

基因工程與社會正義¹

謝世民

摘要

基因醫學的進步，有朝一日將使得一個人在出生時的基因組合，不再只是純然的運氣，而是社會體制可以影響和決定的。當這一天來臨時，社會正義是否要求社會提供給父母親必要的基因醫療資源，以避免讓下一代因為基因差異而在機會上不平等？是否要求社會應該提供所有成員必要的基因醫療服務，以確保人與人之間在基因組合上平等？本文從合理契約論的角度來分析對這兩個問題，提出負面的答案。合理契約論的正義觀結合了亞里斯多德與羅爾斯對於正義之概念的分析，主張：社會有欠於每個成員去選擇一個他不能合理拒絕的體制。在這個架構下，本文把基因差異所衍生出來的機會不平等，置於分配正義的脈絡來考察。本文分析了泛公平式的機會平等原則、中立化基因差異原則、基因平等原則，並且指出這些原則的困難。本文認為，為了避免社會成員因為基因缺陷而有生不如死的抗議，社會有義務要做到讓所有的人帶有一定程度的基因品質。但由於基因工程可能會改變人的同一性，本文論證，在合理契約論的架構下，社會並沒有義務去提供必要的基因醫療資源來中立化基因差異，更沒有義務去落實基因平等。但本文也論證，在允許資源不

謝世民教授，國立中正大學哲學系。

《中外醫學哲學》IV：1（2002年5月）：頁47-78。

© Copyright 2002 by Global Scholarly Publications.

- (1) 我非常感謝國立清華大學哲學所吳瑞媛教授對本文初稿的批評和建議。
本文的寫作受惠於行政院國家科學委員會的支持，是研究計畫NSC-89WFA
1000041的部份成果。

平等、尊重家庭自主性的體制裡，公平式的機會平等要求社會必須補償基因組合較差者。而為了避免補償不足，社會也許應該提供基因醫療資源，縮小人與人之間因為基因差異而衍生的機會不平等，雖然這並不是社會有欠於基因組合較差者的義務。

關鍵詞：機會平等 社會正義 中立化基因差異原則
基因平等 合理契約論

一、前言

基因醫學的進步，使我們在診斷、預防和治療疾病上，越來越準確而有效，也不斷為增進人類福祉的方法重新劃定可行和不可行的界線。雖然基因醫學的成就目前只能讓我們去防止和治療某些疾病，改善我們部分的身心能力，但樂觀者認為，只要法律允許，這些研究持續發展下去，有朝一日定能使我們透過全面而準確的基因工程，讓人在出生時便具有一定品質的基因組合，讓我們的下一代不再受困於基因所引起的疾病和身心障礙。² 然而，這種基因技術，一旦成

(2) 基因醫學的進步，雖然有目共睹，但許多有識之士也指出，它的成果不僅沒有讓所有人同等受惠，有些人的處境甚至還可能因此更壞：許多人可能付不起基因治療的費用，而有些人更因為基因疾病的檢測技術越來越發達，在工作和保險上反而開始遭受歧視。我們可以預期，在未來的職場上，具有「優化基因證書」的工作申請者，會被優先錄取；而人壽和健康保險公司則會要求客戶繳交「基因檢測書」作為投保的條件。另外，有一些父母親會以「胚胎的基因檢測」作為考慮是否墮胎的依據，而為了降低整個社會的醫療成本，以及防止各種遺傳性疾病的發生，政府未來也可能會強制人民接受基因檢測和治療，甚至限制婦女的生育自由。除了這些具體的、立即的憂慮之外，許多人還擔心，基因醫學即使有明顯可觀的短期利益，但是由於我們對於未來的無知，長期干預基因最終恐會為人類社會帶來巨大的、出乎我們預期之外的、不可逆轉的、無可彌補的災難。

熟，除了用來防治疾病之外，社會屆時是否還應該允許父母親透過基因工程，去打造心目中理想完美的寶貝兒女呢？似乎應該，因為我們都同意，生育自由以及建立理想家庭的自由，對個人相當重要，應該受到社會的保障。如果父母有權利把自己的子女送去學游泳、體操、音樂、舞蹈、英文、數學，想盡辦法讓自己的子女多才多藝，在社會上取得競爭優勢，那麼以干預基因或優化基因作為手段，似乎也是應該被允許的。不過，我們也注意到，這樣的放任體制，如果沒有配套措施，勢必使基因差異造成人與人之間的機會不平等，而且會越來越嚴重，因此，有些人也許會主張說：如果社會允許父母親這種自由，那麼，為了落實社會正義，社會也應該提供所有的父母親必要的基因醫療服務，以避免讓下一代因基因差異之故而在機會上不平等。如果這項主張成立，我們是否必須接著說：為了落實社會正義，社會也應該提供所有成員必要的基因醫療服務，以確保人與人之間在基因組合(genetic profile) 上平等？

這些問題是我們在面對基因醫學的進步時常常會提起的。這些問題似乎非常遙遠，但又不是真的非常遙遠，因為這些問題觸及到我們所熟悉的一項價值：社會正義。社會正義是一項重要價值，非常值得我們去追求和實現，但我們必須注意，並非所有值得社會去追求和實現的，都一定和社會正義的要求有關。例如，大家也許都會同意，讓我的運動員在奧林匹克運動會上至少贏得一面金牌，絕對是一項值得台灣社會追求和實現的目標，但是沒有人會說，那是一項社會正義的要求。社會正義所涉及的應該是指道德上的義務。³ 換言之，這裡的問題是：社會是否有道德上的義務去選擇

(3) 除了道德上的義務，人一旦設定目的、認同某項價值，我們也可以說他應該如何如何，以便實現他所設定的目的、落實他所認同的價值。這層意思的應該與道德上的應該並不相同：至少，當人改變了他的目的，不再認同那項價值時，這層意思的應該便會跟著消失，但是道德上的應該（道德上的義務），一旦存在，並不會隨著我們的目的和認同之改變而消失。

「允許父母親去打造完美兒女」的體制？社會是否有道德上的義務去選擇一個「避免讓下一代因基因差異之故而在機會上不平等」的體制？社會是否在道德上有義務去選擇一個「會促進人與人之間在基因組合上平等」的體制？如果有，那麼克盡這些道德義務的社會才算是合乎正義的社會。⁴關鍵的問題是：社會有這些道德義務嗎？

一般人認為，社會有道德上的義務去保障人與人之間的機會平等：換言之，社會必須去選擇「保障機會平等」的體制，才合乎正義。機會平等的具體內涵，也許還有待釐清，但有些人卻有一種特別的瞭解，主張說：沒有人應該享有比別人差的機會，如果那不是出於自己和別人做了不同的選擇或決定之故。我稱這項主張為泛公平式的機會平等原則。由於一個人出生時的基因組合並非是自己的選擇，因此，根據泛公平式的機會平等原則，這些人也許會去主張兩項基因正義的原則：

(一) 中立化基因差異原則：

在基因工程成熟的時代，社會應該提供所有的父母親必要的基因醫療服務，以避免讓下一代因基因差異之故而在機會上不平等；

(4) 去克盡自己有欠於他人之義務，是謂正義 (justice)。這是「正義」一詞最廣的意思。相同案例相同對待，不同案例異其對待 (to treat like cases alike, and different cases differently)，是謂公平 (fair)。公平也許是我們有欠於所有人的一項義務，因此，去克盡公平之義務，當然也就合乎正義。正義與公平都是「待人處事」中待人的德目，但就表面上的意思而言，正義並不等於公平。然而，在中文的語境裡，「公平」和「正義」，時常一起出現，或連起來使用。這導致了一種普遍的混淆，以為公平就是正義。事實上兩者是不同的：例如，當我們無法同時去克盡自己有欠於張三和李四之義務時，正義要求我們去克盡至少一項義務，而非都不去盡義務，但是，都不去盡義務，並沒有違反公平。這應足以說明正義與公平之差別。而由於公平是一項義務，因此在上述的情形裡，當我們出於正義而去盡義務時，如果其它條件相同，我們有義務要維持公平：我們應該採取公平的方式（如擲銅板）去決定要先盡對誰的義務。

(二) 基因平等原則

社會應該提供所有成員必要的基因醫療服務，以確保人與人之間在基因組合上平等。⁵

我認為社會正義要求機會平等，但不認為社會正義要求泛公平式的機會平等，因此，我將論證，訴諸泛公平式的機會平等原則來辯護中立化基因差異原則以及基因平等原則，並不妥當。不僅如此，我也將說明，這兩項基因正義的原則本身並非社會正義的要求。我對這兩項原則有所保留，並不表示我認為社會正義對人與人之間的基因組合應該有什麼關係毫無要求。本文的主要目的，便是要透過合理契約論的立場去分析社會正義的內涵，以說明其中可能的要求會是什麼。為了說明合理契約論的基本主張，讓我們首先對「正義」以及「社會正義」的概念內涵做進一步的分析。⁶

二、正義之概念與合理契約論

合理契約論的正義觀，基本上，結合了亞里斯多德和羅爾斯對於正義之概念的分析。

-
- (5) Buchanan 以 the brute luck view of equal opportunity 稱呼這裡的泛公平式的機會平等原則。請見 Buchanan, et al., *From Chance to Choice*, 67. 就我所知，明白主張泛公平式的機會平等原則者，如 Richard Arneson, G. A. Cohen 還沒有介入基因正義這項議題。Ronald Dworkin 也主張泛公平式的機會平等原則，雖然沒有明白反對中立化基因差異原則或基因平等原則，但似乎主張以補償的方式來處理基因差異所造成的資源不平等。請見 Dworkin, “Equality of Resources” 和 “Playing God: Genes, Clones, and Luck” 二文，均收錄於 *Sovereign Virtue*。Dworkin 的立場是否一致，Buchanan 有所質疑。請見 Buchanan, et al., *From Chance to Choice*, 76.
- (6) 合理契約論的基本觀念來自於 T.M.Scanlon 在 1982 所發表 “Contractualism and Utilitarianism” 一文。Scanlon 的契約論是一種道德理論，以行為的對錯為分析對象，本文所要介紹的合理契約論，是這種契約論的延伸，以社會體制的選擇為分析對象。我在 1995 的博士論文 (Reasonable Contractarianism and Socioeconomic Justice) 對合理契約論的建構做了初步嘗試，本文試圖深化這項工作。

(一) 亞里斯多德

根據亞里斯多德的分析，正義之概念是一個道德性的評價概念，它的核心意義是說：不去拿走本來屬於別人的，而且給別人他們所應得的 (to give one what is due to him)。根據這個定義，不論是什麼東西，「拿走本來屬於別人的」或「不給別人他們所應得的」，都是不合乎正義的行為。⁷雖然亞里斯多德沒有明說，但值得我們注意的是，正義要求我們給別人他們所應得的，僅當他們所應得的是我們有欠於他們的。換言之，正義所要求的是，「冤有頭，債有主」。單單說「給別人他們所應得的」 (to give one what is due to him)，並沒有明顯地把「頭」和「主」強調出來。也許我們應該以 to give one what we owe to him 來取代 to give one what is due to him，以便把「欠」突顯出來，去強調正義所關切的是這個「頭」、這個「主」是否給他有欠於別人的東西。因此，假設張三積欠李四一筆錢，而不是我積欠李四，因此，我拒絕給李四張三所積欠他的，我並沒有背離正義，但是如果張三沒有還李四他欠李四的錢，那麼張三的作為便有違正義。⁸

正義不僅可以評價個人的行為，也可以評價由個人所形成的各種團體 (collectivities) 的行為，小至公司、社團，大至整個社會。社會正義，顧名思義，是以社會的行為作為評價對象，特別是以「社會制度或體制之選擇」作為評價對

(7) 這個正義概念見於亞理斯多德 *Nicomachean Ethics*, 1129b-1130b5.

(8) 這個意思的「正義」和「道德上的對錯」密切相干，但並不完全相同。一項行為，如果不合乎正義，那麼在道德上便是錯的，雖然反過來並不見得成立。稍微注意一般人的用語習慣，我們應該會注意到，「在道德上是錯的」這個概念之適用範圍，似乎比「不合乎正義」還廣。例如，婚前性行為，也許在道德上是錯的，但並非背離正義的行為，因為我們並不清楚在這樣的脈絡裡，行為者有欠於別人什麼。另外，端視我們所拿走的東西是什麼，或我們所有欠於他人的是什麼，以及其它因素（如方式、動機等等），不合乎正義的行為可以進一步被描述成一般我們熟悉的行為：例如，殘忍的行為、搶奪的行為，不禮貌的行為（欠人家一句「對不起」或「謝謝」）等等。

象：社會的行為是否合乎正義，端視它選擇了什麼體制。要適用正義之概念，正如在個人的層次上，我們必須知道「什麼東西屬於別人」、「我們有欠於別人什麼」，在社會的層次上，我們必須知道「社會有欠於成員什麼」。特別是，我們必須知道：社會有欠於每個成員去選擇什麼體制？我們不能僅以一個社會所選擇的體制是否讓「所有人都不去拿走本來屬於別人的」和讓「所有人都去給別人他們所應得的」來確定它的選擇是否合乎正義，因為我們往往必須依賴社會體制去確定什麼東西屬於一個人，以及一個人應得什麼東西。因此，我們必須在獨立的基礎上，去檢視社會是否選擇了它有欠於每個成員的體制。

社會有欠於每個成員去選擇滿足什麼條件的體制？也許有人會說，社會有欠於每個成員去選擇合乎正義的體制。這是把社會體制本身當成正義的適用對象。然而，一個體制必須滿足什麼條件才算是合乎正義的體制呢？當我們把社會體制本身當成正義的適用對象時，正義之概念內涵勢必有所延伸，有進一步分析的必要。對此，我認為羅爾斯的分析，相當值得我們注意。

(二) 羅爾斯

在以社會的基本結構 (the basic structure of society，也就是本文所稱的社會體制) 為評價對象的脈絡裡，著名的美國哲學家羅爾斯 (John Rawls) 曾經區分正義之概念 (the concept of justice) 與正義觀 (a conception of justice)。根據羅爾斯，正義觀由較具體的正義原則所構成，而正義之概念，則是不同正義觀共同接受的核心想法。羅爾斯指出，社會成員希望透過建立某種合作體制以增進彼此的福祉，但由於每個人都希望自己儘可能有較多資源去實現自己的目標和人生計劃，因此對於社會合作的基本條件，社會成員彼此會有不同的看法。面對這樣的衝突，羅爾斯認為，政治哲學的任務之一，就是要針對社會成員應該享有什么樣的基本權利和

自由、承當什麼基本義務和責任，以及針對社會合作的利益和負擔應該如何恰當地分配，提出一套原則作為社會成員選擇社會（合作）體制的共同基礎。⁹任何旨在滿足這種功能的原則，羅爾斯都以正義原則稱之。¹⁰羅爾斯認為，要滿足這種功能，正義原則必須滿足一些形式條件，如一般性、普遍性、公開性、次序性與最終性等等。¹¹然而，單從這樣的刻畫，羅爾斯並不認為我們就可以找到最妥當的正義原則。正義原則之間的優劣，必須由更實質的考慮來決定。對羅爾斯而言，不同的正義原則構成不同的正義觀。

雖然不同的正義觀對「社會應該依照什麼原則來訂定合作的基本條件」有不同的看法，但是不同的正義觀卻彼此都同意：合乎正義的社會體制，在釐定社會成員的基本權利和義務上，並不會在成員之間做「任意的區別」，而在處理社會成員彼此衝突的利益主張上，它的規則所決定的是一種「恰當的平衡」。¹²根據羅爾斯，他們彼此所同意的，即是「正義之概念」。

明顯地，在此，「任意的區別」和「恰當的平衡」之具體判準，無法從正義之概念本身來確定，而是要由持不同正義觀者，依各自所接受的正義原則來解讀，也就是說：依這些正義原則來挑出什麼樣的相似與差異是相干的，和明定什

(9) 羅爾斯說，政治哲學的任務之一，是去提供一套原則作為社會成員選擇社會（合作）體制的共同基礎。然而，社會是否需要這樣的原則？對羅爾斯而言，社會成員願意共同以一套正義原則來作為選擇合作體制的基礎，這個社會才有穩定性可言。沒有穩定性的社會，沒有正義可言。在這層意義上，社會需要一套大家可以共同接受的正義原則。關於羅爾斯對於穩定性的論點，請見 Rawls, *Political Liberalism*, xvi, 140-44.

(10) Rawls, *A Theory of Justice*, 4.

(11) Rawls, *A Theory of Justice*, 130-136.

(12) Rawls, *A Theory of Justice*, 5: "institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life."

麼樣的利益分配是恰當的，然後據以檢視社會體制是否對成員做「任意的區別」、是否是一種「恰當的平衡」¹³。

雖然羅爾斯的正義概念對實質的正義原則保持中立，但是羅爾斯的正義概念還有其它的要素，其中特別值得我們突顯的是下列兩項命題：(1) 正義是社會體制的首要美德；¹⁴ (2) 人有自然義務 (natural duty) 去建立和鞏固合乎正義的社會體制。¹⁵羅爾斯並沒有去論證這兩項命題，而視之為理所當然。然而，如果我們接受羅爾斯對於正義之概念的分析，那麼這兩項命題是否具有說服力，在於我們所用什麼正義原則去解釋和明定「任意的區別」和「恰當的平衡」。或者，反過來說，這兩項命題設定了一種門檻標準：妥當的正義原則必須能夠使 (1) 與 (2) 具有說服力。因此，會認為正義原則的妥當性與 (1) 和 (2) 是否具有說服力無關者，他們心目中的「正義概念」可能非常不同。¹⁶

前言提到，一個社會去克盡自己有欠於每個成員的義務，才是合乎正義的社會。而由於社會是由個別成員所構成的，因此，社會的義務，最後必須由全體成員來克盡。這正是羅爾斯在 (2) 所說的，人對於合乎正義的體制有自然義務。所謂自然義務，根據羅爾斯的定義，是指獨立於人與人之間的特殊關係（如父子、夫婦、兄弟姊妹、朋友、鄰居、同事、同胞），那些我們有欠於他人而必須去做（或不去做）的行為，不論我們是否曾經答應他人或是否自願。¹⁷羅爾斯

(13) Rawls, *ibid.*, 5-6.

(14) Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

(15) Rawls, *A Theory of Justice*, 114.

(16) 正如當我們用「正義」、「不正義」、「合乎正義」、「不合乎正義」這些詞來描述某個對象時，我們不僅僅在表達一種正面或負面的主觀態度（好感、反感、喜歡、不喜歡、贊成、反對）而已，我們還會認為，這個對象是否合乎正義，是一項獨立於我們主觀態度的道德事實，是我們有理由必須優先去關切的問題。而如果有人否定這項論點，那麼他們對「正義」這項語詞就有非常不同的瞭解，那麼大家對於某些正義原則是否妥當的爭議，便不會是真正的爭議。

認為，除了不傷害、不殘忍、緊急救難等自然義務之外，人還有義務去幫助合乎正義的社會體制之建立、去鞏固合乎正義的社會體制、去遵守合乎正義的社會體制對自己的要求，即使我們不喜歡做、即使這麼做會讓自己不方便等等。這種自然義務，羅爾斯稱之為正義的自然義務（the natural duty of justice）。

針對羅爾斯所提出的這些自然義務，我們很難不同意。然而，這些自然義務的具體內涵（如緊急救難），在特定的脈絡裡，需要進一步的分析和確定，而我認為，在分析和確定這些自然義務時，我們需要訴諸一項更為抽象的自然義務。這項抽象的自然義務，我稱之為合理可證成性的自然義務。¹⁸

我們說，一項涉及他人福祉的行為具有合理可證成性，當而且僅當，有某些允許這項行為的原則是這些人（在恰當的動機假設下）不能合理拒絕的。如何去確定一項允許性的行為原則是否能被合理拒絕，我們暫不討論。¹⁹合理契約論主張，獨立於特殊關係，人與人之間有欠於彼此（what we owe to each other）而必須做到的一件事是：在涉及他人福祉的行為選項中，不去選擇不具有合理可證成性的行為。換言之，獨立於特殊關係，我們彼此有欠於對方的一項義務是：涉及到對方福祉的行為必須具有合理可證成性。

根據羅爾斯對於自然義務的定義，如果合理契約論的主張成立，那麼，我們有自然義務去選擇具有合理可證成性的行為。²⁰我們說過，根據羅爾斯，人有正義的自然義務：每

(17) Rawls, *A Theory of Justice*, 114.

(18) Scanlon的What We Owe to Each Other對合理可證成性有詳細的分析和辯護。本文可以說是Scanlon的契約論在正義理論上的一種擴展。

(19) 參見Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ch.5。

(20) 我們有非常重要的理由去重視這項自然義務。這項重要理由之說明，請參見Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ch.4。

個人有自然義務去幫助建立和鞏固合乎正義的社會體制。而根據合理契約論，在我們選擇社會體制時，我們所選擇的體制也必須具有合理可證成性。因此，在合理契約論的架構下，一旦我們接受羅爾斯的主張，同意說我們有正義的自然義務，那麼任何正義原則的妥當性就必須受到合理契約論的限制，也就是說：妥當的正義原則必須能使合乎正義的社會體制具有合理可證成性。²¹本文所關切的問題是：在合理契約論的架構下，一個社會體制是否必須滿足中立化基因差異原則和基因平等原則，才具有合理可證成性？對此，我將論證，我們有理由採取保留的立場。

（三）合理契約論

合理契約論的正義觀，基本上，結合了亞里斯多德對於「欠」的分析，以及羅爾斯對於正義之概念的分析。由於社會體制影響社會成員的福祉既深且遠，因此合理契約論主張：社會有欠於每個成員去選擇一個他不能合理拒絕的體制。換言之，去選擇這樣的體制，是社會有欠於每個成員的義務。因此，不論社會所設定目標有多崇高、多可欲，社會

(21) 有些人也許會想到，如果上述的論點可以成立，那麼羅爾斯著名的正義兩原則（the Two Principles of Justice）是否與合理契約論相容，便是一項值得分析的課題。但這不是本文目前所關切的。非常簡要地說，羅爾斯的正義兩原則是說：（一）每個人應該享有「平等的最大基本自由」，（二）社會經濟資源應該平等分配，否則就必須滿足兩項條件：（a）職務和工作機會向所有人開放，而且擁有類似的天賦才能的人，不受家庭背景的差異之影響，人生成功的前景和機會大致相同；（b）資源不平等會讓將獲得最小利益者獲得最大的利益。羅爾斯分別以公平式的機會平等（fair equality of opportunity）及差異原則（the difference principle）來稱呼這兩項條件。見Rawls, *A Theory of Justice*, 301-302，以及Political Liberalism, 5-6。雖然我認為羅爾斯本人的論證有瑕疵，但目前我傾向於相信，正義兩原則應該可以在合理契約論的架構中得到說明，因此是相容的。而如果相容，那麼從羅爾斯的立場而言，這是相當正面的，因為合理契約論，作為一種道德的自由主義，會增強羅爾斯對於重疊共識之可能性的信心。雖然我認為羅爾斯本人的論證有瑕疵，正義兩原則可以在合理契約論的架構中得到說明。

都必須透過選擇所有成員都不能合理拒絕的體制來實現這些目標。根據亞里斯多德式的正義概念，去克盡這項義務的社會，才會是一個合乎正義的社會，延伸而言，所有人都不能合理拒絕的社會體制，才是合乎正義的社會體制。不過，這仍是相當抽象的陳述，以下我將以較具體的脈絡來闡明合理契約論的核心主張，作為我們去檢視中立化基因差異原則和基因平等原則的基礎。

對許多關切社會正義的人而言，自由和平等是最重要的兩項價值，而且似乎是互相衝突的兩項價值。²²但如果我們把自由理解為各種形式的自由，把平等理解成各種形式的平等，那麼自由與平等是否衝突，便不是那麼明顯，因為我們可以把各種形式的自由與平等暫時分開來討論。因此，針對自由與平等，在合理契約論的架構下，我們必須面對的問題可以是比較特定的：

1. 一個體制必須保障什麼形式的自由，才是大家都不能合理拒絕的體制
2. 一個體制必須落實什麼形式的平等，才是大家都不能合理拒絕的體制？²³

而有時候我們必須關切的，甚至是更明確的問題：

(1) 針對行為 A，一個體制是否必須保障「x 做行為 A 的自由」才是大家不能合理拒絕的體制？在什麼條件下，一個體制可以不用保障「做行為 A 的自由」，而仍然具有合理可證成性？

(22) 例如，羅爾斯便指出，他的正義觀試圖回應強調自由與強調平等的兩個傳統同時對我們的要求。請見 Rawls, *Political Liberalism*, 4-5.

(23) 有些人也許會以公平對待 (fair treatment) 來檢視社會體制是否合乎正義。這些人也許會說：一個體制必須落實「公平對待」，才是一個大家不能合理拒絕的體制。對此，我完全同意。訴諸公平對待，我們可以合理地拒絕「會衍生某些特定形式不平等的體制」。因此，公平對待可以被視為要求某種平等。但由於我們也許還可以訴諸別的理由來拒絕其它形式的不平等，因此以「一個體制必須落實什麼形式的平等」來提問，允許這些可能性，並無不恰當之處。

(2) 針對財貨 (goods) G，一個體制是否必須落實「平等分配 G」才是大家不能合理拒絕的體制？在什麼條件下，一個體制可以允許「不平等分配財貨 G」，而仍然具有合理可證成性？

針對這些比較明確的問題，我們必須去分析可以反對「限制去做行為 A 的自由」的正當理由是什麼，可以反對「不平等分配財貨 G」的正當理由是什麼。例如，一個人是否有理由反對「不平等分配財貨 G」的體制，端視 G 是什麼；端視缺乏 G 到什麼程度會威脅到一個人的基本生存；端視所有成員是否對 G 有主張的權利；端視平等分配 G 是否可以促進某種程序的公平性；端視不平等分配 G 是否標示著歧視；端視不平等分配 G，是否會導致「宰制」等等。²⁴ 注意這些理由，並給予這些理由一定的重視，是合理契約論的特色。特別去強調社會必須選擇「每個人都不能合理拒絕」的體制，因此去正視每個人基於自己的處境而有的一般理由，合理契約論所要表達的理念是：這是要克盡把人當目的之義務，我們最起碼必須做到的事情。²⁵ 雖然合理契約論要我們正視每個人的理由，但本身並不提供一套衡量理由的機械程序，可以讓我們在有限而明確的步驟裡，去回答實質的問題。在合理契約論的架構分析體制選擇的問題，我們必須依賴我們在特定脈絡裡對於理由的分析與判斷。但在我們去進行這樣的分析之前，讓我把本文的問題在合理契約論的架構裡重新陳述一次：

(24) 對於這些因素的分析，請參見 Scanlon, *The Diversity of Objections to Inequality*. 以下本文將借用 Scanlon 的這些分析來探討基因差異的中立化與基因平等的問題。

(25) 去選擇讓每個人都不能合理拒絕的體制，社會等於對每個人的理性能力表示尊重。在這層意思上，合理契約論體現了康德「把人當目的」的原則。但合理契約論也不諱言說，社會成員生活在彼此都不能合理拒絕的體制，是一種很有價值、值得追求的關係。

針對人的基因組合 (genetic profile)，一個體制是否必須落實「基因平等」才是大家不能合理拒絕的體制？在什麼條件下，一個體制可以允許「基因不平等」，而還能滿足合理可證成性？這個體制是否必須提供父母親必要的基因醫療服務，以避免讓下一代因基因差異之故而在機會上不平等？²⁶

三、合理契約論 要求基因差異的中立化嗎？

根據合理契約論，合理可證成性是社會以正義之名去選擇體制時，必須謹守的第一原則：社會必須選擇一個讓所有人都不能合理拒絕的體制。社會不能忽略任何人在論證自己對體制選擇的偏好時所訴諸的正當理由。這是相當嚴峻的要求。我們不能排除的正當理由可能有多個，相互競爭的理由之間也可能需要權衡輕重，因此合理契約論並不斷言，針對任何體制選擇的問題，在我們檢視了所有可能的正當理由之後，我們都可以找到明確而唯一的答案。²⁷是否如此，一切端視具體的脈絡而定。在這樣的誠命之下，本文試圖在合理契約論的架構下，針對涉及基因醫療資源分配之體制選擇，去分析各種相干的理由。

(一) 合理契約論與資源分配

人追求自己的人生計劃和目標，包括去發展自己的才藝和能力 (talents and abilities)，除了自己的基因組合之外，

(26) 當然，我們必須承認，這個問題僅在基因醫學已經發展出相當成熟的技術時才有意義。因此，本文有一定程度的「科幻小說」性質。然而，正如閱讀科幻小說有時候有助於我們廓清自己所堅信的價值內涵，本文希望，透過對「中立化基因差異」和「基因平等」的討論，我們對社會正義的內涵也有進一步的掌握。

還需要各種外在資源。基因組合之分配，與資源之分配，並非毫無關連。一方面，為了讓父母親享有基因工程之醫療服務，社會必須釋出資源，另一方面，基因工程之使用有可能會提升社會的生產力、或有助於節省將來的醫療費用。因此，基因組合之分配和資源分配必須合起來考慮。因此，討論基因差異之中立化與基因平等，我們必須從更廣的議題來切入：資源分配。

一個人可以使用多少資源，基本上是由社會所選擇的體制所決定的。因此，資源分配一直是社會正義的重要課題。在個人的資質稟賦（基因組合）是自然天生的情況下，個人之間資質稟賦的差異只是自然事實，本身並無所謂合乎或不合乎正義：因為這樣的差異，並不是由社會所選擇的體制來決定的。簡言之，資質稟賦的差異是一種純粹的運氣。對照而言，雖然許多人認為，自己的父母親是誰，是純粹運氣，但是我們必須注意，一個人出生之後，由誰撫養長大，並不是純粹的運氣。根據我們目前所熟悉的體制，基本上小孩由自己的生父母來撫養，而不是由國家所辦的機構來撫養，因此，一個人成長的家庭背景是優是劣，是體制介入（允許和要求）的結果。既然有體制的介入，就有正義與不正義的問題。同理，一旦基因工程的技術已經成熟，如果國家沒有提供基因工程的醫療服務給父母親去選擇胚胎或干預胎兒的基

(27) 也許有人會提議說，社會應該以民主程序來選擇體制。合理契約論並不反對。民主程序（一種落實政治權利平等的體制），作為社會如何選擇體制的機制，是體制的一部份。即使民主程序是大家不能合理拒絕的體制，但由於合理可證成性是對社會如何選擇體制的一項限制，因此當然也是對社會透過民主程序選擇體制的一項限制：參與民主程序的決策者必須考慮到每一位生活在其所選擇的體制下的個人，必須讓每個人都不能合理拒絕這個體制。因此，即使透過民主程序，社會有時必須做某種決定，而不是只要得到多數贊同的決定。不僅如此，什麼議題可以透過民主程序來決定、什麼議題不可以（例如，言論自由是否可以透過民主程序加以限制？），也是體制選擇的一種，因此根據合理契約論，也要受到合理可證成性的限制。

因，那麼一個「自然出生」的人所帶有基因的組合，便不只是純粹運氣，而是社會正義必須關切的議題。換言之，當基因工程的技術已經成熟時，一個人的基因組合，以及他可以使用多少資源追求自己的人生計劃和目標、發展自己的才藝和能力，基本上都是由社會所選擇的體制所決定的，因此都是在社會正義所涵蓋的範圍內。在合理契約論的架構下，一個體制所允許的或決定的資源分配，加上基因組合之分配，必須滿足合理可證成性：必須是一個所有人都不能合理拒絕的體制。

假設這個體制只允許每個人（不論其貢獻有多大）去使用一樣多的資源來追求自己的人生計劃和目標。在這種齊頭式平等的體制下，基因組合之差異，會影響到人與人之間最後所發展出來的、去「轉化」外在資源的能力，如消化食物的能力，使用腳踏車的能力、閱讀的能力、聽音樂的能力等等，但並不會影響「讓一個人可以得到較多資源」的能力。換言之，在齊頭式平等的體制下，基因組合之差異，對資源分配而言，不會產生影響：因為不論一個人有什麼才藝和能力，他終究只被允許去使用和別人一樣多的資源。

落實這種齊頭式平等的體制，是否有人可以合理拒絕呢？如果有人可以合理拒絕，那麼滿足合理可證成性的體制便必須允許資源不平等。而一旦允許資源不平等體制，我們就必須考慮，人與人之間基因組合的不平等，在多大程度上，會影響其它資源的分配。因為，當資源平等時，基因不平等比較沒有什麼嚴重的後果，但當資源不平等時，基因不平等就有較大效果。

(二) 合理契約論允許齊頭式平等嗎？

由於齊頭式平等可以大大緩和基因差異的問題，讓我們先來考慮齊頭式平等的情況。我認為，齊頭式平等的體制是我們可以合理拒絕的。齊頭式平等的體制取消了物質誘因，雖然它並沒有限制任何人去發展和實現自己的潛能、去使用

自己的才藝和能力，但是這還不夠，不足以回應某些人的正當抱怨，因為那些想要發展和實現自己的潛能、進而去使用自己才藝和能力者，有正當的理由去拒絕齊頭式平等的體制。這些來自積極向上的反對，可以有可能。有人是因為要得到較多的報酬，以便讓自己的人生計劃和目標得以實現，才願意發展自我。但也有許多人並不是為了要得到物質報酬才願意去發展和實現自己的潛能、去使用自己才藝和能力，而是為了要發展和實現自己的潛能和發揮自己的才藝和能力，他們需要去使用許多資源，而一個齊頭式平等的體制非常可能無法讓這些人有足夠的資源在這層意思上去實現自我。無論如何，這兩種人都有正當理由去反對齊頭式平等的體制。

我們說，有人可以訴諸「實現自己的人生計劃和目標」、「實現自己的潛能、發揮自己的才藝和能力」來反對齊頭式平等的體制。但這並不蘊含說，所有人都想要這樣。我們必須承認，這世上有些人並不見得為自己定下什麼計劃或目標，他們也不想實現自我。他們也許只想平平凡凡過一生，或許連想也不想，像漂流木一般，被動地任由環境來決定如何生活。然而，即使並非所有人都是如此積極向上，積極向上者的理由仍然是正當的理由，因為我們可以瞭解，「實現自己的人生計畫和目標」、「實現自己的潛能、發揮自己的才藝和能力」是有價值的人生，值得人去產生這樣的想望。²⁸

即使這些反對齊頭式平等的理由是正當的，但由於這不是所有人都有的理由，指示積極向上者的理由，所以我們還必須反過來問：針對資源不平等的體制時，是否有人可以合理拒絕呢？

(28) 在上一節，我提到說，合理契約論必須依賴在特定脈絡裡我們的理由判斷，而這裡便是一個例子：我們可以正當地訴諸「實現自己的人生目標、實現自我」的理由，來論證自己對體制選擇的偏好。然而，我們也必須注意，這並不蘊含說，「無目的的人生」、「被動的人生」一定無價值。

(三) 合理契約論允許資源不平等嗎？

有人也許會說：他希望活在一個「資源平等」的體制裡，他不希望看到有人可以使用比別人多、或有人必須被迫使用比別人少的資源。對這些人而言，平等是一項重要價值。但這是否是一項正當理由來反對「允許資源不平等」的體制呢？

在合理契約論的架構裡，個人所訴諸的理由必須是個人的理由，而不是個人的希望或欲望。因為人們的希望和欲望可以剛好相反，因此若是個人的希望或欲望可以作為正當理由，那麼勢必沒有任何體制可以滿足合理可證成性的要求。合理契約論的一項動機假設是：所有人都願意和其他人一起生活在彼此都不能合理拒絕的體制下，而且願意去選擇這樣的體制。由於個人的希望或欲望，作為正當的理由，會使得所有的體制都無法滿足合理可證成性的要求，因此，個人的希望或欲望本身不可以作為理由。據此，某個人希望平等，不論這個希望有多強烈，都無法構成一項正當理由，足以來反對「允許資源不平等」的體制。平等要成為理由，必須轉換成個人的理由而不是希望，而最自然的方式便是由（在允許不平等資源的體制裡）獲得較少資源的人來提：我反對這個體制，因為在這個體制下，我比別人使用較少的資源。關鍵的問題是：這樣的理由陳述有多少力量？

如果這些獲得較少資源者本來就有權利去使用一樣多的資源，那麼明顯地，這項理由陳述會有力量。然而，這項權利的存在，需要論證。也許我們可以說，作為社會的參與者，每個人都有權利去使用和他人一樣多的資源，否則那些被允許去使用較少資源者等於受到了不公平的對待，是這個社會的次等公民。而身為次等公民的悲哀，在於自己的生命尊嚴受到公然鄙視：在這種體制下，一個人等於被告知，自己的人生計劃和目標比較不值得追求和實現，自己的資質和潛能，比較不值得發展。由於生命尊嚴對每個人而言都非常

重要，因此免於生活在會讓自己感受次等公民待遇的體制裡，是一項正當理由。而由於每個人都可以訴諸「公平對待」來論證自己對於體制選擇的偏好，因此這項建立在公平對待的權利主張，似乎不能說毫無力量。然而，我們要問，「允許資源不平等」的體制，必然是對「獲得較少資源者」是一種不公平的對待嗎？允許資源不平等的體制，可以有許多種，有些是以法律明訂歧視性的條款為之，有些則沒有，有些體制是按照血統來分配，有些體制是按照貢獻大小來分配，有些體制的配套措施是去保障機會平等，有些體制則沒有這樣的配套措施……。難道這些體制之間，就公平對待而言，毫無差別嗎？如果這些體制之間是有差別的，那麼在理論上，允許資源不平等的體制未必不能滿足合理可證成性的要求。

一旦我們同意，有些人有正當理由去拒絕齊頭式平等的體制，而如果允許資源不平等的體制未必不能滿足合理可證成性的要求，那麼我們接下來必須去考察的便是：在什麼條件下，「允許資源不平等的體制」可以滿足合理可證成性的要求？

讓我們考慮這樣的條件：如果一個體制禁止歧視，不讓膚色、性別、省籍、種族、宗教信仰、性癖好等等之差異，但卻讓才藝和能力之差異去影響人獲得較大資源的機會，那麼誰會有理由來反對這樣的體制呢？

希望自己的膚色、性別、省籍、種族、宗教信仰、性癖好等等可以讓自己有優勢、有較大的機會去獲得較多的資源者，也許會反對這樣的體制。但是，這些人的理由正當嗎？如果一個人的性別構成一項理由讓自己具有較大的機會，那麼我們不能否認，另一個人的不同性別也可以是一項理由。但這兩個人的性別剛好相反，因此沒有任何體制可以同時滿足這兩項理由。故性別不能是正當理由。依照同樣的推理，膚色、省籍、種族、宗教信仰、性癖好等，大概也都不能成為理由。對照之下，允許以才藝和能力之差異來影響一個人

的機會，和上述這些特徵至少有一處不同：讓才藝和能力高的人有較大的機會，夠促成社會生產力之解放，但是讓具有某種膚色、宗教信仰……等等特徵者有較大的機會，並沒有這種效果。除此之外，更重要地，一個體制如果讓性別影響一個人的機會，那麼那些因性別而享有較差的機會者有理由去相信說：這種體制是在歧視他們，是公然把他們視為次等公民。

然而，如果一個體制允許資源分配受到才藝和能力之影響，那麼才藝和能力較差者是否有正當理由拒絕這個體制呢？他們是否也有理由抱怨說，他們受到不公平的對待呢？我們可以理解，一個允許資源分配受才藝和能力之影響的體制，目的雖然不是要去歧視才藝和能力較差者，但是如果資源不平等過於嚴重，那麼這些人主觀上難免會覺得自己在這樣的體制下其實與次等公民無異。這樣的主觀感受，也許未必值得重視，因為有些人可能特別敏感。但是，我們也不能完全忽視這種主觀感受。我們至少必須要能夠說明，這些由於才藝和能力較差而獲得較少資源者的主觀感受是不合理的。因此，關鍵的問題是：允許資源不平等的體制，除了禁止歧視之外，還必須滿足什麼條件或配套措施，才能說明才藝能力較差者的抱怨是不合理的？

除了禁止歧視，社會為了尊重家庭的自主性，應該允許父母親使用資源改善下一代的基因組合和學習環境，以讓他們的才藝和能力具有競爭的優勢。這似乎是沒有爭議的想法。明顯地，如果沒有適當的配套措施，家庭自主會讓基因組合不佳、家庭背景較差者成為才藝和能力都較差的一群，而由於他們才藝和能力沒有競爭的優勢，最後也就成為這個體制裡獲得最少資源的一群人。因此，如果一個體制不只提供基因工程的醫療服務，讓父母親可以去改善下一代的基因組合，而同時也提供教育資源，給家庭背景較差的小孩去發展他們的才藝和能力，那麼我們似乎可以確定地說：那些將在這個體制下獲得較少資源者的負面感受，如果還有的話，

就並非合理。相反地，如果一個體制雖然禁止歧視，但卻允許個人的基因組合、家庭背景、以及其它方面的運氣去影響他的才藝和能力之發展，進而影響他們去獲得資源的機會，那麼我們似乎也可以確定地說，那些將在這個體制下獲得較少資源者的負面感受，並非不合理。

在此我們必須注意，以上的分析可以成立，僅當我們假設，在這些體制裡，獲得資源最少者所獲得的資源之多寡，並不相干。然而這項假設是有問題的。由於在第一個體制裡，基因工程的醫療服務和教育資源都是社會提供的，因此，將獲得最少資源者，在第一個體制裡所獲得的資源，可能會比在第二個體制裡還少。而我們可以想像，有些人可能並不介意，自己是否在基因組合上與他人一樣優秀，或者有適當的教育讓他發展自己的潛能，但有理由去介意：如果他在一個體制裡獲得最少資源，他所獲得的資源將會有多少？另外，我們如果也把在第一個體制裡，獲得較多資源者的反應納入考慮，問題就沒有原先看起來那樣簡單：因為由社會提供基因工程的醫療服務和教育資源，超過一個程度時，就勢必會影響到獲得較多資源者，不僅如此，也會影響到社會其它的面向，例如，能用在藝術文化方面建設的資源，將會縮減。

對此，羅爾斯的差異原則提供了一種解決。根據差異原則，一個允許資源不平等的體制，（除了禁止歧視）還必須是一個讓「將獲得最少資源者得到最大利益」的體制。因此，一個體制是否提供基因工程的醫療服務、是否提供教育資源，端視是否有助於讓「將獲得最少資源者」獲得最大利益。為了考察羅爾斯的差異原則是否提供一種妥當的解決，我們必須分析底下的問題：在落實差異原則的體制下，雖然個人的才藝和能力在一定程度上會受到自己的基因組合和家庭背景之影響，但獲得最少資源者，是否還能合理地抱怨說自己受到「次等公民般」的不公平對待呢？一個體制無論如何一定要中立化基因組合的差異和家庭背景的差異，才能使

獲得最少資源者不能合理拒絕嗎？許多人認為，如果這個體制同時落實了機會平等，不讓任何人在人生的起跑點上處於比別人不利的位置，那麼獲得最少資源者等於是公平競爭下的失敗者，而不只是失敗者，因此不能合理反對落實差異原則的不平等體制。這個想法，有它的合理性，但並不蘊含說，社會應該去中立化基因組合的差異或去落實基因平等。本文以下說明這項論點。

(四) 公平式的機會平等與泛公平式的機會平等

事實上，羅爾斯本人認為，一個社會體制，如果允許資源不平等，必須落實公平式的機會平等：除了不受（性別、種族、省籍、宗教、性傾向……）歧視之外，社會上沒有任何人會因為家庭背景較差而比別人享有較少的（教育、醫療、就業）機會或有較差的人生前景。換言之，天賦資質差不多的人，即使出身家庭的經濟條件不同，仍然應該享有相同的機會。²⁹在這種體制下，天賦資質之不平等而產生的機會不平等或人生前景之不平等，必須滿足差異原則。對於羅爾斯而言，公平式的機會平等是對「不公平競爭」的恰當回應。³⁰以合理契約論的架構來分析，這是因為當社會選擇保障家庭自主的體制時，如果這個體制不同時去落實公平式的機會平等，那麼社會等於選擇了一個「讓出生在家庭背景較

(29) 家庭背景之差異，有源於不合乎正義的制度，也有源於父母親個人選擇或自然不平等的因素。有些論者認為，這兩種因素所產生的差異，從社會正義的角度，是有意義的，但從小孩的角度，並沒有差別。參見Allen Buchanan, et al., *From Chance to Choice*, 第三章。我認為，社會選擇了「允許家庭背景之差異影響資源分配」的體制，對家庭背景較差者而言，等於選擇了對他較不利的體制，因此就這點上，家庭背景較差者有理由反對，不論家庭背景之差異是否涉及或衍生於不合乎正義的制度。

(30) 公平式的機會平等降低不公平競爭，禁止歧視，是表達公平對待。我們說過，各種形式的歧視才是不公平對待，因為被歧視者由於具有某種特徵而使得自己的福祉不如他人的福祉重要。羅爾斯的論點是說，在落實「公平式的機會平等」和差異原則的體制裡，資源不平等並不構成不公平對待。

差者在起跑點上落後」的體制，而出生在家庭背景較差者似乎有理由拒絕這種體制。原因之一是：由於家庭背景不是一個人所能選擇或控制的，更有甚者，家庭背景的差異，除了父母親的選擇與決定之外，至少有一部分是由社會所允許的資源不平等造成的，因此一個體制完全讓「出生在家庭背景較差者」去承擔「競爭劣勢」，並不公平，體制本身至少也要承擔一部份。這種「責任分擔」的分析，與羅爾斯本人的分析略有不同，因為羅爾斯只強調：一個人的家庭背景，無論是優是劣，在道德的層次上，都是任意的，因此必須被中立化。³¹但問題是，單單從道德上的任意性，我們得不出社會有欠於任何人去中立化家庭背景的差異之義務。這是羅爾斯的論證漏洞。根據合理契約論的分析，由於社會允許資源不平等，因此社會有欠於出生在資源較差的家庭者某種義務，而在這種基礎上，出生在家庭背景較差者有理由拒絕「不去落實公平式機會平等」的體制。

許多論者接受羅爾斯對公平式機會平等的分析，並將之一般化之後，提出我在前面所提到的泛公平式的機會平等：沒有應該享有比別人差的機會，如果那不是出於自己和別人做了不同的選擇或決定之故。³²如果我們接受泛公平式的機會平等，那麼在基因工程成熟的社會裡，基因差異的中立化與基因平等似乎是自然的結論，因為一個人的基因組合當然不是自己的選擇。

(31) Rawls, *A Theory of Justice*, 72f.

(32) 不是出於自己的選擇，因此是所謂純粹的壞運氣。另外，由於機會在此指涉「獲得資源的機會」，有人可能認為太窄而想把「機會」換成「處境」：沒有人應該因為純粹的壞運氣而陷入比別人較不利的處境。對這些論者而言，處境所要包括的不僅是「獲得資源的機會」而已，還包括「將資源轉化成福祉」的能力。這是對泛公平式的機會平等原則所做的一項補充，但由於這個差別對本文所要討論的議題並非關鍵，因此我將加以忽視。Sen的*Inequality Reexamined*對此區分有深入的分析和討論。

然而，泛公平式的機會平等是可疑的。張三因為運氣不好而受傷失業，機會變得比李四差，但是我，一個不相干的第三者，為什麼有欠於張三去讓張三的機會不比李四差的義務呢？如果這不是我有欠於張三的義務，而且也不任何人有欠於張三的義務，那麼去強調「張三與李四的機會牽涉到純粹的壞運氣所引起的不平等」是一種不合乎正義的狀態，意義何在？是否類似於去說「婚前性行為在道德上是錯的」一樣？如果我沒有欠於張三使他的機會變好之義務，那麼「我必須去使張三的機會變好」之理由何在？幫助張三，也許是件好事，但如果我不喜歡張三，那麼我似乎沒有理由一定要幫助他。然而，情況將會非常不同，如果那是我有欠於張三的義務：因為即使我並不喜歡張三，我還是必須要去改善他的機會。社會是否有欠於任何成員之義務，必須不讓他因為純粹的壞運氣而陷入比別人較不利的處境呢？如果所有個別的人都無欠於任何人這項義務，那麼我們集體（社會）也不欠。換言之，單單從純粹壞運氣的發生，我們無法推論說，社會有義務去如何如何，除非社會對於這些壞運氣的發生脫不了關係。這點非常重要，因為這關係到社會正義是否要求基因差異的中立化和基因平等。

(五) 合理契約論與基因差異的中立化

即使我們對泛公平式的機會平等應該有所保留，這並不表示我們可以忽視中立化基因差異原則，因為社會允許基因組合的差異，也會產生機會不平等。在討論公平式的機會平等時，我曾經指出，社會允許資源不平等，因此造成家庭背景的不平等，所以社會有欠於「出生在資源較差的家庭者」去弭平機會的不平等之義務。因此，對於基因組合的差異所產生的機會不平等，我們也必須進行類似的分析。

依照這樣的分析，結論似乎非常直接了當。在基因工程成熟的社會裡，如果社會所選擇的體制沒有提供基因工程的醫療服務，而又允許資源不平等的話，那麼基因組合的差

異，有一部分將由於家庭背景的不平等所產生：富裕的家庭會以基因工程來改善、增強下一代的基因組合，貧窮的家庭則無此財力。因此，如果我們對公平式的機會平等所做的分析是正確的，那麼，出生在貧窮家庭而基因組合又較差者似乎有同樣的理由去拒絕那樣的體制：在這種體制下，允許基因差異會擴大機會不平等。換言之，一個體制必須為父母親提供基因工程的醫療服務才能滿足合理可證成性。

然而，這樣的分析將面臨一項新的困難，而這項困難，在合理契約論的架構下，是我們在論證公平式的機會平等時所沒有遭遇到的。當社會選擇了不同的體制，以促進公平式的機會平等時，出生在貧窮家庭的小孩將會受益，而正因為這些小孩會在這種體制下受益，他們有理由去反對「不去落實公平式的機會平等」之體制。他們有理由去主張說：當社會允許資源不平等，而又不去保障機會平等，社會做了不利於這些小孩的選擇，沒有克盡它有欠於這些小孩的義務。這裡的重點是：在尊重家庭自主的前提下，允許資源不平等的體制，造成貧窮家庭小孩在起跑點上處於劣勢，因此有欠於這些小孩某種補償的義務。在這種比較裡，這些小孩的同一性是不變的：社會有欠於這些小孩補償的義務，因此要以選擇「落實公平式的機會平等」之體制來克盡這項義務。然而，當我們把焦點轉移到基因組合的不平等時，我們似乎並沒有一群保持同一性的人，而既然缺乏這樣一群人，我們無法說，他們在某個體制裡的機會，比在另一個體制裡好或差。這是因為，透過基因工程來改變胚胎的基因，通常等於是讓不同的人來到世界，因此，在一個「沒有透過提供基因工程服務以中立化基因差異」的體制裡，那些基因組合較差者，在一個「提供基因工程服務的體制」裡並不存在。如果這樣的分析成立，那麼當社會沒有選擇提供基因工程服務的體制時，社會並沒有做出對基因組合較差者不利的選擇。同理，社會沒有義務去選擇「透過提供基因工程服務以中立化基因差異」的體制。因此，基因組合較差者不能訴諸這項理由來拒絕他們所處的社會體制。

然而，如果不存在的狀態是「基因組合較差者」可以有意義去比較的基線（baseline）的話，那麼，更嚴格地說，上述的分析所建立的結論是有條件的：基因組合較差者不能要求他們所處的體制改善他們的基因組合，他們也不能要求社會去選擇一個「提供基因工程服務以讓父母親改善他們的下一代」之體制，除非他們目前的狀況是生不如死。而如果目前的體制讓我帶著生不如死的基因組合，那麼這樣的體制是我可以合理拒絕的：因為雖然在別的體制裡，我不存在，但由於我現在生不如死，相較之下，別種體制是對我而言比較好的體制。以身心重度障礙兒為例，也許能讓我們更清楚瞭解這個論點。雖然大家都同意生命是神聖的、必須受到適度的尊重，但我們還是會認為，在現在的階段，社會應該允許（但非強迫）其成員透過基因篩檢和墮胎來避免身心重度障礙的小孩出生。除了身心重度障礙者對他們的父母親以及社會都是負擔之外，更相干的理由是：身心重度障礙者的生命，由於充滿痛苦和受到極大的限制，並不值得活，因此，故意讓身心重度障礙的小孩出生，是一種不尊重人類生命的表現。不僅如此，最重要的理由是：身心重度障礙者，如果活下來，對他們自己而言，也是生不如死；或者，假設性地說，如果他們可以表示自己的觀點，他們寧可不出生，也不願意生而受困於重度的身心障礙。換言之，不存在，對身心重度障礙者而言，是比現況好的狀態。因此，故意讓身心重度障礙者出生，不僅是對人類生命的不夠尊重的表現，也等於傷害他們。³³而如果上述的分析是正確的，那麼在全面而

(33) 為了避免（在這層意義上）傷害身心重度障礙者，社會是否應該強迫母親接受篩檢和墮胎？由於這種強迫等於限制了婦女的生育自由，因此社會至少必須證明「避免在這層意思上對身心重度障礙者的傷害」重於「尊重婦女的生育自由」。我認為，如果「避免傷害胎兒的生命」沒有重於「尊重婦女的生育自由」，正如墮胎政策所蘊含的，那麼「避免在這層意思上對身心重度障礙者的傷害」也不會重於「尊重婦女的生育自由」，因此社會沒有足夠的理由來強迫婦女接受篩檢和墮胎。

準確的基因干預成為可能的階段，我們至少必須說：社會不僅應該允許其成員透過基因干預的方式來避免身心重度障礙的小孩出生，社會還應該要提供基因干預的服務讓父母親去避免生出身心重度障礙的小孩，因為如果社會體制沒有提供基因干預的服務而使身心重度障礙者出生，那麼，在某種意義上，除了這些人的父母親可能有錯之外，³⁴社會體制更是傷害了這些人，因而是可以合理被拒絕的。

最後，我們還必須注意，即使不是生不如死，以上有關同一性的分析並不蘊含說，基因組合較差者不能要求社會對他們有所補償。因為對基因組合較差者而言，如果一個體制禁止家庭以基因工程來改善下一代的基因組合，那麼他們在起跑點會上所經驗到的不公平是會得到改善的。而由於在這種體制裡，這些基因較差者仍然存在，並沒有失去同一性，因此，一旦社會選擇了尊重家庭自主的體制，那麼基因較差者由於起跑點的不平等於被加大，因此可以合理地要求補償。³⁵

-
- (34) 資源充足的父母親，即使在社會沒有提供基因干預的醫療服務之情況下，還是應該使用自己的資源去避免讓自己的小孩成為身心重度障礙者。另外，我們必須澄清，當社會沒有提供基因干預的服務而讓身心重度障礙者出生，雖是社會的錯，但這並不蘊含說，社會或他們的父母親可以積極地去結束已經存在的身心重度障礙者的生命。相反地，社會所必須做的，應該是去矯正自己的錯誤：例如，去降低身心重度障礙者的痛苦，或在某些情況下，去適度地補助他們的父母親，特別是在他們的父母親並沒有疏失的情況。
- (35) 在合理契約論的架構裡，合理的補償應該如何確定呢？這是一個困難的問題，值得仔細推敲。有一個可能是：由於補償過於昂貴或無效率，因此，出於成本和效率的考慮，社會以提供必要的基因醫療服務，而非以補償（或教育）的方式，來降低「起跑點上的不平等」。另外，資源較差的父母親，出於對子女的關愛，不希望自己的子女在起跑點上落後他人，也許有理由拒絕「沒有提供基因醫療資源」的體制，即使由於基因工程的使用，他們在這兩個體制裡所產下的子女並不相同。這種理由是個人的理由，也具有一定的正當性，因此也許可以證成「中立化基因差異原則」到一定的程度，端視這種「對親子的關懷」有多重要。我傾向於認為，這種關懷應該比一個人「對大自然的關懷」更值得重視。

根據以上的分析，我們可以簡要地陳述合理契約論的立場：允許資源不平等的體制若要滿足合理可證成性，它必須同時也落實公平式的機會平等和差異原則，而落實公平式的機會平等，雖不蘊含社會必須採取中立化基因差異的方式，但會要求社會體制必須補償基因組合較差者所遭遇到的不公平競爭。

四、基因平等

基因差異的中立化，並不蘊含基因平等，雖然如果人與人之間都有相同的基因，那麼我們也就不用討論基因差異是否應該被中立化了。基因平等原則，在某種意思上，似乎是比中立化基因差異原則更激進的主張。因此，如果根據合理契約論的分析，基因差異的中立化不是社會正義的要求，那麼基因平等似乎應該也不會是。然而，到目前為止的分析，我們並沒有直接去界定什麼叫做基因平等。獨立於合理契約論的分析，基因平等，一旦界定清楚，也許本身就有困難。如果我們把基因平等理解成「相同的基因組合」，那麼我們大概很容易就可以同意說，社會正義，不論要求什麼，都不會要求基因平等。因為如果我們的下一代出生時基因組合都一樣，那麼這將會是個單調無趣，生產力低落、甚至走向毀滅的世界。但是，「相同的基因組合」不是對基因平等的唯一理解。也許我們應該這樣來理解兩個人之間的基因平等：A和B兩個人的基因組合可以非常不同，也許還會羨慕對方的某個基因表現特別好，但是沒有人會想要和對方的基因組合進行整體交換。換言之，如果A和B都偏好自己的基因組合甚於對方的基因組合，那麼A和B之間在基因組合上是平等的。然而，如果我們把基因平等理解成：「所有人都偏好自己的基因組合甚於別人的基因組合」，那麼這樣的基因平等似乎還是不可能的，因為，為了要讓某個人偏好自己的基

因組合甚於別人的基因組合，社會所做的基因干預，很難不會造成別人偏好那個人的基因組合甚於自己的基因組合。

如果A偏好B的基因組合甚於自己的基因組合，但B並不偏好A的基因組合，那麼A和B兩人之間的基因就不平等：B的基因組合優於A的基因組合。這似乎是很自然的想法。但這也有問題。A會羨慕B的基因組合，但我們不能說B的基因組合優於A的基因組合。因為這並沒排除一個可能：C偏好A的基因組合甚於B的基因組合。如果C偏好A的基因組合甚於B的基因組合，那麼雖然A和B兩人都偏好B的基因組合甚於A的基因組合，但我們沒有充分的基礎說：B的基因組合優於A的基因組合。因為關於A和B的基因組合的優劣比較，A和B兩人的偏好是相干的，但這並不等於說C的偏好是不相干的。因此，我們也許應該考慮把基因平等界定成：

沒有任何兩個人的基因組合，G1和G2，是在所有人的偏好中保持一致：也就是說，至少有一個人偏好G1甚於G2，而且至少有一個人偏好G2甚於G1。

如果這是基因平等的具體內涵，而且如果這種基因平等是可行的，那麼落實基因平等的社會，應該會是個基因組合相當多元、分歧的社會。³⁶而如果這是基因平等的意涵，那麼一個體制即使做到讓所有的人帶有一定程度的基因品質，以確保他們的存在不會是生不如死，這個體制並不一定也就落實了這層意思上的基因平等。問題是，當基因工程成熟時，這層意思上的基因平等也許是個值得追求的目標，但從合理契約論的立場，我們還看不到那是社會正義所要求的：因為，我們看不到社會有欠於任何人去落實基因平等。

(36) Buchanan討論了幾種反對基因平等的理由，但似乎忽視了這種意思的基因平等。請見 Buchanan, et al., *From Chance to Choice*, 79-81,

五、結論

基因醫學的進步，有朝一日將使得一個人在出生時的基因組合，不再只是純然的運氣，而是社會體制可以影響和決定的。當這一天來臨時，社會正義是否要求社會提供給父母親必要的基因醫療資源，以避免讓下一代因基因差異之故而在機會上不平等？是否要求社會應該提供所有成員必要的基因醫療服務，以確保人與人之間在基因組合上平等？本文從合理契約論的角度來分析這兩個問題，提出負面的答案。本文同意，人與人之間在「基因組合上的差異」，與「家庭背景的差異」一樣，都會影響一個人所能發展出來的才藝與能力，因此在一個允許資源不平等而又尊重家庭自主的體制裡，如果沒有配套措施，基因組合的差異與家庭背景的差異會深化機會的不平等。根據合理契約論的分析，尊重家庭的自主性，固然重要，但社會也有義務提供教育資源給「家庭背景較差的小孩」，以落實公平式的機會平等。而由於基因工程可能會改變人的同一性，因此，在合理契約論的架構下，社會並沒有義務去提供必要的基因醫療資源以中立化基因差異。然而，本文也強調，這並不表示，社會沒有改善機會不平等之義務。由於社會允許資源不平等以及尊重家庭自主，社會事實上等於選擇了讓「基因組合較差」、「家庭背景較差」者在起跑點上落後的體制。由於這種不公平是社會選擇某種體制所衍生出來的，因此社會有義務補償這些處於競爭劣勢者，以別的方式來降低機會不平等。最後，對於如何補償，本文雖未加以討論，但我們也許可以提出一個猜想來結束本文：由於這些補償可能相當昂貴，因此比較理性的作法，對社會而言，是去選擇落實「中立化基因差異」到一定程度的體制，以避免補償不足。而如果這是理性的，那麼即使這也是社會有義務去選擇的，社會所欠的不是下一代，而是已經存在的成員。

參考書目：

- Aristotle: *Nicomachean Ethics*.
- Buchanan, Allen, Dan Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler: 2000, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald: 2000, *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John: 1971, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John: 1993, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Scanlon, Thomas: 1982, "Contractualism and Utilitarianism" in Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas: 1996, *The Diversity of Objections to Inequality*. The Lindley Lecture, The University of Kansas.
- Scanlon, Thomas: 1998, *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sen, Amartya: 1992, *Inequality Reexamined*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Shei, Ser-Min: 1995, *Reasonable Contractarianism and Socioeconomic Justice*. Ph. D. Dissertation, Columbia University.