

從儒家倫理看克隆人的 正當性問題

張舜清

摘要

本文從儒家倫理的天道基礎和現實基礎兩個角度分析儒家關於克隆人問題的立場與態度。本文認為，論證儒學關於現代生命倫理議題的看法，不應只局限於應用傳統儒學的某種觀點得出某種結論，或樂衷於表面的否定或肯定這樣的判斷。而應該對體現在儒家身上那種對人類生存與命運的強烈憂患意識和人文關懷有一種自覺的體認，這樣才能對儒學關於諸如克隆人這樣的現代生命倫理議題的立場與態度獲得較為全面和深刻的認識。從這樣的觀點出發，本文認為從儒家倫理的天道基礎而言，儒家不會對克隆人的正當性輕率地表示肯定和否定，而是根據具體的情境和目的決定自己的態度，但一般而言，儒家將不會主張克隆人。從儒家倫理的現實基礎來看，儒家對克隆人的態度是鮮明的，那就是認為克隆人缺乏倫理上的正當性，從而反對克隆人。

【關鍵字】 儒家 克隆人 正當性 天道 夫婦之道

張舜清，中南財經政法大學哲學系副教授，中國湖北，郵編：430073。

本文為中南財經政法大學青年資助項目《中國哲學中的生命倫理研究》(項目編號2009013)的階段性研究成果。

《中外醫學哲學》IX:1(2011年)：頁39-54。

© Copyright 2011 by Global Scholarly Publications.

一、導言

相對於當代生命倫理學在某種意義上表現出的幼稚與無聊，范瑞平以一種弘道意識提出“重構主義儒學”(Reconstructionist Confucianism)的主張，來建構當代中國的生命倫理學。表面上看，“重構主義儒學”的主張，是在尋找儒學現代轉換或改造的因數，或者進行現代更新的契機，但實質上蘊含著對傳統與現代之間的緊張關係的深刻思考，關係到我們如何對待那些在我們現實生活中仍然被廣泛實踐著的“傳統”，以及如何開創我們未來的可能生活這些重大的問題。

伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)曾暗示過：人類總是生活在傳統與現代的互動關係中，人類的當下生活與其賴以生存的倫理觀念總是處在傳統與現代的交疊意識中。“當下”相對於“傳統”而言，它是“現代”，相對於未來而言，它是“傳統”。傳統與現代的“視域融合”及其緊張關係就是我們“當下生活”的實質。¹我們既無法割裂傳統與現代之間的聯繫，也不能固執地認為二者可自然融合，人類實際的生活總是會在二者之間找到一個“傳統而現代、現代而傳統”的平衡點。這平衡點既包含了促使傳統觀念現代更新的因數，也包含了我們對未來可能生活的極為審慎的態度。在筆者看來，“重構主義儒學”的主張正是蘊含了這樣的態度。在這種視域中，傳統就是當下生活不可人為主觀剝離的一部分。人類的生活總是建基於這種傳統，並在它的更新基礎上才有可能真正發展出未來的生活模式。傳統對於當下許多人來說，本身就是一種生活信念。重構主義並不是要解構這種傳統信念，而是在面對未來的生活時，在諸如新技術等新情況的挑戰面前，如何使這種信念成為開創未來的一種更為積極的內容。所以“重構主義儒學必須同現實領域直接搭界……以為當今的人倫日用、公共政策和制度改革提供直接的、具體的儒學資源。”²本

(1) 伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》(上海：上海譯文出版社，2004年)，頁392-397。

(2) 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》(北京：北京大學出版社，2010年)，頁2-3。

文的主旨，也是出於這樣一種“重構儒學”的心願，期望借助克隆人這一當代生命倫理議題，引發人們對於傳統儒學義理融入現實問題及其義理新開的可能性和程度給予更多的關注。或者說，我們是在尋求傳統儒學與現代生命技術之間發生“視域融合”的接點，並期望由此可以對傳統儒學作出新的詮釋，從而提升儒學義理在當代生活中的生命力，使這在我們的生活中發揮重大作用的“傳統”，能夠更好地服務於我們當下以及未來的生活。

二、從儒家倫理的天道基礎看克隆人的正當性問題

眾所周知，儒家的思想體系建立在它的天道觀上，推天道以明人道，盡人道以體現天道，這是儒家倫理基本的運思方式和理論特色。天道觀是儒家倫理思想得以展開的大前提，也是儒家倫理判斷的終極根據。這一點正如楊國榮指出“天人關係的界定，是儒家價值體系的邏輯起點。”³因此，從儒學角度思考克隆人的倫理問題，首先應當從儒家的天道觀說起。

在儒家哲學中，天是一個本源性的概念，因而也是儒家生命倫理思想的形而上的根據。儒家究其生命的根源及其相應的倫理關係，總會推極到天，“天地者，生之本也……無天地惡生？”（《荀子·禮論》）“天者，萬物之祖，萬物非天不生。”（《春秋繁露·順命》）天是包括人在內的萬物得以創生的最終根據。在儒家看來，整個宇宙、自然乃至天下萬物都遵循著一種客觀的“生”的法則，天即這種生存法則的創設者，體現為一種普遍的生存意志。儒家把這種具有本源意義的客觀的“生”的法則或生存意志倫理化，故曰“天地之大德曰生”。後世儒者擴前聖之義，不斷發揮“生”這種倫理內涵，從而使“生”在整個儒家思想體系中具有綱領的地位。而所謂天道，實際也就是“生”之道，整個宇宙生命的普遍流行，即這種“生”之道

(3) 楊國榮：《善的歷程——儒家價值體系研究》（上海：上海人民出版社，2006年），頁2。

的體現。故《易經》講“生生之謂易”，“易與天地準，故能彌綸天地之道”（《周易·繫辭上》）。天道就是“生生”之道⁴，所以宋儒才說“天只是以生為道”（《河南程氏遺書》卷二）。

天道規定人道。因此對於儒家而言，天道“生生”的普遍法則從根本上規定了人事行動的方向和人類生存的方式與意義。人只有順天而行，體現“生生”之道的要求，其行為才具有倫理上的正當性，也才可能真正擁有美好的生活。所以《易經》講“順天休命”（《周易·大有》），“休命”即美好的命運，而人只有順天，才能獲得這種美好的命運，實現“生生”之境的追求。順天和“生生”是人的行為準則的一體兩面。順天是指要順應天道“生生”的意志與要求，而“生生”也是指在遵循天道創生規律基礎上實現的“生生”。因此，儒學的這種天道觀，至少為我們的倫理判斷提供了兩條依據或準則：一曰順天，二曰生生。這兩條準則我們必須要互為前提地同時應用而不能抽象地單獨運用，否則就會得出模稜兩可、莫衷一是的結論。例如按照“生生”的原則，如果我們把克隆人看成是創造生命、保護生命的義舉的話，那麼克隆人就具有倫理上的正當性，儒家當然會表示支持。但按照順天原則，如果我們抽象地理解順天的意義，並把克隆人理解為一種違背自然規律的行為，那麼這就是一種違天之舉，儒家亦有可能表示反對。

可見，僅僅依據一種抽象的“生生”原則或順天原則，我們很難準確判斷儒家關於克隆人的立場與態度。如機械地運用“生”的原則，那儒家便沒有什麼科學研究不可以表示支持，因為任何科學研究都可以打著為人類之“生”的旗號進行。機械地運用“順天”原則，特別是把這種順天完全理解為道家意義上的順其自然的話，那麼任何技術研究和應用都當屬禁止之列。可見，抽象機械地應用倫理原則，只能導致范瑞平指出的那樣，我們關於當代生命倫理學問題的

(4) 對於這種“生生”之天道，筆者在拙文〈儒家生命倫理的精神、模式及特性——對易道“生生”的義理解讀〉（見《武漢大學學報人文科學版》，2008年，第3期，頁294-299）一文中，有較為詳細地描述，此處不再贅述。

研究變得幼稚和無聊⁵，既無法真正得出有益於實踐的結論，也無助於傳統哲學義理的現代開新與發展。換句話說，我們在傳統與現代的緊張關係中，仍然難以確立未來生存的方向。

因此，在筆者看來，運用儒學的觀點分析克隆人問題，重要的不在於我們依據儒學的某個觀點得出某種支持或反對的結論，本文也無意作出這樣的判斷，而是期望通過這樣一種視角，對體現在儒家身上那種對人類的生存與命運所持有的強烈而深沉的憂患意識與人文關懷能有更深刻的認識。假如我們只是樂衷於在表面上探討儒家是贊成還是反對的結論，而缺少對儒家身上那種強烈的人文精神的體認，以及自身對未來生活開展應負有的責任感與使命感的話，這種探討就沒有任何價值。所以，筆者認為，要更為清楚地認識到儒家關於克隆人的立場與態度，我們應該對儒家身上體現出的那種對人類生存與命運的憂患意識和人文情懷有一種自覺的體悟與肯定，這樣我們才能更深層次地領悟到儒家倫理的精神，從而更為準確地把握到儒家關於克隆人的立場與態度。如從這種立場出發，我們就不會輕易地因為儒家講“順天”，從而簡單得出儒家限制科學研究的印象，也不會因為儒家對人的特別看重，而迷信人自身的能力。

從這樣的觀點和立場出發，我們或許能夠對儒家關於克隆人問題的看法有更深入的認識。例如，在天人關係上，我們知道儒家的天道雖然為人道規定了方向，但人的積極性和主體性從來沒有在儒家那裏受到忽視，相反，我們可以說儒家更為看重人的主體性和積極性。這在儒家創始人孔子的思想那裏表現得非常明顯，甚至由於孔子“罕言性與天道”，以至於後人對他產生了“見人不見天”的懷疑。從《中庸》的“贊天地之化育”到荀子的“制天命而用之”，對人的能力的肯定和信心，可以說一直是儒學的主流話語。從這樣的觀點出發，我們的確能夠對儒家關於克隆人的態度表達一種更為積極的看法，甚至產生儒家會支持克隆人的想法。但是，我們同時也要

(5) 參范瑞平：〈中美生命倫理學——幼稚與無聊〉，《中外醫學哲學》，2002年，第4卷，第1期，頁1-8。

清楚認識到，儒家講的這種“參贊天地之化育”或“制天命而用之”，從根本上說都是在遵循普遍必然的自然律令基礎上的行為，而非違背這種規律的“任性”行為。在儒家學說中，對自然的“任性”是容易遭受天譴的。因此，我們也不能對人本身過度自信。以下將更為具體地論述儒家這一觀點。

在儒家倫理中，人的確被提高到與天地參的地位，相對於萬物而言，人與天地同列，從而獲得本體的意義。天、地、人三才鼎立，在萬物創生中共同發揮了本體的作用，這在《易經》中被表述為三才之道。⁶而董仲舒說的就更為直接：“何謂本？曰：天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。”（《春秋繁露·立元神》）這種對人類自身力量特別的關注和高度的肯定，源於儒家對天人同性的判斷，源於對人的道德理性這一本質的肯定。人以其道德理性，使人成為天地間唯一可以領悟天道並能幫助天道流行的主體。而天是擁有無限創造力，且始終是剛健有為的，這使儒家對人類自我的創造力也產生了十足的信心，人類只要如天一樣行健不已、自強不息，那麼人類就完全可以根據自己的理性判斷去開創適合自己生活的局面。這樣一來，對於儒家而言，人在天道面前就不再只是被動的體現者、執行者，而成為主動的實踐者、詮釋者。換句話說，天的這種本源地位歸根結底是作為人的生存意志與法則的創設者而得以確立。所以，儒家講順天，不是一種消極意義上的“順”，而是一種積極意義上的“修為”，它總是指向人類的現實生活。也就是說，儒家講的順天，首要的意義不在於我們怎麼順從那種必然，而是我們怎麼在這種必然性的前提下去謀劃人類自己最合宜的生活。人類生活的好壞，責任主體在於人本身，這才是儒家提高人的地位的本意。這也正是人類成己之性、以盡人、盡物之性、贊天地之化育“底氣十足”的根源。

(6) 見《易·繫辭下》：“易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六六者，非它也，三材之道也。”

因此在儒家看來，儘管天在萬物創生方面有一種主宰義，但儒家也並不否認人有一種“開物”的勇氣和能力。當然，這種勇氣和能力歸根結底在於人能認識天道、弘揚天道，也在於人是天道的體現者和實踐者。因此，儒家強調我們要“知天命”。因為唯有“知天命”，才能發揚這種開物的精神，由此才能“制天命而用之”。可見，在儒學義理中，並沒有限制人出於維護人類生存和幸福的目的而進行科學研究的當然因素。從即物窮理到盡性以至於命，這本身也是儒家工夫論的綱領性內容之一。從《莊子·天地》所載子貢質疑漢陰丈人不用桔槔之事，大致也可以獲得這樣的資訊：儒家並不會盲目反對那些可以改善人類生活品質而從事的技術研究，相反還有一種欣賞的態度。假如克隆人研究完全是出於維護或創造人類幸福生活的本意且實際上必將有益於人類生活的話，我們很難認為儒家會反對這種技術的研究與應用。

但問題正是出於這裏，我們是否有足夠的能力使這種技術真正有益於人類的生活？我們是否有足夠的能力可以掌握上天所展示的那種必然並讓它完全聽命於人類？筆者認為，如果僅僅因為儒家對人所擁有的創造力的無限提升、對人的信心十足，就可以借此認為儒家顛覆了天道的根本地位，“見人不見天”甚至“以人代天”，並據此可以斷定儒家會支持克隆人，或至少是克隆人研究的話，就顯得有些武斷和牽強了。

如前所述，儒家對人的信心是來自於天人同性的判斷、來自於人能體天悟道的道德理性，因而人所擁有的無限創造力都是由天所賜予的。在冥冥天意中，人的力量是渺小的。在這種規定的必然性面前，儒家對於人的有限性的認識是相當清晰的。人類作為萬物之靈儘管擁有開創未來的理性能力和道德自覺，但人類永遠無法替代宇宙創生，也不可能真正擁有“改天換地”的能力。人可以“替天行道”，但這種替天行道僅僅是提示我們人有彰顯天地“生意”的責任與使命，去主動維護它、使用它，但絕無可能去左右它。天命之廣大非人力所能認全，“維天之命，於穆不已”（《詩經·頌》）。因此，

在必然性面前，我們對人的能力保持一種樂觀的謹慎、對天意保持一種敬畏之心都是必要的。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。”（《論語·季氏》）“君子大心則敬天而道。”（《荀子·不苟》）敬畏不是出於悲觀的心理，而是出於人類對未知力量的一種審慎看待的態度，也包含著對人過分看重自身力量的一種合理而謹慎的規勸。因此，在整體儒家思想中，人的力量儘管受到特別的重視，但天作為一種必然的象徵，總是處在一種臨在的狀態，它的本根地位從來沒有受到過懷疑。正如杜維明指出“雖然在儒家的象徵主義中，缺乏像作為‘全然他者’ (wholly other) 的概念化的上帝那樣的超越者，但是作為道德創造、生命意義以及終極自我轉化之根源的天道，卻構成貫穿儒家傳統的顯著特徵。”⁷ 也正因为這樣，順天，在儒家那裏，才始終表現為一個終極的倫理觀念，成為人類行為的根本法則。

人的高貴和能力都是天所賜予的，都是在天意範圍內得以確立的。我們絕不應該濫用人的這種高貴和能力。所謂濫用，即對那種我們根本無法準確預知未來的事物擁有一種過度的自信，在我們不能明確我們的行為究竟會給我們的生活帶來怎樣的影響和未來時，就著手實施這種行為。儒家的理性告訴我們，當我們的能力與上天發生一種緊張關係時，我們不妨先弄清楚人類到底可以在天命面前扮演怎麼樣的角，弄清楚我們是否還有必要維護當下的生活，這種生活模式對於維護人類幸福是否還有長遠的合理性。如果我們對於這種涉及人類生存的根本問題還不能給予清晰回答時，那麼對必然性多給予一分敬重是十分應當的。如此，我們方能“順受正命”，否則，“任性”的代價將是慘重的。所以君子知其所為和所不為，在莊嚴的天命面前，能夠領悟到人的存在的有限性，從而保持謙遜謹慎的態度，就是一種有德的表現。“謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。”（《周易·謙卦》）

(7) 杜維明：《東亞價值與多元現代化》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁124。

所以，從儒家倫理的天道基礎來看，儒家在克隆人問題上給我們的最終啟示是：天道“生生”，人道亦此，而順天方能休命。這種綱領既不當然地排斥人類新科技的研究與應用，也不會輕率贊成技術的研究與應用。新技術的研究與應用能否實施，取決於我們對現實生活乃至未來可能生活的幸福狀態及其走向的一種更為謹慎的考量。

三、從儒家倫理的現實基礎看克隆人的正當性問題

儒家的天道觀為其人道確立了依據，也為其人道之展開確立了起點。儒家認為，現實生活的倫理結構和秩序是從個體之“生”開始的，繼而從這種出生方式推演至家庭、國家的倫理結構模式。個體之“生”，具有倫理的意蘊，它並非單純指個體生命的誕生方式，也包括個體生命得以順利成長的基本條件和保障。儒家對人的個體之“生”的倫理思考，就構成了儒學展開的現實基礎。在筆者看來，自然意義上的男女關係，以及由此結成的夫婦之道即為儒家倫理得以展開的現實根源或基礎。在現實層面，儒家一系列的倫理概念和行為原則都由此產生。

為什麼說正常的男女關係或夫婦之道是儒家倫理的現實根源呢？原因即在於儒家倫理的一切方面都是從這點上推廣出去的，所謂“君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。”（《禮記·中庸》）君子之道始於夫婦之道，而說到它的精深廣大，又包括天地宇宙的大道理。所以儒家倫理開端於夫婦之道，而這種夫婦之道又可通過天地之道推演而來。對於儒家而言，任何生命都始自於個體生命，而個體生命又始自於男女結合。而男女在儒家那裏並非只是生殖的符號，男女結合也並非只是單純生物學意義上的媾合，而是一種天道的象徵。因個體出生方式的合法性，個體生命得以維繫和獲得最好保障的方式，以及人之為人的特殊意義、高貴性、尊嚴和社會的認同，都與此緊密相關。

首先，正常的男女關係或夫婦之道是天道的表現，也是個體生命與人類社會得以維繫和保障的根本。天地之道即陰陽之道，所謂“一陰一陽之謂道”（《周易·繫辭傳》）。“陰陽轉易，以成化生”（《周易·繫辭注》）⁸，由陰陽的相互作用，才有了萬物的化生。所以“生生”之道也即此陰陽之道。儒家把陰、陽視為生命創化的兩種基本力量，且是天經地義的兩種力量，它們在人間的表現就是男女的分殊，“乾道成男，坤道成女”，故男女結合成夫婦而孕育生命就表現為一種必然的自然法則，具有自然法上的正義性。這一點西方也有類似的認識和傳統。如查士丁尼(Flavius Justinianus)所說：“由自然法而產生了男女的結合，我們把它叫做婚姻。”⁹對於儒家而言，這種基於天道而成的夫婦之道，是人類生命得以存在和延續最為根本的維繫力量，個體生存以及人類社會的存在只有建構在這種基礎上，才會保持持久的穩定。就個體生命而言，個體生命只有基於這種夫婦之道而生並處在這種基於夫婦之道建立的小共同體——家庭之中，其個體生命才可能獲得最初的且最為可靠的保障。就社會而言，家庭穩定和諧，個體才會精神飽滿，積極向上，才不會成為挑戰社會的力量，社會從而得以穩定和諧。

總之，建基於夫婦之道的人類生存方式是最為合乎天道，因而也是最為恰當的方式。人類社會始之則安，棄之則亂。正是基於這樣的認識，正常的男女關係或夫婦之道才成為整體儒家倫理得以建立的現實基礎。所以《易經》言：“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。”（《周易·序卦傳》）也正因為儒家如此看重男女關係對於人類生存的作用，所以發展出一整套繁瑣的夫婦結合的儀式以示隆重和保障，並多方歌頌夫婦相合於人生幸福的重要意義。

(8) 李學勤：《十三經注疏·周易正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁271。

(9) 查士丁尼(Flavius Justinianus)著，張企泰譯：《法學總論》（北京：商務印書館，1993年），頁6。

因此，基於男女關係而形成的夫婦之道就具有多重的內容和含義：這是一種正常的人的生命得以產生的方式，是最為合乎天地之道和人類本性需求的生命創化法則；是個體幸福生活能夠建立的良好開端，沒有男女之情、夫婦之合的人生是悲慘的；國家不重夫婦之義也將是禍亂的根源。“婚禮者，將合二姓之為，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。”（《禮記·婚義》）“天下之本在國；國之本在家；家之本在身。”（《孟子·離婁上》）家是個體人生情感的發源地和歸宿地，是我們安頓心靈的大地場所。“以家為本”作為人生之始並非儒家純粹的一種對自然男女關係的事實判斷，而是體現了儒家對人類生存方式終極關懷的深刻洞見。此正如杜維明所說“我們認為，即使從一個多元現代社會的視角來看，儒家對家庭的理解，並非一種有關人際關聯的浪漫或多愁善感的斷言，而是對永恆的人類處境的極為重要的睿識與洞見，充滿著深遠的倫理與宗教蘊含。事實上，我們更認為，正如儒者們所理解的，對於我們今天的世界，家庭具有更大的有效性。”¹⁰

因此，我們從這種角度來考察克隆人問題，儒家當然不會認同克隆人這種無性生殖的“造人”方式。這既不合乎陰陽化生的天地之道，也不利於個體人生的幸福和家國的穩定。所以，如果僅從抽象的“生生”或“順天”原則，我們還不能斷定儒家關於克隆人問題的立場與態度的話，那麼，到這裏答案就已經較為明顯了。

其次，夫婦之道不僅是家國倫理秩序展開的基礎，它也是個體人格得以構成的重要一環。儒家看來人的出生方式具有天道的規定性。一個人只有基於夫婦之道而生，他作為現實生活中的一員，其存在才具有當然的合法性，他才會有的一種可以通過反求自身而獲得的天賦尊嚴感與生活的充實感。是所謂“萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。”（《孟子·盡心上》）我們是秉承天地之道、父母所生，因而可以光明正大、堂而皇之地生存在這個世界上，而不是缺

(10) 杜維明：《東亞價值與多元現代化》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁198。

乏這種明確關係的野種。或者說，至少在傳統語境中，由父母所生養本身就是一種人格的象徵。缺乏這種事實，則會成為一種人格容易受到攻擊的缺陷。從這個意義上說，克隆人這種以無性生殖方式出生的人，本身就缺乏這種自然合理性的辯護。

不過，如果單純從人的出生方式來理解儒家的尊嚴觀未免有失偏頗。因為儒家認為個體尊嚴擁有與否，既在於他的出生方式，更在於其日後修身的成果。而且個體日後所取得的成就，特別是在道德上取得的成就更有決定性的意義。也就是說，對於儒家而言，一個人最重要的尊嚴不在於由他出生的自然狀況或其意志不能決定的內容，如高矮胖瘦、富貴貧賤、缺爹少娘等，都無法根本地決定一個人的“修身”成就，因此不能根本決定我們是否有尊嚴。決定我們尊嚴的，在於我們求仁踐道的結果和程度，是故“自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。”（《禮記·大學》）

儒家所特別看重的這種尊嚴，與我們今天通常所說的社會尊嚴即“與個人建立了社會關係的他人、群體和社會對個人給予的價值承認和尊重，並由此形成的個人在人們心目中那種令人尊敬、敬畏的地位和身份”¹¹，以及西方所謂“人的普遍尊嚴”，既有聯繫又有區別。儒家的尊嚴觀主要由這兩部分構成：一部分是基於人先天具有的價值規定性而有的尊嚴。這對儒家而言具有根本的意義。每個人都具有天賦德性的道德主體，具有人之為人的倫理特性，這種天賦德性是我們進行自我確證和存在意義的基礎。我們只有充分認識到它並小心呵護培養它，我們才能真正確立自己作為一個人的意義，確證自身存在的價值。由此才能真正養成自我的人格，並由此產生個體存在的尊嚴感。這種尊嚴完全在於主體自我的精神自覺和道德反思，它內化成我們內在的品格而不依外界環境改變而改變。可以說是完全不依賴他人而存在的，由我們內心自我守護的，是基於對天道和生活的理解而產生的尊嚴感。這種尊嚴一旦形成，外力是無

(11) 韓躍紅、孫書行：〈人的尊嚴和生命的尊嚴釋義〉，《哲學研究》，2006年，第3期，頁63-67。

法剝奪的，因此儒家講“君子義以為質”，“君子固窮，小人窮斯濫矣”（《論語·衛靈公》）。這種尊嚴類似於西方所謂“人的普遍尊嚴”，但又有所不同。儒家所說的尊嚴雖然是天賦的，但必須通過我們後天的努力修為才能彰顯出來。換句話說，這種尊嚴具有天賦的基礎，但必須通過個體後天的培養才能真正體現為一個人的尊嚴。因此對於儒家而言，討論一個沒有明確自我意識的個體如孩童的尊嚴是沒有意義的，筆者稱這種尊嚴為“內在的尊嚴”。另一部分的尊嚴，即為社會評價而產生的尊嚴，相當於我們上面提到的“社會尊嚴”。由上所述，社會尊嚴會對個人生活構成重要影響，但由於“內在尊嚴”的“先在性”和“主體性”，它並不會構成對個體人格的養成決定性的內容，因此不會根本破壞個人生活意義的完整性。

因此，立足於克隆人“無性生殖”這種出生方式來考察克隆人的倫理問題，需要對儒家這種尊嚴觀有一個較為全面的認識。由此觀之，儒家之所以反對克隆人，並不是因為克隆人的出生方式是被決定的原因，而是這種出生方式破壞了克隆人擁有儒家意義上內在尊嚴的基礎。它使克隆人的修身失去了自然的合法性，使克隆人成為人世間的一個茫然個體，從而嚴重影響到克隆人身心和諧地健康成長。

而且對於儒家而言，無論是一個人的內在尊嚴，還是社會尊嚴，都與人在基於夫婦之道而產生的倫理關係中的角色定位有直接聯繫。人從來不是一個孤立的、具有天賦權利的個體存在，而首先表現為一種關聯式、角色型的存在，這才是人之為人的本質存在。人的意義與尊嚴恰恰存在於這種關係角色之中。也就是說，一個人是否有尊嚴，首先和他作為一種關係角色是否正當有直接關係。由此，儒家發展出“正名”的思想，即個人生命意義的展開，以及人事行動的正當性，都由這種關係角色的正當性來決定。而這種關係角色的正當性，恰恰又存在於基於自然法則而生成的家庭關係中。有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣。與這種倫理格局和序列相應，人作為其中的一個角色也具有天定的義務與責任。這種責任和義務不

是單向的，而是雙向的，對於其義務物件來說，它又表現為一種權利。如父對子有慈的義務，因而擁有要求子孝的權利。子對父有孝的義務，因而擁有要求父慈的權利。君對臣有以禮相待的義務，因而擁有要求臣對君盡忠的權利。在這裏，倫理的關係表現出一種法的性質。而維持這種“倫理法”，就必須“正名”，即讓人們對自己的關係角色的職責有充分的自覺，如此才能發揮人的主體作用，從而大家各安其位，家庭社會才得以安泰祥和。是所謂“君君、臣臣、父父、子子”（《論語·顏淵》），“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。”（《論語·子路》）也正因為如此，君子“素其位而行”（《禮記·中庸》）才成為一項倫理指令，成為君子應當遵循的準則。而要“素其位元而行”，自然需要我們對自我的存在和關係角色能夠進行明晰的定位，而他人對自我的認同與評價，也無法完全脫離這種關係角色的明朗化。

可見，在儒家那裏，夫、婦、父、子、君、臣等概念並非只是為了區分不同的關係而設定的概念，它本身就代表著一種地位、尊嚴、職責和權利，體現著維繫人類生存的應然秩序。因此，對於儒家而言，凡是破壞這種“名”的事情，自然都是不可取的行為。如果從這個角度來看，克隆人由於對現行人倫秩序構成了極大衝擊，且絲毫不利於克隆人內在尊嚴和社會尊嚴的培養與獲得，因此，筆者的結論是，儒家當然不會認為克隆人具有倫理上的正當性。

四、小結

真正的儒家，是對人類的生存始終懷有強烈責任意識的實踐者。面對克隆人這樣涉及到對人類當下乃至未來生活可能產生重大影響的問題，儒家不會輕率表達他們的態度，而會充分利用他們的道德理性和對生活意義的直覺體悟，依據他們的天道觀根據具體的情境和目的謹慎地作出判斷。但在現實的層面，由於克隆人對儒家認可的現行倫理秩序構成了巨大挑戰，且人類對應付這種挑戰還未

做好充分的準備時，儒家不會在現階段不會表示對克隆人的支持。對於儒家而言，“儒家傳統的根本關懷就是學習成為人。關鍵不在於那與自然和天道相反的人，而是尋求與自然和諧以及與天道相感應的人。”¹²

(12) 杜維明：《東亞價值與多元現代化》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁120。

參考文獻

- 加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，2004年。
- 李學勤：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 杜維明：《東亞價值與多元現代化》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 查士丁尼(Flavius Justinianus)著，張企泰譯：《法學總論》，北京：商務印書館，1993年。
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 楊國榮：《善的歷程——儒家價值體系研究》，上海：上海人民出版社，2006年。
- 董仲舒：《春秋繁露》，濟南：山東友誼出版社，2001年。
- 韓躍紅、孫書行：〈人的尊嚴和生命的尊嚴釋義〉，《哲學研究》，2006年，第3期，頁63-67。