

“禮”而非“理”¹—— 為何應以儒家視角看待 胚胎幹細胞研究問題

尹 潔

摘要

現代醫學中的胚胎幹細胞研究引發極具爭議性的倫理問題。西方社會本著崇尚理性的精神，探討胚胎幹細胞研究多從合法性和合理性的角度出發。至於中國文化，理性不是唯一的工具，甚至從來不曾用於制定規範的基準線。如儒家對於倫理學問題，便主張採取以仁為本、以禮為綱的態度。本文試圖以胚胎幹細胞之問題為例，分析並論證這種觀點，即儒家視角可能是我們看待倫理學問題另一較為有效之方法。儒家“禮”的觀念既是個人修為的標準、社會習俗和輿論的指引，也是立法的基礎，並且是倫理與律法相協調之根本。在當代社會科技飛速發展的形勢下，儒家傳統觀念仍因其關涉人之根本問題的本質而擁有強大的生命力。

尹 潔，美國紐約州立大學奧爾巴尼分校哲學系博士生，美國紐約，郵編：12222。

《中外醫學哲學》IX:2 (2011年)：頁 11-26。

© Copyright 2011 by Global Scholarly Publications.

(1) 筆者用的“理”專指“理性”之“理”，而非宋明理學中“理一分殊”之“理”，而在本文的論證中，“理”其實更狹義地特指“工具理性”。

【關鍵字】禮 理性 胚胎幹細胞 生命倫理學

一、胚胎幹細胞研究內容回顧

人類進入 21 世紀，生物學上的最大進展莫過於從宏觀的生物學研究轉向了微觀的分子生物學研究。這意味著我們對於生物界的理解進入了新領域。幾乎世界上所有大學和專業研究院的實驗室都以分子生物學技術作為其研究所必需的工具。而分子生物學領域的核心便是基因研究。

沃森(James D. Watson)和克里克(Francis H.C. Crick)關於 DNA 雙螺旋結構的重大發現使得專業人士的注意力轉向了基因研究。基因是我們與生俱來的“說明書”，有了它，我們可以知道疾病的來源和走向。更重要的是，當我們對基因的了解達到一定程度的時候，我們就可以利用它來為診療疾病而服務。胚胎幹細胞的誘惑之處在於其在未分化時期具有發育成各種體細胞的潛能。一旦在技術上可以做到使胚胎幹細胞發育成正常的與患者相容的體細胞，某些疾病如帕金森病和糖尿病等就有治癒的可能。譬如我們可以拿由胚胎幹細胞培育出來的正常腦細胞去替換那些已被損壞而無法復原的腦細胞，從而治癒帕金森病。同樣道理，像骨質疏鬆、癌症、心臟疾患等等也可以通過同樣方式被治癒。

以上簡單的介紹也許會給人這種印象：既然胚胎幹細胞的醫療前景如此好，為甚麼不大力發展呢？這裏有一難以克服的技術性問題以及由此引發的倫理學問題，即，在人工促成相應的體細胞生成的同時，胚胎必須犧牲。也就是說，利用胚胎意味著胚胎永遠無法發育成人類個體，這便引起了倫理學困難。“殺”還是“不殺”，這是個問題。² 利用胚胎意味著消除了一個由胚胎發育成人類個體的可能性；不利用胚胎，意味著大部分以不可逆病變為主導的疾病將會失去治癒的機會。

(2) “殺”與“不殺”是修辭手法，並無任何冒犯之意。

二、西方倫理學中“理”的探討進路

以上的陳述在某種程度上顯示了問題的複雜性，但是，西方知識界對於這個問題的探討存有一定理路，亦即，探討胚胎幹細胞研究是否應該進行的關鍵在於，我們必須首先確認胚胎的道德價值。這是因為探討毀滅 X 是否合理的關鍵在於確認 X 本身是否具有應有的道德地位(moral status)。

不妨思考一下，西方法律為甚麼視殺人為嚴重罪行，行兇者必須予以嚴厲的道德譴責呢？一個通俗回答是：因為每個人的生命都是不可被侵犯的。但這答案無疑反映了循環論證之邏輯謬誤——殺一個人是不合法的因為每個人的生命權都受法律保護（是合法的）。³ 上述問題從法律角度回答，卻陷入了循環論證，是因為就這一條款而言，法律的制定預設了基本的道德觀點，即法律準則是由道德觀點為出發點的，道德觀點邏輯先於法律準則。因此，為了尋求更理想的答案，我們有需要從道德觀點出發。西方傳統的黃金原則(Golden Rule)，或康德(Immanuel Kant)的絕對命令(Categorical Imperative)，都可以是比較合理的答案。⁴ 黃金原則告誡人們不要對別人做那些他們自己也不希望別人對他們做的事情。所以殺人是對的，因為沒有人自己希望被別人殺掉。康德的絕對命令是更為複雜而抽象的觀點；簡單而言，當一個行為不能通過絕對命令程式的檢驗，它就是不道德的。我在這裏略去關於這個程式的論證，但在此應用這一倫理原則的結果無異，殺人這一行為同樣不能通過絕對命令程式的檢驗，因而殺人的行為是不道德的。不論是黃金原則、絕對命令還是其他西方傳統觀點，其要義在於承認人的道德地位(moral status)。因為人是有道德地位的，所以殺人就是毀滅了具有道德地位的存在，

(3) 這個回答的形式是： $\sim p$ 是不正當的，因為 p 是正當的。很明顯，這（從論證結構上來說）是個循環論證，或者（單從邏輯形式上來說）是同義反覆。

(4) 另外一個觀點是聖經傳統，即上帝認為人是上帝的子民，是唯一的神聖生物，因此殺人是合上帝之法的，這也是很多人反對墮胎的理據。也有現代西方學者提出不能殺人的原因在於毀滅人的生命意味著扼殺一個人的未來，而人的未來是不可被侵犯的。

因此是不道德的。不過，這個回答很容易再次成為循環論證，除非我們能夠解釋甚麼叫“道德地位”。

說一個人(或者每個人)有“道德地位”是甚麼意思？或者說，甚麼是有“道德地位”的標準呢？“道德”二字容易導致問題含混不清，這是因為說某人具有“道德地位”的時候，人們很容易聯想到很高的標準，即混淆“具有道德地位”(to have moral status)與“道德的”(being moral)二者。試想，聖人有道德地位嗎？當然有。那麼，縱火犯呢？精神病患者呢？陷入深度昏迷的人呢？

如果以西方對“道德地位”的理解，這些問題的答案都是肯定的。因為他們眼中，要判斷個體是否具有“道德地位”，並不需要該個體施以道德行為或者稱得上“道德”。即是說，一個人有“道德地位”並不一定意味著他是有“道德的”，它們是兩個截然不同的問題。西方學者對如何定義“道德地位”儘管存在一定分歧，但概括來說，都認為凡有理性(reason)、道德自主性(moral agency)或自身利益(interest)的人，均具有“道德地位”。

西方學者引入“道德地位”這概念的理由在於，他們認為一旦澄清胚胎的“道德地位”，就可以藉此判斷毀滅它到底是對還是錯。我這裏以美國生物倫理學專家斯坦博克(Bonnie Steinbock)的觀點為例分析。斯坦博克認為，理性和道德自主性的標準設定太高，因此她支持“自身利益”說。由於X的道德地位取決於X是否有其自身的利益，那麼只要看胚胎本身有否屬於自身的利益即可。因此問題又轉向了考慮甚麼才算是自身利益，以及胚胎是否具有這樣的自身利益。斯坦博克認為，X能感知和有各種慾望才是其具有自身利益的指徵。於是問題又由道德問題還原到生物問題⁵，即胚胎是否具有感知系統和神經系統。⁶科學研究給出的答案總體上來說是否定的，因為作為胚胎幹細胞用途而被犧牲的胚胎事實上並不具有發育完全的

(5) 有趣的是，這一理路與西方在考慮心靈問題上的理路有異曲同工之處，即將高階屬性(higher-level property)還原到低階屬性(lower-level property)。

(6) Steinbock, Bonnie, "The Science, Policy, and Ethics of Stem Cell Research," *Reproductive BioMedicine Online* 14 Supp. 1 (2007): 130-136. EBSCOhostII. Web.

中樞神經系統、周圍神經系統以及神經末梢。基於上述科學理由，支持胚胎幹細胞研究以及認為胚胎幹細胞研究至少不比墮胎更為不人道的西方學者均認為，胚胎幹細胞研究道德上是可以接受的；胚胎儘管作為人身體甚至情感的附屬物而具有一定道德地位，也並不具有完全的道德價值。再者，康德主張的對於人性的“尊重”，與我們必須給予胚胎的“尊重”，也並不完全吻合。⁷

縱觀西方當代主流生物倫理學的觀點，我認為可以看出西方社會在其傳統文化影響下看待生物倫理學問題的理路。也就是說，西方的文化傳統對於當代西方社會的主流生物倫理學觀點有著非常深的影響，而這一影響可從其思考生物倫理學問題的理路（方法論）上彰顯出來。

西方的文化傳統對於其整個知識界以及社會實踐的影響非常明顯，最為明顯的領域莫過於司法領域。如果說古希臘文明是西方文明的源頭，那麼法律庭辯就是古希臘哲學論辯精神最為忠實的體現。以美國為例，任何一個生物倫理學政策的制定都要經過長期的辯論戰。要想贏得辯論，有幾個關鍵因素必須把握，一是遵循邏輯規律，二是尊重經驗事實，三是每次論辯都要與對手站在同一起始點上。第一點很容易理解，因為不管是東方還是西方都承認邏輯規律，一旦違反了邏輯規律，整個論證就被拒斥了。⁸第二點本質上是常識觀點，即證據必須是可被經驗證實的。第三點是一個隱性的論證前提，因為一旦雙方的起始點不同，不管怎麼樣都很難在最後誰勝誰負上達成共識，這是因為起始點不同決定了評價標準的模糊化；一旦沒有統一的評價標準，就很難分清孰是孰非。

(7) 我贊同斯坦博克(Bonnie Steinbock)這一觀點，即認為康德(Immanuel Kant)所主張的對於人性的尊重和我們需要給予胚胎的尊重並不是同一態度。但我的理由不同於斯坦博克，她的側重點在於“尊重”對象的不同決定了“尊重”內容甚至本質上的不同，我則更傾向認為康德的“尊重”由於有基本的道德形而上學預設而只適用於實踐理性的個體，其“尊重”在適用對象上因而具有很強的排他性。但這些並不是本文意圖論證的重點。

(8) 當然如果出現邏輯悖論的話，情形會變得更複雜，結果不會是簡單的對或錯。

筆者做如此分析，是要說明當代西方社會評價一個生物倫理學主張的標準究竟是甚麼，因為評價標準決定了他們思考這些問題的方法論，而方法論的不同很大程度上影響了問題的看待方式和結果。對照以上就西方庭辯精神的分析和我在本文第二部分就西方對於胚胎幹細胞研究的論證分析來看，我們可以看到，在思考應否支持胚胎幹細胞研究這一議題上，西方知識界仍然遵循了“理性”的規律，即所有的分析和論證都基於理性和事實⁹，而其方法的實質，在我看來，是一種還原主義，即將價值問題（胚胎幹細胞研究是否道德）還原為事實問題（胚胎是否具有神經感知系統）。誠然，這不失為一種頗為機智的論證方法，但正如休謨(David Hume)的“是一應該問題”(is-ought problem)所揭示一樣，事實判斷本質上並不必然產生價值判斷；反過來，價值判斷也不能完全被降解成事實判斷。¹⁰

也就是說，即使用作胚胎幹細胞研究的胚胎本身並未發育到具有神經感知系統的地步，也未必意味著犧牲胚胎是可以接受的（因為胚胎的道德地位不能完全由其生物特性來決定）。因此，筆者認為，由“理性”原則主導的有關支持胚胎幹細胞研究之道德論證，未能令人滿意。

三、儒家倫理學中“禮”的探討進路

1. 儒家傳統作為一種道德實踐

中國文化傳統並不著重以理性或邏輯作為價值判斷之標準，因此其思考倫理問題的進路也不同于西方。不過，必須說明的是，儒

(9) “事實”本身是哲學上一個很有爭議性的概念，我在此將其限指經驗事實，即那些能被經驗發現並證成(justify)的事態(state of affair)。經驗事實的合法性也是基於理性標準的確認，即理性認為可藉經驗證成之事實一般而言是可靠的論證材料。

(10) 另外，遵循類似的邏輯，當代科學哲學和心靈哲學都有“反還原主義”(antireductionism)的思潮。福多爾(Jerry A. Fodor)亦反對特殊科學的概念可以完全降解還原為一般理論中的概念，參氏著“Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis),” *Synthese* 28.2 (1974): 97-115。語言哲學中也有類似的反還原主義，例如，亨普爾(Carl G. Hempel)指出並不是所有邏輯實證主義者聲稱有意義的語句都可以被還原成觀察句，其中必然有一些剩餘意義(surplus meaning)的損失。

家文化傳統並不完全排除邏輯作為思考工具，這一點在名家那裏已經體現得很明顯。筆者強調的是，儒家的文化傳統從來不以理性（或狹義而言，邏輯）作為唯一的評價標準和探索進路，尤其當涉及到倫理價值之判斷。

首先，儒家所採用的語言和概念（即其有關價值判斷的語彙）與西方倫理學語彙有著根本不同，或者說，存在不可通約性（*incommensurability*）。¹¹ 西方沒有任何一個語詞可以準確傳達“仁”或者“禮”的意思。究其原因，有人說是因為文化傳統影響了日常生活和理論進化中的語彙，也有人說是語彙影響了人們的思維方式和實踐方式從而形成了相應氣質的文化。糾結於這個問題的答案也許是徒勞，因為會陷入“雞生蛋，蛋生雞”的窠臼。這裏問題的關鍵不在於確定孰先孰後，而在於明白倫理語彙和道德實踐生活之間的交互作用。換句話說，一種特定的倫理生活傳統與這種傳統所有的倫理語彙是互相依存的。

藉此筆者想傳達的觀點是，由於語彙與實踐的這種交互關係，以及儒家傳統本質上是一種特定模式的倫理態度和倫理實踐，我們藉著對儒家觀點的理解和分析，也就是對以儒家特定語彙所表達的倫理命題的理解和分析，應能揭示儒家生命力的根本原因，即儒家傳統所倡導的不僅是值得思考的理論性命題，更是一種經得住考驗的道德實踐。而道德實踐的生命力，不應僅源自其合乎理性的屬性，而亦應源自一種最契合人類生活的特性。

2. 儒家“禮”的觀念和實踐

“禮”在儒家傳統中是一個內容非常豐富的概念。關於“禮”的記載尤以《論語》為甚，這些記載涉及了“禮”的各個方面，且細節繁多。有時這些記載看上去甚至過於瑣碎，以致很多持西方倫理學觀點的

(11) 這一說法來自麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)。參其 *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd Ed. (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007) 8.

人根深蒂固地認定中國沒有真正的倫理學，認為《論語》的大部分篇章似乎都不是論證，而至多只是道德訓誡。

然而，這一觀點在筆者看來是一種偏見。這種偏見起因於論者僅以合理性作為界定倫理學的標準。毋庸贅言，倫理學應當首先是一種道德實踐或生活，而不是一種理論。因此，生物倫理學作為本世紀人類最關切的議題，也應當看成一種實踐而不是一種理論。筆者希望以“禮”的分析為例，折射出儒家傳統作為一種道德實踐的生命力，並藉此提示其作為考慮當代生物倫理學問題的重要資源。

(1) “禮”作為個人修為的指引

孟懿子問孝，子曰：“無違。”樊遲禦，子告之曰：“孟孫問孝於我，我對曰：‘無違。’”樊遲曰：“何謂也？”子曰：“生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。”（《論語·為政》）

這段話涉及儒家傳統另外一個重要概念——“孝”。“孝”在儒家傳統中，是為人的基本準則；“孝”是君子為人的基本要求。孔子在這段話中與兩個人對話，第一個是孟懿子，第二個是樊遲。都是談及孝道，但孔子告訴兩個人的話乍一看似乎有所不同。孟懿子之父僖子是孔子早年的學生，孔子深知僖子賢而好禮，是個值得順從的好父親，因此告訴孟懿子所謂“孝”就是不要違背父親的旨意；而事實上並非所有的父親都如同僖子般賢德，因此孔子給樊遲的回答才是一個更為普適性的“孝”的說明，即“孝”就是要凡事以“禮”待父母。以“禮”待父母並不意味著凡事順從父母，而是，當父母本身賢而好禮的時候，一個人順從父母與其凡事以“禮”待父母就完全一致了。因此，“孝”在儒家傳統中，作為個人修為的指引，是以“禮”為綱的，這麼一來，“禮”才是個人修為的應有之義。

但須注意的是，孔子主張的“禮”不是一種外在的禮節，而首先是一種內心的真情實感，即必須是以“仁”為本的禮。子曰：“仁而不仁，如禮何？仁而不仁，如樂何？”（《論語·八佾》）這段話

的要義在於說明“禮”不是僅有外部的體現，即不僅是作為禮節儀式和人的行為規範而出現的，而是必須以內心的“仁”為其核心。沒有“仁”作基礎，人即使做到了與“禮”一致的行為，這些行為也是無意義的。“仁”作為一種人與人之間的真情實感，需要有一種外化的表現，那便是“禮”。但如果人心連此番情意都沒有，那麼“禮”便無意義了。

(2) “禮”作為社會規範

有子曰：“禮之用和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。”
(《論語·學而》)

這段話實際上包含三個重要的概念，一是“禮”，二是“和”，三是“行”。這段話首先闡述了“禮”的用途和意義，即“禮”能夠促進人們彼此的和睦相處。具體而言，就是“禮”的應用要義在於其必須貫徹於人們的“行”，即實踐。所以如果只是為了製造一團和氣的氣氛而保持一個和氣的狀態，是沒有意義的，這就是“有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也”所要表達的意思。因此，“禮”實際上是一個促進社會“和”之狀態的規範和指引，而“行”是這個規範所必須適用的對象領域；也就是說，“禮”是用來規範“行”的。套用康德的模式，可以說，沒有“行”的“禮”則空，沒有“禮”的“行”則盲¹²。

錢穆先生對此段的解讀則更側重分析“禮”與“和”的關係：

“本章大義，言禮必和順於人心，當使人由之而皆安，既非情所不堪，亦非力所難免，斯為可貴。若強立一禮，

(12) 康德的原話是“沒有直觀的概念則空，沒有概念的直觀則盲”(筆者的翻譯)，參 Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) 110.

終不能和，又何得行？故禮非嚴束以強人，必於禮得和……”¹³

依筆者理解，錢穆先生認為既然“禮”的目的在於“和”，就不應該強行設定各種具體的“禮”來約束人，這樣只會適得其反，不能達到“和”之目的。因此，“禮”必須“和順於人心”，“使人由之而皆安”，即“禮”應當與人的內心感受一致，當使人心安而不是勉強。這就要求“禮”必須不是一種外在的約束，而是人對於自己心甘情願的約束。諸如律法、條例、規範等由公共機構甚至是權威機構制定的，都是外在的約束；而儒家強調的“禮”是必須與人內心和諧順應的。這不意味著支持隨心所欲，而是支持一種自主的道德約束¹⁴。由於這種約束是由內而外的，所以“和”首先是作為約束主體自身內心的一致性（即“和”作為人的內心一致）而體現出來的；其次才是人與人之間的“和”，這是因為當個人能夠自覺自願地以“禮”約束自己的時候，人們自然而然地能夠進入彼此之間的“和”的狀態。因此，在這個意義上，“禮”最終能夠以社會規範的面目呈現，使得人人遵從“禮”，自覺自願地按照“禮”的標準來塑造自己¹⁵。

3. “禮”與胚胎幹細胞研究問題

如前所述，西方知識界在看待胚胎幹細胞研究道德與否的問題上，整個思考進路是以“理性”為指導的。在筆者看來，這一傾向並非特例，而只不過是他們長久以來文化傳統模式下的具體化表現之

(13) 參錢穆：《論語新解》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁20-22。

(14) 在某種程度上，筆者認為康德關於道德自律即是自主的觀點與儒家關於“禮”的觀點有著親緣性。以下這三部書：Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*, Trans and Ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 中的“Groundwork of the Metaphysics of Morals”和“Critique of Practical Reason”以及 Kant, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. Trans. Allen Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 中的“Religion within the Boundaries of Mere Reason”，如果能夠看作一個體系，那麼康德的實踐哲學與儒家道德生活觀點的親緣性更為明顯，但這不是本文所能處理的課題。

(15) 參《論語·為政篇》：“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。’”

一。本文著重論證的觀點是，以儒家傳統模式下的觀點看待該問題更為妥當，在方法論上儒家觀點更適合處理生物倫理學問題。

由此，對應上述“禮”這一概念的分析，此部分筆者闡述“禮”這一最為基本的儒家傳統概念如何應用於胚胎幹細胞的研究。

(1) 個人情感和實踐上對胚胎作為非完全人類生命的尊重

子曰：“君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！”

(《論語·雍也》)

首先需要肯定的是，西方知識界認為我們應先思考胚胎的道德位置之論斷是合理的。這其實也是一切文化傳統思考這個問題必須經過的步驟，這是因為，在決定“為了利用一個事物而毀滅它是否道德”之前，必須確定這個事物的道德位置，否則就是無理據的。¹⁶ 儒家傳統文本對於倫理問題的思考雖然不以西方慣常的論證形式出現，但這不等說儒家觀點是不考慮合理性的。相反，儒家文本對於倫理學問題的解讀正是情理兼顧，既合情又合理，情與理得以相互協調。

西方學者根據實驗科學的證據指出，由於用作幹細胞研究的胚胎並未發育到具有完備中樞神經系統和四周神經末梢的階段，它並沒有對“痛”的感知、沒有趨樂避苦的傾向，因而不算是法律和道德意義上的“人”，也不算是康德筆下的道德主體，所以，儘管胚胎是人的一部分衍生物、具有成為人之潛能性，我們需要給予其尊重，這種尊重亦無需等同於我們通常意義上給予一個人的尊重。

無可否認，西方學者上述論證相當合乎理性，但不妨思考一下，難道衡量倫理問題的標準就只是合理性嗎？

筆者認為不盡然。正如前面所述，倫理學首先是實踐，而不是理論；這一點決定了我們考量生物倫理學問題的出發點不應當是理性，而是促成道德實踐之“道德情感”。生物倫理學課題之重要性

(16) 儘管筆者反對將合理性作為考慮生物倫理學問題的唯一向度，但筆者並不反對在一定程度上將合理性納入考量。

正在於它關乎我們人類的道德實踐。有一點需要注意的是，道德實踐之所以是一種特殊的人類實踐，原因是道德實踐預設了人類的情感關涉，其它則不然。例如棋藝，棋藝也是一種人類實踐，卻並不關乎情感，因為棋藝的關鍵在於遵守該實踐的規則，以及在遵守規則的前提下逐漸發展自身的特殊技巧，也就是說，棋藝技巧的日臻完善便是棋藝活動之實踐目的。相比之下，道德實踐不關心任何技巧的日益提高或任何功利性的實際結果。所有為了非倫理本身的目的而施行的道德實踐都是虛偽的，這一點東、西方文化都一致承認。¹⁷因此，生物倫理學實踐作為當代的倫理實踐，也必須以情感關涉作為出發點，否則我們就陷入了功利主義的陷阱中，即認為只要能產生最大多數人的利益就是好的倫理實踐。這樣必會導致以下荒謬結論——既然胚胎幹細胞研究有實用前景，犧牲掉還未發育成人形的胚胎並不算甚麼。

儒家考量倫理行為的標準不單單是理性，而是“仁”與“禮”。正如上面所述，“仁”為本，“禮”為綱。首先我們要懷著“仁”的心來看待問題。就胚胎幹細胞研究而言，胚胎對於我們而言不是桌子椅子或是一塊岩石，也不是我們鍾情的某張唱片或某本書，而是一個未完全的生命。不管它將來能否成為一個完整的健康生命，從宏觀來說它始終是我們人類生命繁衍進程中一個必要的步驟，從個體角度來說它亦是每一位母親必須經歷受孕、懷孕等一系列生理心理過程才能得到的結果。如果一個人因為理性上覺得胚胎不是完整個人便不產生一點情感關涉的話，很難想像這個人還會對甚麼倫理問題產生關切態度。試想，一位經歷了受孕懷孕的母親有可能為中途突然死亡的胚胎而無動於衷嗎？難道她會因為胚胎沒有痛苦就毫不痛心？我們能不能簡單地認為，一個為了救助別人的受孕母親¹⁸，當她因為胚胎被拿去做科學實驗而傷心難過時，是不理性的表現嗎？

(17) 康德之完全出自義務的道德動機才稱得上道德的論斷以及儒家對於由“仁”出發而為的“禮”的讚許，都是這一觀點的體現。

(18) 甚至，就算有些代孕母親的出發點不是救助別人而是賺錢謀生，也不代表可以不理會她們自然的情感反應。

應該指出的是，人類的倫理實踐是非常複雜的過程，它捲入了太多的人類情感和希望，因此不能是否合乎理性一概論之。理性不僅抹殺了情感維度，也抹殺了個體性，這是因為每個人的感受、情感和希望都不盡相同，無法一概論之。每一個道德情境本身也有其獨特的內容，而特殊的道德情境也決定了“禮”本身是需要不斷變通的，而儒家傳統倡導的“禮”正是因時而變的。人類之所以關心道德，本基於其向善之心，這一點只有當一個人懷有“仁”心並且在道德實踐中處處以“禮”約束自己才能達到。“禮”是外顯的、自內而外的道德規範，故而其性質和力量決然不同於由外部施於人的律法。

因此，“禮”首先作為個體自身的道德約束而被體現。在胚胎幹細胞研究這一問題上，個體對於胚胎作為非完全人類生命的尊重與情感，是個人倫理情感的自然體現。這一點不可能通過理性的協商以及嚴格律法的貫徹而實現，因為每個人的倫理情感都是由“仁”心而生，也就決定了每個人的倫理實踐也都是首先由“禮”所規範。在不同的社會情境下，由於“禮”的變通性，個體約束自己的“禮”也將變化，因而沒有一個亙古不變的“禮”是放之四海而皆準的，這也是我們很難就“禮”的外延給出精確描述的原因。然而，“禮”並不因此而失去其價值，因為難以定義和描述只反映了理論理性的局限所在，這也正是道德實踐的複雜性使然。¹⁹

(2) 社會習俗及立法上對胚胎幹細胞研究的約束

子路曰：“衛君待子而為政，子將奚先？”……子曰：“野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。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》)

(19) 在這一觀點上，筆者必須得承認自己受康德道德哲學的影響至深。

胚胎幹細胞研究的爭議性來源於其社會實踐的複雜性。具體而言，胚胎幹細胞研究牽涉到其他更為複雜的問題，諸如如何決定在甚麼情境下為了研究而利用胚胎是可接受的。技術而言，這個研究的確需要有人作出犧牲，既有生理上的，時間上的，也有精神上的。這就決定了胚胎幹細胞研究需要的不僅是個體自身的約束，還要有社會習俗和輿論的軟性約束和立法的強制性制約。²⁰

這節開頭所引述的文字清楚地闡述了孔子的理想主義，即以禮治國的方針。其論證的關鍵在於指出只有以禮治國才能使得人人自覺自願地以“禮”約束自己。然而這並不意味著對於法律的漠視。所謂“禮樂不興，則刑罰不中”正是對於“禮”與法律之間關係的一個很好的描述。可以說，“禮”是“法”的內核和前提，“法”是“禮”的延伸和外化。沒有“禮”，人們不會自覺自願地尊重法律；沒有“法”，僅憑人們自覺自願，也無法建設有秩序的文明社會。這就意味著，在生物倫理學實踐中，不要試圖認為立法能夠一勞永逸地解決問題。如果一個人所處的社會環境不能形成人人懷“仁”崇“禮”的氛圍，那麼再嚴格的法律體系也只會是空架子。這樣的法律只會讓人畏懼，不會讓人敬重。以長遠的眼光來看，這樣的法律體系也更容易產生漏洞，從而被懷有私利之心的人鑽空子。簡言之，塗有法律外表的社會規範對於任何道德問題只能是治標不治本。

對於胚胎幹細胞研究問題而言，一個以“禮”為核心的社會規範尤為重要。我們需要的不僅是嚴格的法律條文，諸如禁止為了不明確的實驗目的而對胚胎的濫用、保護在胚胎幹細胞實驗中捐獻甚至出售胚胎的孕母的各项權利，以及對於實驗本身目的和範圍的管制。毋庸置疑，這些條文但凡是在有理性的人群裏都能被承認並被制定為法律規範。但是我們更需要的是每個人，在自己親身遭遇個別的、具體的道德情境時，都能夠以“禮”來約束自己和對待他人，這才是所謂倫理學關心的內容。所謂“克己復禮，天下歸仁”（《論語·

(20) 關於我們需要的究竟是禮治還是法治，以及各自權重多少的爭論，不是本文主要的論述目標。這裏的觀點亦不在於反對立法來規範胚胎幹細胞研究，而在於提示“禮”作為儒家傳統觀點的當代生命力。

顏淵》)就是這個意思。道德不在於約束我們不去做壞事，而是勸誡我們盡量去做好事。胚胎幹細胞研究問題，對於關心人類至善生活的倫理學家而言，絕不應當首先被考慮成一個僅憑理性即可論證的問題或甚至是立法問題，儘管筆者承認並贊成立法約束的必要性。這才是為甚麼本文一再強調理性不是考慮胚胎幹細胞研究爭議之**唯一**向度的原因。

四、總結：“禮”的當代生命倫理學意義

“禮”的意義不僅局限於生命倫理學課題，它更貫穿於人類的全部道德實踐。在筆者看來，人之所以為人的根本之處在於人是道德的動物。我們需要陽光、空氣和食物才能生活，但我們不是為了陽光、空氣和食物而活。

胚胎幹細胞研究是當代生物學的一大進步，它極有潛力為人類的健康和長壽作出巨大貢獻。我們在承認科學的進步和其技術發展合理性的同時，也需要看到其作為一種人類實踐之本質，因此我們需要給予其應有的倫理關涉。而在我看來，既然倫理的本質是道德之實踐，當我們從倫理角度思考當今生物科技問題時，需要做的不是一味追求合理化，而是從心出發，以“仁”為本、以“禮”為綱。也唯有從此出發，倫理生活才能與法律規範真正相協調。

參考文獻

- 朱 熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 錢 穆：《論語新解》，北京：生活·讀書·新知三聯出版社，2005年。
- Fodor, Jerry A. "Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)." *Synthese* 28.2 (1974): 97-115.
- Hempel, Carl G. "The Empiricist Criterion of Meaning." Ed. A. J. Ayer, *Logical Positivism*. New York: Free Press, 1959.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton and Mary Norton, New York: Oxford University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*. Ed. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Religion and Rational Theology*. Trans. Allen Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Siegel, Andrew. "Ethics of Stem Cell Research." Ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Web. 23 March 2011
- Steinbock, Bonnie. "The Morality of Killing Human Embryos." *Journal of Law, Medicine & Ethics* 34.1 (2006): 26-34.
- _____. "The Science, Policy, and Ethics of Stem Cell Research." *Reproductive BioMedicine Online* 14 Supp. 1 (2007): 130-136. EBSCOhost. Web.