

人類的尊嚴、人權和自主性

Dignity of the Human Species, Human Rights, and Autonomy

李亞明

Li Yaming

摘要 Abstract

人的尊嚴概念是一個包含多重含義的概念。其首要含義是作為一個整體的人類所具有的尊嚴。人類整體的尊嚴的來源是人類物種特有的本質，其道德要求在於維護人類本質並促進其發展。在生命倫理研究中，人的尊嚴概念常被視為同人權、自主相似的概念，甚至被認為可以被人權和自主的概念所替換。通過分析作為一個整體的人類所具有的尊嚴及其道德要求，可以論證，人的尊嚴不等同於人權，其更重要的角色是人權的基

李亞明，中國社會科學院哲學研究所副教授，中國北京，郵編：100732。

Li Yaming, Associate Professor, Institute of Philosophy of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, China, 100732.

本文是2019年國家社會科學基金一般項目“生命倫理學語境中的道德地位問題研究”（編號19BZX118）基金專案；中國社科院創新工程項目“面向科技新時代的科技哲學基礎研究”。

《中外醫學哲學》XVII:1 (2019 年)：頁 93-108。

International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine XVII:1 (2019), pp. 93-108.

© Copyright 2019 by Global Scholarly Publications.

礎；人的尊嚴也不等同於自主，尊重人的尊嚴在很多情境下要求我們對自主行為進行限制。面對當代科學技術發展帶來的倫理挑戰，人類整體的尊嚴將在生命倫理研究中發揮更重要的作用。

Human dignity is a concept with multiple dimensions. Its primary dimension should be the dignity of the human species as a whole. The basis of the dignity of the human species rests on certain essential characteristics of the species, and the moral demand of the dignity of the human species is to maintain and promote these characteristics. In bioethical research, human dignity has often been equated with human rights or autonomy. Some people have even suggested that the concept of human dignity can be replaced with the concept of human rights or autonomy. However, the analysis of the dignity of the human species and its moral demand shows that human dignity cannot be equated to human rights or autonomy. Instead, it is the basis for human rights and requires restrictions on autonomous behaviors in certain situations. In the face of the ethical challenges posed by new technologies, the dignity of the human species will play a more crucial role in bioethical research.

【關鍵字】 人的尊嚴 人類的尊嚴 人的本質 人權 自主性
Keywords: Human Dignity, Dignity of Human Species, Human Nature, Human Rights, Autonomy

當前，前沿科技對人的傷害常常難以借助有關人的尊嚴的理論得到充分說明。比如，人們可能會基於個人自由選擇的權利出售自己的基因資訊；人們可能為了幸福的追求而對後代進行無限度的基因增強。直覺上，此類行為似乎威脅了人類的內在價值，但我們卻難以用尊嚴理論對這種受侵犯的直覺或感受做出說明和論證。一個重要原因在於，目前的研究中對於尊嚴的論述更多地採取一種個體的尊嚴的視角，而沒有將人類整體的尊嚴充分納入視野。

如果我們對人的尊嚴概念的理解僅僅局限於個體的尊嚴，就會將關注的視線聚焦於個體對於自身尊嚴受到侵犯或威脅的主觀

感受，並從明確的個體利益出發界定尊嚴的意涵和道德要求。認為尊嚴是不受侮辱的權利以及認為維護尊嚴等同於尊重自主等觀點就是這種思路的反映。然而，不同於上個世紀臭名昭著的醫學人體實驗對個體造成了直接的、顯而易見的侵犯，當前的生物醫學技術常常以維護人權和擴展自主性的方式侵蝕人的內在價值，在增加了人的能力和各種發展可能性的同時，破壞人類整體、長遠的發展，並削弱人的尊嚴賴以建立的人性基礎。因此，如果我們對於尊嚴的理解局限於個體層面，就會將很多無形的、長遠的，並且至關重要的人類利益排除在尊嚴的保護範圍之外，導致我們很難借助尊嚴概念對科學技術做出全面的倫理評價，也難以構建起科技應用過程中人的道德責任。面對生物醫學技術快速發展帶來的倫理難題，我們亟需對一種超越個體層面之上的尊嚴概念進行深入分析。

一種超越個體層面之上的尊嚴概念可以幫助我們在尊嚴和人權，以及尊嚴和自主等重要概念之間做出清晰區分。當我們在尊嚴和人權，以及尊嚴和自主之間做出了清晰的區分，人的尊嚴概念在當代生命倫理研究中能夠發揮的重要作用才能得以充分地顯現。在這個意義上，人類整體的尊嚴恰恰是尊嚴概念最重要的含義。

一、“人類的尊嚴”概念及其理論功能

中西方的很多倫理學理論都曾經描述了一種超越個體層面之上的人類整體的尊嚴。比如康德對尊嚴的論述中明確表達了這樣的意思，即尊嚴不僅是個體具有的價值，也是全體人類分享的價值。當代也有很多學者以不同方式表述了人類整體所具有的尊嚴。德國著名生命倫理學家畢恩巴赫（Dieter Birnbacher）在討論人類克隆與人的尊嚴的關係時，提到了“應用於作為一個整體的人類的尊嚴(dignity as applied to the human species as a whole)”和“人類的尊嚴(generic dignity)”這樣的概念，並通過這些概念解

釋我們對於人類克隆的情感上的反抗 (Birnbacher 2005)。費爾德曼 (David Feldman) 曾將尊嚴在法律上的應用區分為三個層面：即人類個體的尊嚴、人類群體的尊嚴，以及人類物種整體的尊嚴 (The dignity attaching to the whole human species)。在他看來，每一種層面的尊嚴的法律含義是有區別的。人類整體的尊嚴要求我們設定一些規則，區分人類和其他物種，保護人類物種的特殊地位和整體性 (Feldman 1999)。在《生命倫理學和生物法中的人的尊嚴》一書中，貝勒菲爾德 (Roger Beyleveld) 和布朗斯沃德 (Deryck Brownswor) 通過論述“超越個體的人類尊嚴 (human dignity that reaches beyond individuals)”，揭示了在有關新興生物醫學的倫理探討中，尊嚴概念所扮演的不同於以往的重要角色，論證了尊嚴何以能夠對人的行為做出限制 (Brownswor & Beyleveld 2001, 29)。

儒家倫理思想同樣表達了人類物種作為一個整體而具有尊嚴的觀念。比如“‘始作俑者，其無後乎！’為其像人而用之也 (孟子 2006, 8)。”土偶、木偶被用於殉葬，並沒有使任何一個人類個體的尊嚴直接地受到侵犯，但是最初將土偶、木偶用於殉葬的人卻被認為應遭受極為嚴厲的懲罰，就因為這種做法沒有對人類的尊嚴給予應有的敬意。

當然，要將人類的尊嚴確立為一個重要概念，首先需要對它進行充分論證。曾有學者嘗試對人類的尊嚴的基礎進行分析。比如美國生命倫理學家丹尼爾·蘇爾馬西 (Daniel P. Sulmasy) 認為，人類價值的來源在於語言能力、理性能力、愛、自由意志，道德能動性，創造性，幽默，把握有限和無限等人類的特徵 (Sulmasy 2009)。福山曾提出，當我們去掉身上偶發的、突生的特質，在其下潛存著一些根本的生命品質，它值得要求最起碼的尊重。(Fukuyama 2016, 150) 我們可以將這些賦予我們尊嚴之物姑且稱為 X 因數。X 因數就是擁有道德選擇、理性、語言、社交能力、感覺、情感、意識，或者任何被提出當作人的尊嚴之基石的其他

特質的組合（Fukuyama 2016, 172）。儒家倫理將人類的尊嚴的基礎歸於某些道德潛力，提出，天賦的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心，和是非之心“人皆有之”，是人類物種的本質特徵，也是美德的來源，正是此“四心”讓人成為了天地間最珍貴的存在（Li & Li 2017）。不同的理論對人類本質特徵的描述並不完全相同，但是都認可這樣的邏輯：即人類作為一個自然類別擁有一些具有重大道德意義的人類本質特徵，這些特徵為人類物種整體賦予了特殊的道德地位。

借助於人類的尊嚴這個概念，我們可以為人人平等享有的個體尊嚴做出比較好的論證。《世界人權宣言》是現代尊嚴觀念的來源，將平等的尊嚴賦予每一個人類個體。然而，到現在為止，我們都未能對於尊嚴平等做出很完滿的論證。關於個體尊嚴平等的各種非神學的、物種中立的論證，無一例外地將人類個體尊嚴的根據直接歸於個體能夠展現出的某些特性，從而不可避免地將沒有展現這些特性的個體排除在尊嚴的保護圈之外。確立一種整體層面的人類的尊嚴有助於解決這個理論困難：人類作為一個類別具有特殊的道德地位，因此，每個人都能夠憑藉其人類成員的身份而平等地分享這種地位。個體的尊嚴就來自於每個人對於人類的價值的分享。也就是說，個體的尊嚴的基礎是人類整體的尊嚴，而並不是個體所直接展現出的同尊嚴相關的人類特徵。即便某些人類個體只能在很低程度上展現這些特徵，甚至完全沒有展現這些特徵，他們也能夠因為人類成員的身份而獲得同其他人同等的尊嚴。如丹蘇爾馬西所說，人與人之間的不同不會威脅一個人的基本的道德地位，只要我們接受這樣一種觀念，即一個人的根本的道德地位植根於一個人最充分地和其他人分享的東西（Sulmasy 2009）。這樣的觀點可以很好地與常識相符。比如，狼孩沒有社會化，沒有正常的人類語言和精神能力，但多數人都會同意，狼孩的內在價值絕對地高於狼。

由此可見，人類整體的尊嚴能夠給人提供更好的保護。美國政治學家喬治·凱特布（George Kateb）曾明確認可了人類的尊嚴概念的基礎性地位。他提出，思考人的尊嚴首先要從作為一個整體的人類的尊嚴開始，而不是從人類個體的尊嚴開始。斷言人類整體的地位，先於對每一個人的平等的政治和社會權利的思考（Kateb 2016, 6）。畢恩巴赫也曾提出，在某種意義上，人類的尊嚴是一個基礎性觀念。在其他所有意義上的人的尊嚴觀念都來源於這個基礎性的觀念。它們都依賴於這樣一個觀念，即人僅僅因為是人就能夠擁有一個特權地位（Birnbacher 2015）。人類整體的尊嚴為個體尊嚴提供了充分的基礎，因而可以被視為人的尊嚴概念最重要的含義。

二、人類的尊嚴是人權的基礎

關於尊嚴與人權之間的相互關係存在著曠日持久的爭論。這樣的爭論不僅對於理解尊嚴的內涵意義重大，同時也關係到人權框架的未來演進。人類的尊嚴概念有助於我們對相關爭論做出較清晰的分析和回應，並揭示尊嚴與人權關係爭論中所包含的更加根本性的問題。

一些觀點將尊嚴等同於人權。比如德國學者赫斯特（Hoerster Norber）認為人的尊嚴和人權是含義完全等同的術語，主張將“尊嚴”這個概念從倫理學中除掉，用“人權”代替（張國安 2009）。在中國，人的尊嚴在憲法上的內容可區分為“不受支配”、“不受歧視”、“免於傷害”、“善的價值”四種類型，而這四種類型正是憲法全部基本權利種類的匯總（齊延平 2018）。還有一些觀點將尊嚴等同於一部分基本權利。如沙伯爾（Peter Schaber）將人的尊嚴等同於不被侮辱的權利（甘紹平 2008）。另一些觀點認為，尊嚴是擁有權利的權利。德國憲法中就將尊嚴規定為一種擁有權利的權利（Enders 2010）。阿倫特（Hannah Arendt）也認同

尊嚴是擁有權利的權利，主張每個人都應該有權擁有公民權 (Arendt 1962, 296-297)。

與上述立場不同，一些重要的國際公約區分了尊嚴與人權，並給予人的尊嚴一個更加基礎性的角色。如《公民權利和政治權利國際公約》在序言開篇中指出，公約所確認的權利“源自人的固有尊嚴”。《世界人權宣言》第 22 條提出，“每個人……有權享受他的個人尊嚴和人格的自由發展所必需的經濟、社會和文化方面各種權利的實現”。這些表述顯示尊嚴是人權的基礎，而人權是維護人的尊嚴的手段和要求。成立於 2007 年的平等和人權委員會 (Equity and Human Rights Commission) 最早的委員之一克魯格 (Francesca Klug) 也表達了類似觀點，他曾明確指出：“尊嚴概念取代上帝或自然而成為不可剝奪的權利的基礎，這完成了自然權利向人的權利的轉變……權利的根據在於所有人共同具有的基本的人性尊嚴 (Klug 2000, 101)。”人的權利“奠基在對每個人內在尊嚴的正確評價的基礎之上 (Klug 2000, 12)”。

如果說尊嚴的確能夠承擔一個明顯區別於人權的，更加基礎性的角色。那麼承擔這一角色的一定是整體層面的人類的尊嚴。在有關個體尊嚴是否受到侵犯的案例中，我們只能關注、權衡那些具體的、明確的利益，這些利益幾乎可以完全等同於人權的要求。只有人類整體的尊嚴才能將各種更加抽象的，並且同樣重要的人類利益納入尊嚴的保護範圍。

首先，人權理論難以為缺乏基本精神能力的人的權利給出充分論證，而人類的尊嚴為人類物種的每一個成員賦予了內在價值，並因而要求對所有人類成員提供保護。

人權承載者的範圍是一個始終充滿爭議的話題。各種對於人權的論證都難以超越特定精神能力的限制，這是普遍人權論證的一個困難。比如根據契約主義，人權的主體只能是擁有理性和利益的人；哈貝馬斯將交往理性引入人權討論之中，因而只有參與話語商談的理性參與者能夠直接地得到權利的保護；通過訴諸普

遍性的道德直覺來論證普遍權利也面臨相同的問題，無論羅蒂 (Richard Rorty) 提出的“善感性”還是伊格納季耶夫 (Michael Ignatieff) 所說的“感受他人痛苦的能力”都不可能指向所有人，無法被我們感同身受的人也就不能被授予權利。這就是為什麼胚胎、胎兒或者屍體難以憑藉人權的概念得到充分保護。我們需要一種超越人權之外的根據，來確認這些人類形式的內在價值。

在多數法律規定中，胚胎和胎兒並不是人權的承載者。然而人們在直覺上都可以感受到，對未出生的人類的傷害同樣是對人類內在價值的不尊重。對於這個問題，美國法學家羅奈爾得·德沃金 (Ronald Dworkin) 提出，未出生的生命同樣擁有一種內在的價值，他們“因其自身而神聖” (Dworkin 1993, 21)。反對流產就是因為人具有這種神聖性，這一反對與任何關於未出生的人的權利的論證無關 (Raposo 2008)。相似地，人的屍體通常讓人產生一種敬畏的情感，自然而然的權利能力終於死亡是當今各國普遍採用的規則，人權概念無法授予屍體因其自身而應受的尊敬。對於這些人類形式的保護義務只能訴諸人類的尊嚴概念而得到確立。麥克·羅森 (Michael Rosen) 曾經通過一個假想情景來闡釋尊嚴的要求：哪怕是地球上最後一個倖存的人也會覺得有義務尊重地對待倒數第二個人的屍體，即便沒有人意識到尊重，沒有人因為尊重而受益。通過這個例子，羅森試圖論證，這種尊重的義務是來自於人的尊嚴的規範性要求，同權利或任何形式的利益都沒有關係 (Byers 2016)。福山也曾經提出，“你可以烹調、吃掉或隨意處置任何缺乏 X 因數¹的遺體，但如果你想要對人類做同樣的事情，你便犯下了反人類的罪行 (Fukuyama 2016, 151)。”即便是沒有意識和生命的人的屍體，因為同樣屬於人類的生物學範疇，所以也是不容侵犯的。人類的尊嚴是所有生物學上的人類成員分享的價值，對於無精神能力的人類形式也賦予了同樣的道

(1) X 因數就是那些能夠給人類賦予尊嚴的典型人類特徵。

德地位，並以一種非後果論的道德要求，將無意識的屍體納入保護範圍。

第二，人權聚焦於最基本的、最明確的對人的尊嚴的冒犯，而人的尊嚴則能夠將更多無形的人類利益納入我們的視野。權利是保護人的尊嚴的實踐工具，因此它的有效性比全面性更加重要，否則就會影響它被認可以及被執行。因此權利不可能涵蓋所有對人的價值的冒犯。這就是為什麼很多生物科技的應用對尊嚴構成了傷害，但是卻沒有顯著地侵犯人權。

人類增強技術對人類的潛在的傷害就在很大程度上超越了人權能夠解說的範圍，只能通過人類的尊嚴概念得到充分說明。在很多方面，人類增強技術的應用似乎促進了人的利益，使人權得到了更好地維護。然而正如大衛·維爾曼（David Velleman）所說，一個人的價值，跟她的生活給予她的傷害和益處的價值有著根本性的不同，跟她自己對自己的生活好與不好的評判也根本不同。這種價值就是人的尊嚴，並且在維爾曼看來，這種價值是人類全體共享的（Velleman 1999, 606-628）。當我們開始關注全體人類成員所共享的價值，我們的視線就會超越技術對個體自由和其他利益的促進，注意到技術帶來的隱形的侵犯和威脅。比如人類增強技術將不斷地取消人類的有限性，從而令很多人類美德都失去了存在和發展的意義，導致人的內在價值受到貶損。又比如一個只有部分人得到增強的世界裡，人與人之間的主體間性將逐步受到破壞，過一種有道德的生活的心理基礎也就隨之消逝殆盡。以這樣的方式，人類的尊嚴的基礎受到了侵蝕。

第三，相比人權，尊嚴可以給保護人類的實踐更明確的指導。人權往往只能確認消極的自由。比如啟蒙運動所提出的生命、自由、追求幸福的權利不容侵犯，僅僅表明人類不能夠受什麼樣的對待。又比如美國憲法第一修正案中有關國會不得制定某些法律的規定，以及第十四修正案中不得剝奪任何人生命自由或財產的規定，都不能準確告訴我們究竟該做什麼（努斯鮑姆 2016，

200-201)。相比之下，基於人類本質的人類的尊嚴概念則可以將對權利的保護理解為一種肯定性的任務。康德曾經提出，如果認為理性能力讓人們獲得了一種特殊的地位，那麼也就產生了一種恰當地使用理性的義務。（Sensen 2009）類似地，貝勒費爾德和布朗斯沃德將讓人擁有尊嚴的典型特徵歸於人的自主性，他們同時也確認了發展自主性的道德義務（Capps 2009, 108）。根據格沃斯（Alan Gewirth）的理論，如果我們認為行動性是人類特殊地位的根據，那麼，行動性的潛力也就相應具有了道德上的重要性。具有發展出行動性的潛力的嬰兒必須被授予附加的權利來拓展他追求目標的能力（Beyleveld 2000, 59-85）。由此可見，人類的尊嚴對我們提出明確的要求：要求我們保護人類本質並促進它的發展。瑪莎·努斯鮑姆的能力清單就發端於一種關於人類尊嚴的直覺觀念。她提出，某些核心能力是過上有尊嚴的生活的最低要求，因而也是正義社會都應保證其公民擁有的關鍵權利。人類的尊嚴概念有助於督促我們採取積極的行動促進人的利益。

不同於個體的尊嚴，人類整體的尊嚴沒有個體的承擔者，不能被解釋為一種權利，但是人類的尊嚴構建起了人權框架所依據的核心價值。這是一種更加根本性的價值，可以為我們審視和完善人權框架提供指導，並且為人權框架的未來演進提供一個穩定的、持續的、可以參照的標準。

三、人類的尊嚴要求對人的自主性進行限制

尊重自主是生命倫理學中的重要價值，也是生命倫理學的基本原則之一，在當代生命倫理研究中，尊嚴和自主都被視為保護人類不受科技發展傷害的重要理論依據。然而，不同的理論對於自主的內涵有著不同的論述。探討尊嚴同自主之間的關係，有助於澄清生命倫理學中的自主概念的確切含義，同時進一步揭示人類的尊嚴概念的道德要求。

在有關治療、流產和死亡方式等問題的倫理探討中，尊嚴的概念經常跟自主和自由選擇的觀念連在一起。在很多人看來，尊嚴就等同於自主。比如，德沃金就曾經將尊嚴概念定義為考慮並執行我們自己關於人生意義和價值的最根本問題的答案(Dworkin 1993, 166)。2003年，美國生命倫理學家麥克琳(Ruth Macklin)在《英國醫學雜誌》(British Medical Journal)上發表了“尊嚴是個無用的概念”一文，提出尊嚴的主旨就包含在尊重人的自主性這一生命倫理學原則之中。當我們意識到自主性的概念，尊嚴概念就失去了意義(Macklin 2003, 1419-1420)。在這些觀點看來，保護人的尊嚴不受侵犯，就不能限制人們的自主選擇。

雖然在一些例子中，尊嚴的確等同於自主。但是，自主性並不能窮盡尊嚴所包含的豐富的意義，保護自主也不是人的尊嚴的全部要求。比如德沃金將尊嚴等同於自主，但同時又自相矛盾地提出，我們不能夠允許別人做出放棄尊嚴的行為。在他看來，人們不總是十分了解或能夠推進他們的最佳利益，因此以尊嚴的方式對待某人有時意味著通過強制性的干預保護其內在價值。又比如康德認為，人的身體是其尊嚴的承擔者，因而是無價的，即便一個人對自己的身體有自主權，也不能將自己的身體用於任何交易。如果一個運動員讓他的身體遭受有害的訓練，一個模特兒成為了色情演員，一個礦工通過工作毀掉了自己的健康，一個士兵僅僅因為雇傭去作戰，跟作戰的對方完全沒有任何關係但卻要冒生命危險，他們都出賣了身體。這種方式與人的尊嚴的要求不符(Hübner 2006, 43-55)。由此看來，尊嚴既要求保護自主，也要求對自主進行限制。

對自主的限制在一國的或國際的法律文件中都非常普遍。比如，勞動法不允許工人放棄他們的基本權利和利益，或者接受接近於奴役的工作條件；如果合同包含一些條款對一方不公平地沉重，而對另一方不公平地有利，合同法就不承認這種合同的效力(Andorno 2009, 223-240)。在歐洲的臭名昭著的投擲矮人的案例

中，很多法庭通過援引尊嚴的概念來反對所謂個體選擇職業的權利，並且贊同限制一種被認為內在可恥的職業。

在有關生物醫學的文書中，為了尊重尊嚴而限制個體自由的觀念同樣由來已久。《歐洲人權和生物醫學公約》附加的解釋報告提出，“人類尊嚴……是公約裡強調的大部分價值的基礎”；所有的條款必須根據該公約的目標——“也就是保護人權和尊嚴”而被理解；並且，尊重人類尊嚴的原則是條款 21（規定“人類身體及其部件不應該產生經濟收益”）等條款的核心。又比如，人類遺傳學公告委員會以及人類受精和胚胎學的諮詢檔中認為，人類生殖性克隆引起了“關於人類責任以及人類的工具化的嚴重的倫理問題”，並且“人類尊嚴阻止了人被當做‘工具’而使用”（Brownsword & Beylvelld 2001, 30）。

在上述例子中，我們都出於維護尊嚴的理由對自主行為做出限制。作為一個整體的人類的尊嚴可以對這些情境中尊嚴如何可能受到侵犯給出說明。正如加拿大學者諾拉·雅各森所說，在這些案例中，個體的人的尊嚴並沒有失去，社會作為一個整體的尊嚴因為削減了人生的價值受到了損害（Jacobson 2007）。美國圖蘭大學教授奧利弗·先森（Oliver Sensen）在比較康德和傳統的斯多葛派的尊嚴觀念的時候提出，尊嚴給出了一種義務，這個義務就是以一種和自身地位相符的方式去生活的義務，並且這種義務先於一個人的權利（Sensen 2009）。個體層面的人的尊嚴主要關注人的自主性的維護，而人類整體的尊嚴要求我們以符合人類本質的方式行動。如果我們的自主行為貶損了人類的價值，自主行為就應當受到限制。

面對當代生物醫學技術的發展帶來的挑戰，甚至有學者認為，生命倫理學中的人的尊嚴，主要扮演的就是一種限制性的角色。比如布朗斯沃德和德里克在《生命倫理學和生物法學中的人的尊嚴》中提出，我們首要的任務是闡明和區別兩個概念——“作為一項授權的人的尊嚴”和“作為一種約束的人的尊嚴”。在建

立人權的國際文書中的尊嚴是作為一項授權的人的尊嚴；在新近的設定現代生物科技框架的文書中的尊嚴是作為一種約束的人的尊嚴（Brownsword & Beyleveld 2001, 11）。國際人權文書建立的特定歷史背景顯示了自主性未受尊重對於人的尊嚴帶來的直接的侵害，然而當代前沿科技的發展，特別是生物醫學技術的應用恰恰凸顯了自主選擇被無限地擴大給維護人的尊嚴帶來的新的挑戰。取得人的自主同意只能排除一種對尊嚴的侵犯，實際上還存在著其他形式的對尊嚴的侵犯，比如科技應用導致的人的物化以及其他形式的對人的內在價值的貶損。新技術對人類生活正在施加越發深入的控制，面對技術帶來的諸多前所未有的選擇，我們需要回答我是誰以及我要成為什麼樣的人的問題，這些問題都不能脫離我們共同構成的文明社會所賴以維繫的根本價值而得到回答。正是在這個意義上，布朗斯沃德和德里克提出，21 世紀的生物醫學實踐不應當被個體選擇的奇思異想所塑造，而應當為一種超越個體層面的對於尊嚴的共識所引導（Brownsword & Beyleveld 2001, 29）。

尊嚴具有一種公共的、客觀的向度，這就是整體層面的人類的尊嚴。這是一個比傳統的尊嚴觀念更加抽象的概念。通過說明一種基於人類共同本質的類的道德地位，人類整體的尊嚴為個體的自主選擇劃出了界限。從 20 世紀 90 年代末開始，人類整體的尊嚴作為一個區別於個體尊嚴的尊嚴觀念的重要意義開始逐步顯現。人類的尊嚴向我們揭示，尊嚴不是一個可以被放棄的地位，作為一種價值，尊嚴建立了一個人類個體的行為和態度可能沒有達到的標準，沒有達到這一標準的可能是他人，也可能是我們自己。只有通過訴諸人類整體的尊嚴概念，才能以尊嚴的名義保護人不受技術所帶來的不適當的操縱，反抗某些技術應用對人的內在價值的貶損。當我們分析我們是否有權克隆人類，基因增強中人類特徵改變的限度是什麼，以及生殖系基因干預中人的特性是否應不被第三方預先決定等問題，我們需要更多地訴諸這個概

念。在這些問題上，處於危險中的不是現存的個體的尊嚴，而是我們賦予人類整體及其完整性的價值。人類的尊嚴已經成為反抗人類根本特徵的改變的最後一道屏障。

四、結語

從 20 世紀中期開始，人的尊嚴概念進入了一系列國際公約和政治宣言，標誌著人的尊嚴研究成為國際學界一項前沿性的研究內容，也標誌著尊重人的尊嚴成為人類生活的一項根本價值。在很多人看來，生命倫理學的宗旨和使命就是保證生命科技的應用能夠保護而不是侵犯人的尊嚴。然而，尊嚴這樣一個重要的概念卻至今沒有得到明確定義，尊嚴概念的規範性要求也始終沒有得到清楚說明。在有關尊嚴的理論研究中，曾有大量研究表達了這樣的觀點，即尊嚴概念可以為其他一些概念所替代，比如將尊嚴等同於人權，或將尊嚴等同於自主。這些觀點都揭示了尊嚴的某些重要性質，同時也反映出當代關於尊嚴的哲學研究中一個重大不足，即人們僅僅在個體的尊嚴這一層面理解人的尊嚴。

個體層面的人的尊嚴在很大程度上可以等同於人權和自主性。而當代前沿科技帶來的倫理挑戰則揭示了某些超越人權和自主之外的，同樣重要的，並且與人類長遠發展關係更為密切的人類利益。只有從人類整體的尊嚴的觀念出發，我們才能夠將對這些利益的保護訴諸人的尊嚴所包含的至高道德要求。人類整體層面的尊嚴是人類作為一個自然類別而具有的一種特殊價值。這種價值不等同於人權，而是人權框架所依據的基礎，能夠為人權框架的未來演進提供指導。同時，這一價值在很大程度上外在於個體，並且要求所有個體的尊重，由此產生了尊嚴對於自主行為的限制。人類整體的尊嚴概念能夠指導我們對科技的發展做出更為充分的倫理評價，並確立技術應用過程中人的道德責任。在有關新技術的道德判斷當中，人類的尊嚴將承擔一個區別於人權和自主原則的獨特的重要功能。

參考文獻 References

- 甘紹平：〈作為一項權利的人的尊嚴〉，《哲學研究》，2008年，第6期，頁85-93。GAN Shaoping. "Human Dignity as a Human Right," *Philosophical Research* 6 (2008): 85-93.
- 孟子，萬麗華、蘭旭注譯：《孟子》，北京：中華書局，2006，頁8。Mencius. *Mencius*, translated by WAN Lihua and LAN Xu (Beijing: The Chinese Publishing House, 2006), p.8.
- 法蘭西斯·福山著，黃立志譯：《我們的後人類未來》，桂林：廣西師範大學出版社，2016。Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, translated by HUANG Lizhi (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016).
- 張國安：〈人的尊嚴與生命倫理學〉，《自然辯證法研究》，2009年，第25卷，第6期，頁71。ZHANG Guoan. "Human Dignity and Bioethics," *Studies in Dialectics of Nature* 25.6 (2009): 71.
- 瑪莎·努斯鮑姆著，朱慧玲、謝惠媛譯：《正義的前沿》，北京：中國人民大學出版社，2016，頁200-201。Nussbaum, Martha. *The Frontiers of Justice*, translated by ZHU Huiling and XIE Huiyuan (Beijing: China Renmin University Press, 2016), pp. 200-201.
- 齊延平：〈人的尊嚴是世界人權宣言的基礎規範〉，《現代法學》，2018年，第40卷，第5期，頁22-38。QI Yanping. "Human Dignity is the Basic Norm in Universal Declaration of Human Rights," *Modern Law Science* 40.5 (2018): 22-38.
- Andorno, R. "Human Dignity and Human Rights as a Common Ground for a Global Bioethics," *Social Science Electronic Publishing* 34:3 (2009), pp. 223-240.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: The World Publishing Company, 1962).
- Beyleveld, Deryck. "The Moral Status of the Human Embryo and Fetus," *The Ethics of Genetics in Human Procreation* (Aldershot: Ashgate, 2000), pp. 59-85.
- Birnbacher, Dieter. "Human Cloning and Human Dignity," *Reproductive BioMedicine Online* 10 (2005): 50-55.
- Brownsword, Roger, and Beyleveld, Deryck. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw* (Padstow: T.J. international Ltd, 2001).
- Byers, Philippa. "Dependence and a Kantian Conception of Dignity as a Value," *Theoretical Medicine & Bioethics* 37.1 (2016): 61-69.
- Capps, Patrick. *Human Dignity and the Foundations of International Law* (Hart: Oxford and Portland, Oregon, 2009), p. 108.
- Dworkin, Ronald. *Life's Domination: An Argument about Abortion and Euthanasia* (London: Harper Collins Publishers, 1993).
- Enders, Christoph. "A Right to have Rights—the German Constitutional Concept of Human Dignity," *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito* 2.1 (2010): 1-8.
- Feldman, David. "Human Dignity as a Legal Value—Part I," *Public Law* 4 (1999), pp. 682-702.

- Hübner, Dietmar. "Scientific Contribution Genetic Testing and Private Insurance—A Case of 'Selling One's Body'?" *Medicine, Health Care and Philosophy* 9 (2006): 43-55.
- Jacobson, Nora. "Dignity and Health: a Review," *Social Science & Medicine* 64.2 (2007): 292-302.
- Kateb, George. *Human Dignity* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), p. 6.
- Klug, Francesca. *Values for a Godless Age: The Story of the UK's New Bill of Rights* (London: Penguin, 2000).
- Li, Yaming, and Li, Jianhui. "Death with Dignity from the Confucian Perspective," *Theoretical Medicine and Bioethics* 38.1 (2017): 63-81.
- Macklin, Ruth. "Dignity is a Useless Concept," *British Medical Journal* 327.7429 (2003): 1419–1420.
- Raposo, Vera Lúcia, Prata, Catarina, De Oliveria and Isabel Ortigao. "Human Rights in Today's Ethics: Human Rights of the Unborn (Embryos and Foetus)?" *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, 62 (2008): 95-111.
- Sensen, Oliver. "Kant's Conception of Human Dignity," *Kant-Studien* 100.3 (2009): 309-331.
- Sulmasy, Daniel P. "Dignity, Disability, Difference, and Rights," in Ralston, D. Christopher, and Justin Ho, eds. *Philosophical Reflections on Disability* (Springer Science & Business Media, 2009), pp. 183-198.
- Velleman, David. "A Right of Self-termination," *Ethics* 109.3 (1999): 606–628.