生命科學對儒家倫理學的衝擊

◇作者：高柏園
◇頁數：共 6 頁【從第 12 頁至第 17 頁】

生命科學對儒家倫理學的衝擊

淡江大學中文所教授　高柏園

●本文提要

生物複製與生殖技術對生物關係之干預，的確對重視血緣親情的儒家倫理學造成衝擊。然而，當我們認清儒家倫理學重心仍在「仁義內在」的基礎上時，則以孝弟為代表的儒家倫理學，其所受生命科學之衝擊，便不如想像中這般強烈。此中，無論是對命感的體會，對五倫的理解，以及對血緣親情的類比原則，皆仍可維持，而僅需納入內容加以回應即可。當然，這樣的說明只是抽象之理的說明，進一步的內容，就必須納入實存的情境與舉例加以討論了。最後，筆者仍願重申對血緣親情的重視與珍惜，因為其畢竟有其生物學、情感及宗教上之意義，而非可由理性完全加以解決或取代也。

一、前言

人類借助對生命的理解與掌握，構成了二十世紀末十分重要的成就，人可以對生命有更多的主宰性與發言權。然而，正是因為人對生命的參與性提高，也引發了許多相應的問題。易言之，在以往可以訴諸自然、訴諸命定的許多範疇，如今都容許人類的參與。而如是的參與既是在以往所未曾有，也是以往倫理學所未曾及者，因此，當人類一旦參與了如是的進程，自然也就必須回應其所產生的種種問題，這也是生命倫理學（Bioethics）的主要問題所在。

誠如《生命倫理學的基礎》一書的作者恩格爾哈特（H. Tristram Engelhardt, Jr.）所說：

技術的、經濟的、道德的和社會的這些變化已經促成了當代生命倫理學領域的發展。生命倫理學的研究愈來愈深入而豐富，它重點探討了保健資源的分配、新的醫療技術的道德適應性和面對多種多樣的、經常相互衝突的道德直覺和道德理解時如何做出道德決策的問題。正是最後這個問題，而不是任何其他因素，更加突出地

構成了當代生命倫理學的特徵。（註 1）

無論是保健資源的分配，抑或是新醫療技術的道德適應性，其實最終都是歸結到道德問題。因為最後分配的原則，或是新醫療技術的適應性，仍要在價值上先有所定位，才能討論實踐。更簡要的說，新的技術之引進，改變了現有世界的內容與風貌，也要求吾人有相應的新倫理問題的解決。果如此，則生命倫理學的確是倫理學問題，而不只是技術問題。

由於生命科學的影響乃是全球性的，作為中國文化主流的儒家思想，自然也不可能置身事外，而必須對之有所回應。尤其倫理學又是儒學思想之核心所在，因此，生命科學對儒學倫理的衝擊問題，便是一個十分有意義的文化問題與倫理問題。本文主要的目標，便是試圖通過生命科學中對生物複製及生殖技術的進步，進而對儒家倫理的可能衝擊，進行重點的反省。此中，主要問題有三，其一，儒家對命的感受與理解，在生命科學如是進步時，其態度可能為何？其二，生物複製與生殖技術的引進，對儒家倫常關係的衝擊何在？其三，如果血脈親情已然不似以往乃是人所完全無法參與的，則儒家以血脈親情做為道德的仁之類比基礎，是否會因此動搖，甚至崩潰？以下請即展示本文。

二、倫理與命

如果我們暫時接受牟宗三先生在《中國哲學十九講》一書中的意見，認為先秦儒學乃是相應於周文疲弊，而欲以仁義之說加以重振的話，那麼，儒家思想顯然要面對二個主要的問題（註 2）：其一，是由親親而來的血緣親情問題，此由父子、夫婦、兄弟等倫理範疇可見一斑。其二，是尊尊而來的政治社會的非血緣問題，此可由君臣、朋友二倫得到說明。而由此二個問題之綜合發展，也不難看出儒家與五倫的基本立場及其歷史文化背景。

對儒家而言，無論是血緣親情的親親，抑或是非血緣親情的尊尊，基本上都是要經由仁心的自覺，賦予其價值，使其達到人文化成之理想。而所謂倫理，其實也不過就是將吾人生命予以合理安頓之文化形式罷了。然而，當吾人說倫理乃是一種人文化成的努力，而帶有高度理想主義色彩時，也適時反顯出吾人之生命原本只是一實然之存在，此中並無理想與價值。吾人必須通過生命的自覺與努力，才能在此中性的事實上加以價值化。而此種中性的事實，無論是血緣的親情，抑或是非血緣的社會政治角色，皆非吾人所能免、所能逃，甚至其內容也往往非吾人所能選擇。就此而言，則五倫自然是人倫之大者，然而也是吾人之命限所在。試看《莊子・人

間世》之文：

仲尼曰：天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。

此文雖出自莊子，然其對命之理解仍可通用於儒家。蓋吾人之親與君正說明人之有限性與被決定性，此所謂命也。至於如何回應此人生命限，則儒道二家自有差別。問題是，親與君之命的成立，仍是預設了人的有限而然。易言之，是我之親，我之君，也是我之命。現在，如果我們通過諸如生物複製的技術，是否可以消解此中的命限之感呢？例如，在邏輯上，甚至在經驗上，似乎已不排除將吾人之腦與吾人之複製體之腦互換。也就是說，我們可以先複製一個自己，而後再將頭腦與其交換，如是則吾人在現實生命中將可獲得延長，因而也在某種意義上突破了人的有限性。只是如是的構想，或許可以部分地回應了生死之命的問題，然此生命在人間世的關係網路，如父子君臣，仍不可免，仍有其命限之成分在。

由此看來，如果就命的內容乃是包括個人的生死壽夭，以及其生命在社會人間的種種關係網路，則生命科學技術，諸如生物複製，也只能部分地鬆動個人生死壽夭的命限。因為吾人即使複製，仍然受限於個人基因組合，即使不受個人限制，仍不逃他人之限制，此所以為部分地鬆動。至於對個人在社會文化中的關係網路，則似乎並無太大的衝擊。只是我們必須注意的是，在此我們雖然不能動搖血緣及非血緣的命限成分，但是並不意味著不能動搖其中的內容。易言之，我們仍會有倫理關係，但是卻可能在內容上有較大的改變，此即是生物複製、生殖技術所帶來對人倫觀念的衝擊。

三、血緣與倫常

如果生命科學技術對生命的衝擊，只是程度上面而且是部分的衝擊的話，那麼，生命科學技術對倫理的衝擊，也往往集中在以血緣為基礎的命理關係上，此即集中在父子、夫婦及兄弟倫上。無論是儒者通過道理對倫理加以描述，從而由孝弟建立仁之本；或是道家將人倫視為人之大命，而安時處順；更或是如韓非於〈六反〉所說：「產男則相賀，產女則殺之」，將人倫意含功利化。即便態度有異，然而人倫由血緣決定，而且

非人所能干預，此點仍為三家所共同承認之前提。易言之，血緣一直做為自

然，而為人力干預之外的領域。當然，諸如夫婦不孕無子並非今日為然，事實上古亦有之。因此，在中國人強調歷史、強調生命傳承的文化觀下，也有種種補救的措施，例如過繼、納妾等方式，它也形成正規倫理之外的補救形式。只是這些補救形式仍是預設血緣自然的前提。如今，我們由生物複製以及生殖技術的發達，卻已然不必受制於血緣自然之限制，而有更多可能的空間。我們可以說，以往對生殖問題的彌補，仍是在生物學規則之下進行，而今天，我們卻可以在生物學規則之外，也因此，以往根據傳統血緣的生物學規則所建立的倫理規範，顯然要受到嚴重的衝擊，而儒家在繼承周文親親尊尊的傳統下，此衝擊自然是不能免。

即就生命複製及生殖技術而言，其可能對傳統倫理的衝擊有三種形式：取消、簡化及複雜化。

首先就取消而言，如果生物複製應用在人類身上，則父母子女一倫首先可能簡化甚至取消，易言之，複製的生命已無今日倫理上或法律上的父母子女關係。當然，父母倫既失，則以下衍生之兄弟倫亦告失守。如果複製成功，則夫妻倫在生物學的連繫也開始動搖。

其次，如果我們允許根據約定，對複製人在生物及法律意義上加以定位，則固然可以解決取消倫理的問題，但必然簡化了目前的姻親關係，從而使倫理關係遭受簡化。只是無論是取消或簡化，都只是集中在生物複製技術所帶來的結果，此中尚無倫理上的討論，亦即：生物複製用在人類身上，到底是道德的還是不道德的？

若就基督教而言，則生物複製無論是用在生物或人身上，似乎已抵觸了上帝作為創造者的前提，因而在道德上是不被允許的。至於儒家，如果生物複製沒有造成他人的傷害，似乎也沒有直接的理由加以反對。當然，這並不表示儒家就是站在鼓勵的立場，只是根據儒家以仁為核心的道德觀，似乎沒有決定性的理由加以反對罷了。或許有人會說，儒者不是以五倫為天倫嗎？五倫不說是有絕對性地位嗎？我的想法是，五倫為天倫乃是在傳統自然生命規則下的思考，儒家的道德並非由外在條件決定，而應由內在自覺做主，此所謂「仁義內在」（《孟子・告子上》）也。因此，儒者不必無條件地將以往之生物規則視為道德上的絕對，而可接受不同的規則，並調整其回應之方式，例如，儒者也不排斥社會中諸如過繼、招贅等文化形式，也就說明儒者並未將生物學規則絕對化。如果我們承認儒學在先秦階段，乃是由對周文疲弊之回應作為其學說的主要關懷，那麼，今天我們依然是面對另一類的周文疲弊，只是此次乃是以生物科學為主軸所引發的價值問題。同時，如果我們承認「攝禮歸義」、「攝禮歸仁」乃是儒者對價值根源的說明，那麼，我們今日回應生命科學的衝擊，仍要回到主體的仁心良知作為最終極的標準（註 2）。果如此，則儒者便有充分的理由重新審視新的世界，並給予新的道德規則。而如果生物複製本

身並不會造成道德的罪惡，同時也不致造成社會的傷害，則儒家似乎沒有理由加以反對，而應該是設法提供合理的規範使其合理化。當然，筆者承認所謂「道德的罪惡」及「社會的傷害」，究竟應如何加以界定仍是開放的問題，然而儒家在基本立場上似乎並沒有絕對性的反對理由。

除了生物複製之外，生殖技術的改良與進步，無疑也是對傳統倫理的重大挑戰。而與生物複製不同的是，生殖技術乃是將原有的傳統倫理加以複雜化。蓋就生物複製而言，人的複製乃是取消或簡化了倫理關係，而成為本尊與分身，以及被複製者與複製者的關係，至於如何給予倫理之定位仍待討論。然而生殖技術的進步，諸如代理孕母、精卵互贈等方式成功操作，使得倫理關係與血緣關係，甚至法律關係，變得更為複雜。例如 A 君的生母是代理孕母，但在倫理上及法律上卻並非生母。

凡此例子皆可通過各種可能性之排列組合。而構成極為複雜的倫理關係。

其實，類似的生殖方式古已有之，例如，納妾或借腹生子。然而，納妾已然是承認生母與倫理、法律與母親的同一性，只是地位高下有別罷了。而借腹生子因為涉及性接觸，因而造成通姦的嫌疑。而且無論是納妾或借腹生子都與已有之一夫一妻制多少相違。如今，進步的生殖技術顯然已克服了以上的困難，此時，儒者對生殖技術的引進，究應持如何之態度呢？

首先，如果生殖技術本身並沒有造成道德的不當，也並不產生對社會的傷害，則原則上儒者無反對之理由。當然，當生殖技術被濫用而導致社會問題時，則儒者自然會主張如同一般學者所接受的意見，而將生殖技術僅做有限度的開放。至於限度為何？成效如何？則本文暫不深論。

由此看來，以上的討論顯然是在預設當今的生物學技術下的思考，進而討論其倫理問題。現在，我們除了討論倫理問題之外，是否也可以留意新技術的可能呢？我們為什麼不強化技術而避免倫理問題的出現，例如加強不孕症的治療。只是這樣的說法雖不失為一積極的建議，但是吾人仍不得不在現有的技術層面下，討論回應的倫理學規則。其次，我們在此之所以觸及許多道德的或倫理上的難題，其中決定性的假設，乃是現有的一夫一妻制，如果我們將此制度鬆動，則似乎便可解決生殖技術帶來的倫理複雜化問題，因為此時根本可以降低對生殖技術的依賴。只是如是說法即使成立，也只是程度上解決了倫理複雜化的問題，更何況要付出建立新夫妻關係所帶來的社會成本。此外。也有人會質疑，難道生殖技術真的只是產生倫理複雜化的問題嗎？假如一位單身未婚的男女，通過生殖技術而產生後代，不也是對倫

理關係的簡化嗎？其實，即使是如同上例，倫理關係仍未被簡化，只是另一半成為隱性罷了。

總之，由以上的討論看來，無論是生殖技術的引進，無論是生殖技術的提昇，無論是夫妻制度的重新定義，儒家原則上並沒有明顯的反對理由。只要合乎道德的前提，則無論是技術的引進或提昇，或是重新定義夫妻制度，都不失為解決的可能之一。當然，我們也不得不承認，以上的討論仍然只是理性上的說明，若落在現實社會之中，則社會能否接受，傳統與異端能否化解衝突？都是值得深思關懷的課題。就此而言，則傳統加以五倫為本的道德內容自然受到衝擊，只是根據「仁義內在」的原則，儒家倫理只是重新尋找形式罷了，衝擊在所難免，然尚不致在根本上動搖也。

四、仁的類比基礎問題

一如前述，無論為生物複製，或是生殖技術的改良，對儒家傳統思想中的命感及倫理關係，則多少產生某種程度的衝擊。然而，我們根據儒家「仁義內在」的基本態度，可以合理回應以上衝擊。易言之，我們只是發展出新的倫理以回應新的倫理情境罷了，作為倫理基礎的「仁義內在」之說，並未因此動搖。

現在，如果我們進一步討論，則問題的重心不在倫理規範的問題，而在倫理基礎問題。我們要問的是。如果「仁義內在」的確是儒家倫理的根本原則，則仁義所內在的心性，可能也正是儒家倫理學的根源所在。問題是，儒家是如何來證成此種仁心本性的存在及內容呢？試看以下引文：

有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？《論語．學而》又，宰我問三年之喪，……子曰，予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？《論語．陽貨》

所謂「孝弟也者，其為仁之本與」，應解為孝弟乃是行仁之本，就是人心最直接的表現，並不是說孝弟是仁的基礎，因為仁心仍應該是人性最普遍根源之內容所在。而謂孝弟之所以為行仁之根本，若就（陽貨）而言，則顯然是因為父母子女間的恩愛之情。父母愛我三年，而以守喪三年回報之。勞思光先生即指出：

孔子以「三年之喪」為孝道之表現；而所以應如此故，又在於「子生三年，然後免於父母之懷」；故，「三年之喪」即表示子女對父母之「三年之愛」，以酬父母對子女之「三年之愛」。宰我不解此旨，故孔子謂宰我何曾對父母表示「三年之

愛」，即責其不知人倫酬恩之理也。（註 4）

勞先生以酬恩之理說明孝道自是可有之義，只是我們必須注意的是，此中之酬恩顯然是將重點落在養育之恩上，也就是後天親情上，而非放在先天的血緣關係上。果如此，則孝弟乃是經由後天恩情與酬恩上說，而不必就先天血緣上說，是以孝的對象便不必限定在生物學母親，而可放在倫理學上的母親。推擴此義，則《論語．顏淵》所謂的「君君、臣臣、父父、子子」之父子，便不必限在血緣親情。而《論語．公治長》所說：「老者安之，朋友信之，少者懷之」此中之老與少，同樣地也不必限在血緣。如是，則儒家似乎就已完全擺脫了血緣的親親，而就後天的倫理親情來詮釋「親親」了。根據這樣的看法，則孝的對象便很明顯落在倫理父母上，也就是在養育者上。

問題是，即使是倫理父母，也可能因為工作問題，而請他人或保母代育之。今若依酬恩原則乃是以養育為主，則似乎實際養育者的他人或保母更該受回報。關於此，我們的看法是，他人或保母乃是受僱者，而非無條件的付出者。因此，倫理父母已付其酬勞，而不必由子女再付。只是這樣的說法似乎純就現實得失來判斷，而忽視了情感的存在感。易言之，即使受僱者，他依然可以對被照顧者付出情感，而不只是為酬勞而已，因此，它仍然應得到被照顧者合理的酬恩。

再者，我們在解釋三年之喪之文獻時，將後天的照顧作為酬恩之對象固然合理，但是這樣的立場並不意味著對血緣的完全漠視。相反的，孔子在說此義時，可能是在父子親情的預設下展開的。因此，在此段文獻中，我們依然無法斷定，當一個人面對生物父母但毫無養育之恩者，以及面對非生物父母卻有養育之恩者，究竟採取何種態度。如果純以生物父母作為孝的對象，則孝便只是生物學之規定，而缺乏深刻的道德意義，因為父母可能是完全的陌生人。又如果純以養育父母為孝之對象的話，則似乎也難安頓吾人對生命根源之探索，以及對生物父母的渴望。筆者以為，以後天的養育父母為重，應該是有較大的自覺性，是而具有較高的道德意義。

如此看來，以孝弟做為人的類比、感受基礎，即使在生殖技術的衝擊下，依然可以成立。因為它乃是建立在後天自覺努力上，而非建立在先天的血緣上。

再看孟子的態度：

孟子曰：「人之所不學而能乎，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也，無他，達之天下也。」（盡心上）

孟子以孝弟做為人良知的類比對象，由孝弟之普遍必然性，推出良知的普遍必

然性。此中，孩童之愛親雖未必有酬恩之自覺，唯此不自覺也正排除了外力之干擾，而為本心之直接真實之呈現。而孩童自然也不會區分生物父母及倫理父母之別，由是可見孩童之愛親並非就先天血緣而發，乃是後天養育之情而發。

孟子通過孝弟之愛親敬長來說明良知，提示吾人之本心，此中之孝弟並非限定在生物學意義之父母兄弟上。因此，無論是生命複製或是生殖技術對血緣倫理的衝擊，都不必直接轉嫁

到儒家以孝弟為仁之體驗、類比基礎的主張上。如果孝弟沒有瓦解，則以孝弟為仁之類比基礎便不必瓦解，而人類對良知良能的體會與感動，也不會因此受到限制。其實，良知良能以及四端，皆只是本心之呈現面貌之一罷了。例如乍見孺子將入於井，而心中的感動與不安，或者如齊宣王之見殺無辜之牛之不安不忍，都可以是吾人體會良知的契機，不必僅限於孝弟也。（註 5）只是孝弟畢竟是人生最為重要而親切的感動，同時孝道也代表了高度的道德自覺，因而孔孟特別重在以孝弟展示仁心本性之精神。

雖然我們在上文已說明儒家之倫理，在原則上仍可基於「仁義內在」之基本立場，而合理因應生命科學所可能帶來的挑戰與衝擊。然而，我們仍認為父子間的生物學關係仍有其意義。因為，人畢竟對生命之根源有一份嚮往與尊重。其實這不但是自重的表現，也是一種宗教情懷，我們即使可以在理性上如上述地回應生命科學之挑戰，但是在情感上及宗教上的滿足，似乎也是值得進一步深思的問題。易言之，除非我們已然發現血緣親情本身有重大缺失，或是能發現足以取代血緣親情，而且更適宜人類在理性及情感上之需求，否則仍應對已有之血緣倫理予以珍惜與重視。

值得一提的是，以上所說，僅僅是在倫理學，而且只是在觀念上之釐清，至於如是問題落在現實社會中會產生如何的問題，應如何依儒家態度加以回應，便是進一步探討之主題所在了。

五、結語

生物複製與生殖技術對生物關係的干預，的確對重視血緣親情的儒家倫理造成衝擊。然而，當我們認清儒家倫理學重心仍在「仁義內在」的基礎上時，則以孝弟為代表的儒家倫理，其所受生命科學之衝擊，便不如想像中這般猛烈。此中，無論是對於命感的體會，對五倫的理解以及對血緣親情的類比原則，皆仍可維持原有立場，而僅需納入內容加以回應即可。當然，這樣的說明仍然只是抽象之理的說明，

進一步的內容，就必須納入實存的情境與案例加以討論了。最後，筆者仍願重申對血緣親情的重視與珍惜，因為其畢竟有其生物學、情感及宗教上的意義，而非可由理性完全加以解決或取代也。

註釋：

註 1：恩格思哈特（H. Tristram Engwlhardt, Jr.），范瑞平譯，《生命倫理學的基礎》，（中國，長沙，湖南科學技術出版社，一九九六年六月），頁二。

註 2：牟宗三，《中國哲學十九講》，（台北，學生書局，一九八三年一〇月），第三講〈中國哲學之重點及先秦諸子之起源問題〉。

註 3：參見蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，（台北，學生書局，一九八八年八月），頁一三：「至於孔子，乃反身上提而透顯形而上的仁義之心，予周文以超越的解析與安立（據禮歸義，攝禮歸仁）——此之謂『攝事歸心』，是對『道之本統』的再開發」。

註 4：勞思光，《中國哲學史》，（台北，三民書局，一八一一年一月），頁一四四致一四五。

註 5：《孟子・公孫丑上》：「所以謂人皆有不忍人之心者，今乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內受於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」又《孟子・梁惠王》：「……臣聞之胡齕曰：王坐於堂上，有牽牛而過堂下者。王見之曰：牛何之？對曰，將以釁鐘。王曰，舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。」

＊RH7—5