

# 論儒家現實擁有判準理論 與等差之愛原則的人類胚胎觀點

孫效智\*

## 摘要

本文旨在探討當代儒家在位格理論上所提出的「儒家現實擁有判準」理論及「等差之愛」原則，以及它們對於人類胚胎的觀點。「儒家現實擁有判準」(Confucian actual-possession criteria) 是區別位格 (person) 與非位格 (non-person) 的一種理論，該理論及由之衍生出來的「儒家位格漸進論」(Confucian gradualism)、「儒家社會性位格論」(Confucian social personhood) 是本文首先要加以探討的幾個儒家位格理論，這些理論對於人該如何看待人類胚胎乃至如何看待人提出了非常具爭議性而值得探討的看法。其次，本文進一步要探討訴諸儒家「等差之愛」原則以證立「為了醫學進步及人類福祉的理由而許可傷害人類胚胎」的主張。

本文主張，無論「儒家現實擁有判準」、「儒家位格漸進論」或「儒家社會性位格論」等概念，都無法從儒家思想中推導出來，而且也與儒家思想互不相容。至於以儒家「等差之愛」原則來證立犧牲胚胎的作法，不僅證據薄弱，從「不傷害」(*first, do no harm*) 原則的角度來看，更是站不住腳的。

---

\* 孫效智，臺灣大學哲學系教授。

投稿：100年3月25日；修訂：100年10月3日；接受刊登：100年10月3日。

**關鍵詞：**儒家、胚胎、位格、現實擁有判準、位格漸進論、社會性位格、不傷害原則

## **Confucian Accounts of Personhood and the Moral Status of Human Embryos**

Johannes Hsiao-Chih Sun\*

### **Abstract**

The aim of this article is to critically explore both the theories of “Confucian actual-possession criteria” and “the Confucian principle of love of gradation” and their views on the moral status of human embryos. “Confucian actual-possession criteria”, as accounts proposed for distinguishing person from non-person, and related ideas of Confucian gradualism and Confucian social personhood are discussed first. Their views on the moral status of human embryos are significant, though controversial, and therefore worthy of in-depth analysis. The article discusses then the claim appealing to “the Confucian principle of love of gradation” to justify the destructive use of human embryos for the sake of the welfare of humankind.

I argue in this paper that none of the aforementioned Confucian theories of personhood is derivable from nor compatible with Confucianism. Moreover, the justification of sacrificing embryos based on “the Confucian principle of love of gradation” is not only ungrounded but also untenable from the viewpoint of the basic principle of non-maleficence.

---

\* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

**Keywords:** Confucianism, embryo, personhood, actual-possession criterion, gradualism, social personhood, non-maleficence

## 論儒家現實擁有判準理論 與等差之愛原則的人類胚胎觀點<sup>1</sup>

孫效智

不少當代學者嘗試以儒家思想作出發點來探討當代生命倫理的課題，他們所建構的理論可以稱為儒家生命倫理學。本文旨在探討儒家生命倫理學在位格理論上所提出的「儒家現實擁有判準」理論及「等差之愛」原則，以及它們對於人類胚胎的觀點。

本文第一部份要探討的是區別位格 (person) 與非位格 (non-person) 的「儒家現實擁有判準」(Confucian actual-possession criteria) 以及由之衍生出來的「儒家位格漸進論」(Confucian gradualism)。「儒家現實擁有判準」與 Joel Feinberg 所提出的理論東西呼應 (1980: 183-127)，兩者都主張一個存有者是不是位格，要看他是否「現實地」(actually) 擁有某些必要的位格特徵。「儒家位格漸進論」則是「儒家現實擁有判準」的延伸，主張位格是逐漸發展出來的。人類胚胎還不是位格，只是潛在

---

<sup>1</sup> 這篇文章的發表首先要感謝國科會支持而委託本人進行的三年研究計畫「胚胎幹細胞研究政策之倫理意涵」(NSC 96-2411-H-002-028-MY3)。胚胎幹細胞研究涉及胚胎的傷害，而「倫理上是否能為了醫學進步就傷害胚胎」必須以「胚胎究竟有著怎樣的道德地位」的探討為前提。在探討過程中，筆者發現，當代許多以儒家名義而提出的儒家胚胎地位主張，是不能不加以注意的觀點。本文便是與這些觀點對話並加以批判的結果。此外，這裡也要特別感謝兩位匿名審查者對本文所給的寶貴意見，學界伙伴的觀點常是不可或缺的鞭策與提醒。審查者除了在格式方面提出很好的意見外，也提醒了筆者應補強結論的論述。筆者對審查者的回應有不少可以在註腳中看見。在此要再次感謝審查者的意見，沒有這些意見，本文不會有現在的形式與內容。

位格 (potential persons)，亦即有成為位格的潛能。本文第二部份探討「儒家社會性位格論」(Confucian social personhood) 的主張。這個主張也是從「儒家現實擁有判準」延伸而來，它的提出是為了解決後者的問題，不過，它本身也有很多問題值得討論。最後，本文第三部份將探討訴諸儒家「等差之愛」原則以證立「為了醫學進步及人類福祉的理由而許可傷害人類胚胎」的主張。這種主張認為，就算胚胎是位格，但他們是肉眼所看不見的，而且與我們的關係疏遠，因此，為了看得見的且關係較近的位格福祉，可以犧牲他們。

筆者將指出：上述儒家位格理論，無論是「儒家現實擁有判準」、「儒家位格漸進論」或「儒家社會性位格論」等，都無法從儒家思想中推導出來，而且，與儒家思想也並不相容。至於嘗試從儒家「等差之愛」的原則來證立犧牲胚胎的作法，不僅毫無儒家思想上的根據，而且從「不傷害」原則 (*first, do no harm*) 的角度來看，更是站不住腳的。

## 壹、儒家現實擁有判準及位格漸進論

### 一、位格爭議的西方背景

要了解儒家位格概念的議題背景，首先必須介紹一下西方當代生命倫理學的相關論辯。這就必須從 human being 與 person 這兩個概念談起。在英文的日常用語中，human being 與 person 是可以互換的兩個語詞，它們指涉同樣的存有者，亦即人類 (homo sapiens) 的個別成員。要回答「有多少 persons？」這個問題，就必須去計算有多少 human beings，因為 person 就是 human being，而 human being 就是 person。

不過，嚴格而論，這兩個語詞從來就不是全等的。從外延 (extension) 來看，person 除了指涉 human being 以外，也能用來指涉其他事物，例如三位一體的上帝。同一個上帝 (God) 有三位，person 便是用來指這三位中的任何一位。除此之外，天使及外太空的智慧生物 (如果有的話) 也能算是非人類 (nonhuman) 的 persons。換言之，在西方語境中，並非所有的 persons 都是 human beings，雖然傳統哲學肯定，所有的 human beings 都是 persons。從內涵 (intension) 來看，human being 是人這個生物物種的個體，person 則是一種尊稱或敬語 (nomen dignitatis)，指具有某種特殊尊嚴的個體：一個存有者被稱為是 person 就代表他應該被當成是主體來對待，而不能只被當成是客體，換言之，person 應被看成是目的，而非只是工具。

由於這兩個語詞並非全等，為了區別彼此，本文在將它們引進中文的討論時，將 human being 翻譯成「人」，而 person 則譯為「位格」。不把 person 譯為「人」是符合西方用法的，雖然在大部分日常情形下，「人」就是「位格」，「位格」就是「人」。不過，由於 person 也能指「人」以外的其他事物，而且也有其獨特的意涵，因此，給它一個獨特的中文說法「位格」，以與「人」有所區隔，能避免討論時的混淆而有其合理性。事實上，「位格」一詞並非本文所發明，早在數十年前項退結教授便將它引入中文哲學界的討論中。<sup>2</sup>

西方哲學傳統雖然不認為所有位格 (person) 都是人 (human being)，但很清楚地肯定：所有的人都是位格。這個肯定有一個特殊的意義，那是因為正如前述，位格是一個尊稱，稱某人為位格，也就是肯定他／她具有某種獨特的尊嚴，應該被尊重為主體，而不應被看成只是某個客

<sup>2</sup> 參閱：項退結 (2004)。邱仁宗、李瑞全等學者都習於將 person 譯為「人格」(李瑞全, 1999b, 167f; 邱仁宗, 1998)，這大概是因為他們沒有注意到，person 在西方的用法中並非都是指人的緣故。

體或東西。位格應該被當成目的主體來對待，而不能只被當成是為了達成其他目的的手段。「所有人都是位格」的傳統主張意味著：每個人類個體都應被視為目的主體來尊重，而不應被當成手段客體來虐待或操弄。這個主張源自康德，<sup>3</sup>是近代以來西方思想肯定人的尊嚴之極為重要的主張。

然而，這個傳統主張在當代生命倫理學中卻受到強烈的挑戰。愈來愈多思想家主張並非所有人都是位格。為行文方便，以下稱那些主張「所有人都是位格」者為傳統派，與之對立者為自由派。要探討是否所有的人都是位格這個問題，必須先處理一個更根本的問題，那就是：什麼是位格？應如何區別位格與非位格？

「什麼是位格」的問題，筆者在其他地方已經有系統地處理過。與本文關係更為密切的是「如何區別位格與非位格」這個問題。傳統派與自由派在這個問題上的看法是截然不同的，<sup>4</sup>前者認為位格並不需要現實地（actually）擁有定義位格的那些特徵（personhood-defining traits），才成其為位格；後者則相信只有現實地擁有位格特徵者才是位格。自由派相信他們能找出一組定義位格的特徵列表，來作為區別位格與非位格的位格判準，而且，任何存有者必須現實地（actually）擁有這個列表上的

<sup>3</sup> 康德在論述其定言令式的目的原則時說，人作為理性存有者是自為目的的，「不論對待自己或他人位格中的人性，都要將其當成目的，而絕不能只當成是手段」（Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.）（Kant, 1785: 429）

<sup>4</sup> 傳統派與自由派在「什麼是位格」與「如何區別位格與非位格」上有很大的歧異。筆者認為，「什麼是位格」與「如何區別位格與非位格」是兩個關係非常密切的問題，它們並非彼此無關而各自獨立的。一個人對於前者有何看法會影響到他對後者的立場。傳統派與自由派對於「如何區隔位格與非位格」既然有很不同的看法，他們對於「什麼是位格」的觀點自然也是很不一樣的。不過，正如正文所指出的，與本文的討論關係更密切的是「如何區別位格與非位格」的問題，因此，本文就略過了「什麼是位格」的討論，也不再對兩者的關係多所著墨。事實上，筆者已有兩篇文章處理「什麼是位格」的問題以及傳統派的觀點，感興趣的讀者可以參閱：Sun (2000)；孫效智 (2007)。

特徵才是位格；否則，如果一個存有者並非現實地擁有這些特徵，而只是未來有可能有或潛在地（potentially）有這些特徵，那麼，他就不是——個位格或還不是一個位格，而至多只能被視為是一個潛在位格（potential person）。<sup>5</sup>因此，自由派的主張被稱為「現實擁有判準」理論。

自由派學者提出怎樣的位格特徵列表來建構其「現實擁有判準」理論呢？簡單地說，自由派多半都是從日常生活經驗<sup>6</sup>或傳統概念出發來建構其位格特徵。幾乎每一個論者都會提到理性（Boethius）、意識、自我概念、自覺（Locke）與感受苦樂的能力（Hume）等等。<sup>7</sup>有一些作者受到康德的啟發，如 Joel Feinberg 及 H. Tristram Engelhardt，還在列表中加入道德行動性（moral agency）的概念。范瑞平特別稱 Engelhardt 所提出之位格特徵列表為「先驗位格概念」（transcendental conception of personhood），該列表包含了四項位格特徵：自我意識、理性、道德感與自由。他之所以稱其為「先驗」是因為他認為這個列表中所列舉的特徵是從事生命倫理學的人所必須具備的最起碼條件，沒有這些特徵是根本不可能從事倫理思辨這樣的活動的。因此，他認為所有從事生命倫理學研究的人都必然會接受這樣的位格概念。不過，從事生命倫理學研究的必要條件怎麼會變成位格的必要條件，而且還是從事生命倫理學研究的人必然會接受的位格概念，范瑞平並沒有進一步加以解釋。筆者認為這

<sup>5</sup> Feinberg 主張位格判準列表中的每一個個別特徵都是位格的必要條件，而非充分條件，不過，現實擁有所有這些特徵就是位格的充份條件（Feinberg, 1980: 190）。

<sup>6</sup> Feinberg 在討論位格判準或位格特徵列表時首先訴諸的就是日常生活的經驗。他邀請讀者去思考我們為何會認為我們的父母、兄弟姊妹與朋友是位格？他們有哪些表現讓我們覺得他們是位格（Feinberg, 1980: 188）？

<sup>7</sup> 許多自由派學者都提出他們自己的位格判準。不過，仔細加以比較，這些判準實際上是大同小異的。Peter Singer 認為「位格」擁有「自我意識、自我控制、感知未來、感知過去、與他人建立關係之能力、關注他人、溝通及好奇心」（Singer, 1993: 86）等能力。M. A. Warren 則提出五項位格特徵：「感受痛苦之能力、推理、自發行動、溝通能力、自我存在及自我意識」（Warren, 1993: 306f）。Joel Feinberg 提出一套常識的看法：「位格擁有意識，也有自我概念與自我覺察，能經驗情緒、能推論並獲得理解、能事先計劃、能依計劃行動、且能感受愉悅與痛苦」（Feinberg, 1980: 189）。

樣的位格概念不僅標準太高，而且有很明顯的邏輯跳躍（Fan, 2000: 24-25）。

從「現實擁有判準」這個觀念出發，處在不同發展階段中的人（human being）是否是位格呢？首先，毫無疑問地，胚胎不是位格，因為他們缺乏理性及自我意識這兩個基本的位格特徵。胎兒（無論在子宮外是否可以存活）<sup>8</sup>以及新生兒也因為類似的理由而很可能會被看成不是位格。幼童具有的位格特徵多了一些，比較可能是位格。不過，如果將道德能力視為是位格必要條件的話，那麼，他們大概也還不能算是完整的位格。最後，根據范瑞平追隨 Engelhardt 所提出的先驗位格概念來看，不僅孩童不是位格，就算是一個成人，如果無法從事生命倫理學的討論，恐怕也還不是位格。總括來說，對自由派而言，處在不同發展階段的人具有不同的存有地位（ontological status）。有些人是位格，有些人則不是，而且，位格判準愈嚴苛，就有愈多的人不被視為是位格。此外，位格也不是全有或全無的，而很可能是一種程度的概念，有些人比較是位格，有些人則比較不是位格。人的位格程度就看他擁有位格特徵的程度。這樣的看法被稱為「位格漸進論」（gradualism of personhood）。

最後，「人類胚胎非位格」雖然是自由派的共同看法，不過，他們對於人類胚胎究竟是什麼，還是有一些不同的主張。有些人的看法比較極端，主張胚胎不過只是一團細胞；另一些人則認為胚胎並非只是一團細胞，它們的地位介於「非位格」與「完全位格」之間，可稱為潛在位格，因為在適當環境下，胚胎具有發展成為位格的潛力。

---

<sup>8</sup> 一般而言，精卵結合之後八週以內者稱為胚胎（embryo），之後則稱為胎兒（fetus）。通常胎兒在子宮內要到足月才會分娩，而後成為嬰兒（infant），不足月的早產兒隨著科技的發展，存活機會愈來愈高，以當前的狀況來說，五個月大的胎兒離開母體後大概仍有存活（viable）的機會。

## 二、當代儒家生命倫理學的位格觀點

回到當代儒家的討論脈絡。大部分以儒家思想作為論述依據的學者都相信儒家觀點支持西方自由派的「現實擁有判準」理論，也認為儒家位格理論會支持胚胎的「位格漸進論」。此外，儒家對道德的重視也影響了大多數作者將道德感或道德主體性的現實擁有納入位格特徵的列表中，這可以從許多作者都以孟子的「人之所以異於禽獸者幾希」（〈孟子·離婁下〉 [8·19]）<sup>9</sup> 作為出發點來論述「儒家現實擁有判準」而看出。

儒家生命倫理學者的論述方式大抵如下：孟子主張人之所以異於禽獸的幾希主要表現在仁、義、禮、智等四端之道德感受上。由此可知，人之所以為人的秀異或尊貴之處就在於人有道德能力、能作道德判斷並進行道德實踐。由於道德能力是一種理性能力，且道德感受的背後預設人的自我意識，因此，蔡甫昌認為孟子思想可以導引出一種與「現代西方位格概念相通」的儒家位格觀（Tsai, 2005: 637）。換言之，人的自我意識、理性、道德判斷與實踐能力等都是人之所以異於禽獸，從而與西方之位格遙相呼應的「幾希」之所在。<sup>10</sup> 進一步而言，既然道德感與道德主體性是儒家思想裡區別位格與非位格的關鍵所在，李瑞全特別肯定人的位格價值「必定定位於他的道德性」（李瑞全，1999b：173）。因此，「儒家現實擁有判準」的位格特徵列表必須將道德意識的現實擁有納入。只有當一個人能意識到四端，也就是現實地擁有道德意識時，他才是位格；否則，就不是位格（Tsai, 2005: 637；邱仁宗，1998：29）。

<sup>9</sup> 本文所引用的孟子全文，請參閱數位經典網站：<http://www.chineseclassic.com/index.htm>

<sup>10</sup> 蔡甫昌認為他對孟子的詮釋與「現代西方位格概念相通」。此處暫不討論他的觀點是否正確，就算他對孟子的詮釋沒有問題，這種詮釋恐怕頂多只能說與當代自由派的位格概念相通，而不能說與整個現代西方位格概念相通。現代西方的位格概念並非只有自由派的觀點，傳統派的主張也是不應該忽略的。

進一步言，李瑞全與蔡甫昌更認為擁有道德意識還不夠，還必須要有道德的實踐，這就是為何他們會將儒家有關君子與大人的看法也考慮進來的緣故。在這個考慮下，位格不僅包括理性的道德能力，「還應包含道德上的成就」(Tsai, 2001: 48)，或者，如李瑞全所言，人的位格之「價值所在，即人的道德行為，道德表現」(李瑞全，1999b: 171)。這是因為仁義禮智等道德感受只是端倪或開端，它們如同孔子與孟子所說的，是「操則存，舍則亡」的(〈孟子·告子上〉〔11·8〕)。「操則存」意味著要維持它們的存在就必須持續修養它們，修養它們就是走在成為君子大人的道路上，否則就會「舍則亡」，如同孟子比喻的「牛山濯濯」，是「苟失其養，無物不消」的。善端消失了，人就變成小人了。換言之，即使牛山之木嘗美矣，斧斤旦夕伐之，它就會變成一座光禿禿、草木不生的山。依此，在人性的端倪上擁有道德意識還不足夠，人還必須依之來修養自己，才能操之則存，否則就會舍之則亡。由於「操之則存」的「存」代表著現實擁有，「舍之則亡」的「亡」代表著現實不再擁有，因此，蔡甫昌主張，道德成就會影響人的位格地位，言下之意大有君子大人才是位格，而小人則不是位格的意思。

另一種「儒家現實擁有判準」的觀點可在范瑞平的主張中發現。范瑞平除了追隨 Engelhardt 的先驗位格，還「訴諸於禮」來建構其儒家位格觀點。他主張，對儒家而言，參與禮儀是重要的轉折點，將一個人的生命由生物性的存有轉化為具神聖尊嚴的位格性存在。換言之，只當一個人有能力參與禮儀的時候，他才具有位格的資格 (Fan, 2000: 18)。

基於上述各種「儒家現實擁有判準」理論，大部分儒家生命倫理學者相信「位格漸進論」，也就是說，隨著生命的成長茁壯，位格是逐漸發展出來的。至於何時才能成為完全的位格，那就要看現實擁有判準的門檻在哪裡。門檻愈高，要成為位格所需要的心智或甚至其他條件就愈高，自然

也就需要愈長的時間才能發展成熟。此外，「位格漸進論」還有一個特殊的主張，那就是針對人類胚胎地位的立場。例如蔡甫昌認為有關人類胚胎地位的立場有三種，即：全有 (all)、全無 (none) 及漸進論 (gradualism)。他相信，從儒家觀點來看，人類胚胎既非位格、亦非只是一團細胞。作為潛在位格的人類胚胎，擁有一個高於「全無」、但低於「全有」的特殊地位。<sup>11</sup>李瑞全追隨 John Seymour 的看法，從母胎關係來論述胚胎地位，<sup>12</sup>他也認為視母胎為兩個獨立生命體的「唯二」主張會將母親貶抑為「容器」或「工具」；至於視胚胎為一團細胞組織，而只有母親才是兩造中「唯一」的生命體的看法也不符合日常經驗與用語，因此，他傾向主張母胎關係是「不一不二」的 (李瑞全，2004：57)，換言之，李瑞全雖未明確使用「位格漸進論」一詞，不過其立場仍能被歸類為「儒家位格漸進論」。對他而言，受精卵與囊胚絕非位格。然而，他們具有特殊的潛力能成為位格，所以他們不應該被視為只是一團細胞 (李瑞全，1999a：3)。

### 三、對「儒家現實擁有判準」及「儒家位格漸進論」的回應

本文的論述目標並不在於有系統地探討西方當代自由派學者所提出來的「現實擁有判準」及「位格漸進論」，而只是要針對以儒家思想為基礎的相關論述，進行批判反省。

<sup>11</sup> 參見 Tsai (2005: 635-636)。蔡甫昌這篇文章是用英文寫成的，他用以區分人類胚胎道德地位的三個立場之英文用詞有些細微的不一致之處，也值得在這裡略加討論。不一致的原因可能在於他沒有充份注意到 person 與 human 之間的區別。他以「全無」立場指稱那些主張胚胎非位格 (no person) 的立場，但他卻沒有相應地將「全有」立場定義為主張胚胎擁有完全位格 (full personhood)，而是將之定義為主張胚胎具有完全的人類地位 (full human status)。事實上，蔡甫昌應該知道，西方的自由派學者並不否認人類胚胎是 (生物學意義的) 人，他們否認的只是人類胚胎是位格。換言之，主張胚胎非位格者，都主張胚胎具完全的人類地位。

<sup>12</sup> 本段論述是以李瑞全 (2004: 56-61) 為本而進行者。此處必須澄清的是，該文分析母胎關係時，似乎沒有特別意識到醫學對於不同發展階段的人類後代所賦予的不同說法，例如區別胚胎與胎兒 (請參考註 7)，該文從頭到尾只使用「胎兒」一詞。為使前後文用語一致起見，本文中論及最初期的人類生命時，還是使用胚胎一詞。

最根本的問題有兩個：其一，古典儒家是否有當代區別人與位格的問題意識？其次，無論儒家有無這樣的問題意識，能否將他們的思想加以詮釋引伸，從而與當代西方自由派的思想古今呼應，而提出「儒家位格現實擁有判準」及「儒家位格漸進論」的主張？

（一）關於第一個問題的答覆，筆者的看法是，古典儒家沒有也不可能具有當代西方自由派學者區別人與位格時的那種問題意識。這可以從以下三點來說明。

1. 首先，在語言方面，人與位格的區別是晚近才從西方引進中文的，而且，這個引進即使在學術圈裡，也還沒有受到廣泛的注意，至於在日常生活中會使用這個區別的人，那就更少了。無論如何，傳統中文裡並沒有人與位格的區別，這一點大概已足以說明中文使用者（這自然包含古典儒家在內）沒有區別二者的問題意識。當然，有人也許會說，語言上沒有這個區別不表示在思想上沒有區別兩者的問題意識，而且，語言與存有或概念的關係是非常複雜的，人不必然只能在既定的語言架構下思考存有問題並表達概念。不過，誠如海德格所說的，「語言是存有之屋」，<sup>13</sup>當人要表達某個概念或指涉某個存有時，不借助語言大概是很困難的，至少很難與人溝通。事實上，當人理解到存有的某個特性或區別時，自然會使用語言去表達它。如果現成語言系統裡沒有適當的語彙，人還會設法創造一個語彙去指涉這個特性或區別，從而讓別人能知道他要表達的是什麼。依此，中文傳統語言裡沒有這個區別，大概意味著中國古人的思維裡沒有這個區別背後的問題意識，因此也沒有表達它的需要。

2. 其次，比較中外古今的文化與社會情境，古典儒家也不可能有區別人與位格的問題意識。古典儒家時期，不要說中國了，就算整個人類，對於生命的起源也都還處在混沌無知、無法掌控的狀況。在這樣的情形

---

<sup>13</sup> 「語言是存有之屋」(die Sprache ist das Haus des Seins) 參閱：Heidegger (1950/2003: 310)。

下，人們自然不可能去思考胚胎是否是位格以及該如何對待它們（亦即能否將它們工具化）的問題。今日則不然，今日社會已是生物科技、分子生物學、基因遺傳學與胚胎學高度發展的社會。人類固然還不能說已經完全揭開並掌控了生命的奧秘，但確實已經在相當程度上能操縱人類生命的胚胎、受精卵、基因乃至組成分子等。今人之所以要提出人與位格的分野，原因之一正在於今日的科技使得墮胎成為可能，也使得操弄還不具人形的胚胎成為可能。而這些可能如果能帶來某些好處（例如殺害胚胎加以實驗能帶來醫學的進步）或避免某些麻煩（例如未婚懷孕的墮胎），那麼，它們就會成為人們在實踐上的一種選項，也因此，人才必須面對這個選項是否合乎倫理的道德問題，亦即初期人類胚胎是什麼、又該如何被對待的問題。<sup>14</sup>古人既沒有這些知識，也沒有這樣的實踐選項，自然不可能提出這樣的問題。此外，自由派學者之所以承認人類胚胎是人，<sup>15</sup>但否認它們是位格的原因在於，胚胎在型態上只是一團細胞，還不成人形，因此很容易產生它們是否只是生物學意義的人，而非位格

<sup>14</sup> 或許有人會認為，區別人與位格的需求不一定只出現在與胚胎相關的倫理問題上，也能在其他事務上有這樣區別的需要。例如「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」。紂這樣的人禽獸不如，就算有位格，也是少的可憐，因此，區別人與位格可以讓吾人知道該如何對待像紂那樣的人。上述說法似乎預設一種可以量化而有不同程度的位格觀，而且位格的程度能隨道德的表現而消長。筆者反對這樣的觀點。筆者認為，位格就是每一個個人具尊嚴的「主體」或「我」。「主體」或「我」要不就是存在，要不就是不存在，沒有程度之別。此外，「我」的存在也並不繫於「我的意識」，彷彿沒有「我的意識」就沒有「我」的存在。其次，本文後來會詳細論證，即使是一個做了禽獸不如的事情的人，仍然能是有理性與良心的位格，雖然不排除也是有嚴重精神疾病的狀況。不過，如果他應受處罰，那只能因為他是位格，換言之，其惡行是由其有意識且自主的決定所執行的。當一個人無法自主且有意識地做行為決定時，他需要的是「治療」，而不是「制裁」。而即使針對這樣的人，是否我們能說他的位格程度較低，也仍是很成問題的說法。放到西方來看，西方自由派提出人與位格之區別，也只碰觸到胚胎或胎兒地位的問題，而沒有碰觸到成人。否則，如果自由派要將成人中的智障、植物人、精神病患或老年失智症者都視為是非位格，恐怕會引起更大的問題。

<sup>15</sup> 西方自由派學者雖然都否認胚胎的位格性，不過，並非都否定胚胎是人，亦即是生物學上的人類個體。例如自由派的重要學者 Peter Singer。Singer 認為「從受精而存在之初，人類胚胎就是人」(from the first moments of its existence an embryo conceived from human sperm and eggs is a human being) (Singer, 1993: 86)。

意義的人的想法。正是這樣的想法引發了當代有關「是否所有人都是位格」的問題意識。古人不可能有這樣的想法，因此也不可能有這樣的問題意識。<sup>16</sup>

3. 中文在語言上既無人與位格之區別，古典儒家所處時代又不可能有該區別的問題意識，那麼，孟子在談「人之所以異於禽獸者幾希」(〈孟子·離婁下〉〔8·19〕)、「操則存，舍則亡」(〈孟子·告子上〉〔11·8〕)以及「人皆可以為堯舜」(〈孟子·告子下〉〔12·2〕)時，他究竟有怎樣的看法呢？首先，從孟子那麼多有關人性及人性本質的論述來看，孟子的話當然有某種存有學的意涵，意思是說，孟子肯定人與禽獸之間有某種存有上的差異，雖然那個差異極其細微。孟子的主要看法就是人人皆有「四心」，亦即惻隱、羞惡、恭敬與是非等道德心(〈孟子·告子上〉〔11·6〕)。「四心」正是孟子認為人之所以與禽獸不同的存有特徵。

不過，孟子談「人禽之辨」及人人皆有「四心」，主要目的不是為了在存有學上區別人禽，而是為了在道德修養上鼓勵人們將人皆有之的本心善端加以發揮與實現。「四心」又名「四端」，是人有能力實現「仁義禮智」的四個端倪或源頭，它們會隨著環境的影響以及修養的有無而在「道德」上消長。因此，人最重要的就是「求其放心」，將放失的本心尋找回來，因為「心之官則思，思則得之，不思則不得」(〈孟子·告子上〉〔11·15〕)。進一步言，人應該以本心善端為基礎，透過抉擇與實踐，將道德本性實現出來，以達到君子、大人甚至堯舜的境界。依此，孟子

<sup>16</sup> 古人對於胚胎的了解是非常模糊的，有一些想法從今日來看甚至有些荒誕，例如一直流行到十八世紀的「預先成形論」(preformation)。這種理論主張在精子或卵子裡已先有一完整人形之小人(homunculus)存在，該小人逐漸長大便成為肉眼可見的各種尺寸大小的人。兩百年前支持「預先成形論」的人如果有機會得悉當代的位格論戰，大概不太可能認同胚胎不是位格，因為在他們看來，胚胎已具人形。「預先成形論」在顯微鏡帶來的胚胎學進步之後，便逐漸被「新生論」(epigenesis)所取代。對新生論而言，胚胎是完全不具人形的，人形是逐漸發展出來的。這個觀點在當代大概已是無人懷疑的生物學事實。

最深切的關懷是勸勉大家循著孔子「我欲仁，斯仁至矣」(〈論語·述而〉〔7·30〕)的信念，努力成為大人、成為堯舜。換言之，他的主要關懷是有關道德修養的課題，而非存有學的論述，這與當代生命倫理學的位格爭議是截然不同的問題意識。孟子大概會同意人與禽獸之間確實有著存有學上的區別，人有「四心」，禽獸則無「四心」。然而，其「操存捨亡」的論述主要是有關道德修養的論述，而不是存有學的講法。否則，難道孟子會主張，沒有道德修養的人就是在存有上「沒有」四心，因此，在存有上不再是人而只是禽獸？若真是這樣，孟子又為什麼要對著禽獸談「求其放心」呢？「捨則亡」的小人、禽獸還能「求其放心」嗎？至於以「四心」來區別嬰幼兒與成人並主張，嬰幼兒無「四心」，故不是人或不是位格，就更不可能是孟子論述「人禽之辨」的原意了。無怪乎邱仁宗曾經這樣說，當代區別人與位格或區別位格與非位格之判準爭議，主要是一種存有學的爭議(ontological issue)，而非儒家所關懷的倫理學問題(ethical issue)(邱仁宗，1998：26)。

事實上，蔡甫昌也承認，儒家經典所討論的問題，並非是人類胚胎地位那樣的現代生命倫理學問題(Tsai, 2005: 637)。不過，他還是主張，儒家思想與當代的位格議題相關，且能對當代討論有所啟發。這就談到了第二個問題，古典儒家思想是否如同當代儒家生命倫理學者所主張的，能與當代西方自由派的位格理論遙相呼應？換言之，將儒家思想置於當代有關位格爭議的問題脈絡中，儒家是否會認同自由派的「現實擁有判準」？

(二) 西方自由派的位格觀點，簡單地說就是認為並非所有的人都是位格，被認定為非位格者，即使在生物學意義上是人，也可以被當成工具來操弄。至於哪些人是位格或不是位格則根據「現實擁有判準」來判斷，凡是現實地擁有位格判準中那些位格特徵的人就是位格，反之則

不是位格。「現實擁有判準」中的位格特徵包含了意識、自我意識、理性等，部分學者還會將道德意識或道德理性也納入。當代儒家生命倫理學家主張，古典儒家思想雖無位格概念，但與當代自由派思想可以遙相呼應，因此，儒家會認同「現實擁有判準」。此外，他們還主張，儒家既然重視道德，所以會將道德理性看成是位格的必要特徵之一，而且，由於道德成就的高低會影響道德理性的有無，故判定位格的特徵不僅應包含道德理性在內，還該將道德成就也考慮在內。換言之，大人君子才配被稱為是位格，小人庶民則因為亡失本心，而不再是位格。筆者認為這種「儒家現實擁有判準」的主張十分荒唐，在這個觀點下，不要說未出生的胚胎、胎兒、嬰幼兒、小孩等不是位格，就連在道德上不成熟的青少年或卑劣的小人也不是位格，而可以被當成「物」或「工具」來對待。這樣的主張既不符合直覺，也與儒家思想積不相容。古典儒家不但沒有當代這種區別人與位格的問題意識，而且，從儒家思想的精神來看，也不會認同這樣的位格主張。以下分點闡述之。

1. 就讓我們從當代儒家生命倫理學者最常提出的「人之所以異於禽獸者幾希」開始說起。首先，很明顯的是，這句話並不是論人與人之間的分別，而是說人與禽獸之間的差異。指出這一點很重要，因為這是孟子與當代西方自由派完全不同的地方。非但如此，孟子的觀點還預設了人與人之間在人性上有一共通之處，亦即人的本心善端，用現代語言來說，也就是人的道德理性與實踐能力。孟子極其肯定人的道德性是人的普遍特質，也是人所共有且固有的。〈孟子·公孫丑上〉〔3·6〕提到：「人之有是四端也，猶其有四體也」，〈孟子·告子上〉〔11·6〕也說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，〈孟子·盡心上〉〔13·15〕更肯定：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」。這些說法在在指出，孟子認為人的道德本心是人所共有的天性，也是人最尊貴而

異於禽獸的幾希。既然如此，放到位格爭議脈絡來看，孟子的「人禽之辨」不但不該被看成是支持自由派的證據，反而該被看成是支持傳統派的論述，亦即人人皆為位格。

2.不過，支持自由派的儒家學者會說，孟子只是在一種很粗泛的意義下主張「人人」皆有道德本心，而不是一種「絕對普遍」且「現實擁有」的意義下主張所有的人皆有四心。因此，孟子的思想在理論上不排除，甚至在經過進一步的引申後，是會認同西方自由派的「現實擁有判準」的。

首先，孟子說過：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」（〈孟子·公孫丑上〉〔3·6〕）這些話暗示，孟子如果會使用「位格」一詞，大概也會主張沒有「四心」的人不是位格，因為，既然「四心」是人之所以為人最尊貴的特質，刻劃著人作為道德主體，亦即目的主體的特質，那麼，一個人如果缺乏「四心」，豈不就是缺乏位格最重要的特質而不成其為位格了嗎？

其次，孟子是否會認為有些人現實上沒有「四心」呢？從常理來推敲，如果考慮人生的各種階段以及處在各種情境中的人，孟子大概會承認有些人在現實上是沒有「四心」的。以生命初期的人類胚胎來說吧，誠然，孟子也許不知道胚胎或甚至較後期的胎兒已有哪些特質，不過，他一定看過出生後的嬰幼兒，他不可能不知道嬰幼兒「現實」地沒有「四心」。進一步言，孟子如果有現代胚胎學的知識，他恐怕還會發現，他所說的「人之有是四端也，猶其有四體也」不但不能說明人「固有」四端，還正好可以反過來證明，人類生命並非從一開始就「現實」地擁有四端。這是因為正如四體不是從受精卵開始就有的，而必須在時間中逐漸發展出來，同樣地，意識、自我意識乃至道德意識等都需要神經系統的支持才可能，在神經系統發展出來之前，人「現實」地連意識都不可能，

遑論擁有四端？頂多只能說潛在地有四端，亦即有在未來發展出四端的潛能。此外，孟子在〈盡心篇〉裡有關良知良能的論述中提到：「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」（〈孟子·盡心上〉〔13·15〕）這段話裡的「及其長也」顯示，孟子隱約地有某種發展心理學的概念，他知道本心善端並非從一出生就能表現出來，而需要成長的過程才能逐漸展現。

除了生命初期的胚胎、胎兒或嬰幼兒等現實地還沒有「四心」之外，智障或其他精神疾病的情形則是生理機能的限制導致他們一輩子都可能無法展現出「四心」來。至於因為意外或疾病而導致的植物人或老年失智症的情形則是：曾經現實地擁有「四心」，但卻不可逆地失去了這項道德的能力。總之，人的情形各不相同，有的人還沒有四端，有的人不可能有四端，也有人是失去了四端。孟子不可能主張所有的人皆現實地擁有「四心」。

談到「四心」的失去，除了疾病或生理因素外，孟子的思想似乎還暗示，修養的有無也能影響「四心」的消長。孟子在談「人之所以異於禽獸」那一句話的下半部就說：「庶民去之，君子存之」，另一個段落也提到：「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡。』」（〈孟子·告子上〉〔11·8〕）再如論到所欲有甚於生者時，孟子說：「非獨賢才有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（〈孟子·告子上〉〔11·10〕）這些說法似乎都表示，孟子主張本心善端是會隨著修養操練的情況而消長存亡的。

如果從常理來看，孟子大概能承認本心的「固有」並非是從生命一開始就「現實擁有」的，而且，從人生的各種條件來看也並非人人皆有，好比疾病與意外都能使人失去它或根本不具備擁有它的生理條件，那麼，連結到孟子主張無四心則非人、亦即非位格的說法，這豈不意味著：

古典儒家若生於今日，將會認同「位格現實擁有判準」。換言之，誰現實地擁有位格特徵，誰就是位格；誰若沒有位格特徵，誰就不是位格。進一步言，若四心是位格判準的必要特徵，而道德修養又會影響四心的有無，那麼，孟子恐怕還會如當代儒家學者所主張的，將道德成就也看成是位格不可或缺的判準，因為成為君子大人就是保存了人作為位格最重要的本心善端，而使人成其為位格；淪為庶民小人就是失去了本心善端而失去了位格的地位。依此，儒家不僅僅會支持以本心善端為「現實擁有判準」的位格特徵，還會以道德成就的有無來檢視位格的存在。這就是為何當代儒家生命倫理學者不僅認為儒家思想與自由派的位格理論遙相呼應，更認為儒家的位格標準比一般的西方自由派還要嚴格。一個人光有理性與自我意識還不足夠，要有本心四端等道德理性與實踐的能力，乃至君子大人的道德成就，才能成其為位格，否則就不是位格，或甚至連人都不是。

該如何評析上述「儒家現實擁有判準」的論述以及視道德理性乃至道德成就為位格特徵的主張呢？在進入討論之前必須先指出，位格判定的問題並非只是一種抽象而無關宏旨的思考遊戲，而是一個攸關實踐的問題。認定一個存有者是位格就是承認不能將它當成某個東西或工具來對待，而必須尊重它自為目的的主體性；否認一個存有者是位格則代表著否認它是一個目的主體，而許可為了大多數人的福祉去操弄它、剝削它甚至殺害它。因此，位格判定的問題茲事體大。

3. 該如何理解孟子「無四心則非人」以及「操存舍亡」的論述呢？首先，從孟子相關文本的內容來看，孟子提到的對象都是人，而不是禽獸，而且，都是現實地有理性能力、甚至有「四心」的人，而非還沒有理性的嬰幼兒或不可能有理性的重度智障者。孟子說：「有是四端而自謂不能者，自賊者也」(〈孟子·公孫丑上〉[3·6])，又說：「我固有之也，

弗思耳矣」以及「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（〈孟子·告子上〉〔11·15〕）這些話如果不是針對已經有理性與「四心」的人而講的，是說不通的。以「自賊」與「弗思」而言，這兩個詞語只能針對能思而不思的人而言說，不能針對根本無法思考的人而提出。對一個現實上還沒有四心或不可能有四心的人例如嬰幼兒或智障者說：「你已經有仁義禮智四端了，你只是不用心去思考與反省罷了」是非常荒謬而令人啼笑皆非的事，孟子不可能進行如此悖理的論述。再者，「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」（〈孟子·公孫丑上〉〔3·6〕）的「今人」也只能是已有四端且心智正常成熟的人，否則如何能在見孺子入於井的當下產生憐憫的感覺呢？嬰幼兒就算見孺子入於井也不會明白發生了什麼事，遑論動惻隱之心？

孟子書寫的對象既然是已有四端之人，那麼，要如何理解「無四心則非人」的說法呢？事實上，如果按字面去理解是很奇怪的，彷彿孟子主張有些有四心的人沒有四心，而且，因著他們沒有四心，這些人便不再是人？孟子大概還不致於如此自我矛盾，關鍵就在於對孟子說法的詮釋。從文本及儒家精神來看，前文在探討孟子的問題意識時已指出，孟子的話應被理解為一種對人進行道德勸說或責備的講法，而不應被詮釋為一種存有學的語言。當一個人能展現人之所以異於禽獸的幾希時，卻因為「自賊」、「弗思」而聽任四端「苟失其養，無物不消」，那麼，他的表現就與禽獸無異，而沒有活出人能活出的價值與尊嚴。這正是孟子要譴責的。因此，孟子的說法是一種道德語言，不是一種存有學語言。事實上，在〈告子篇〉上有一段孟子答覆公都子提問的對話也很清楚地顯示，孟子並沒有因為小人或庶民沒有存養四心而否認他們是人：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」

孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」（〈孟子·告子上〉〔11·15〕）

在這段對話中，公都子預設大人、小人都是人，但為何他們的人格會有這麼大的差別呢？孟子認為這個差別的由來是因為修養的不同（從大體或小體），而不在於人性存有上的差異。就存有學而言，大人與小人是一樣的，「鈞是人也」，都有「四心」以及道德主體成聖成賢的潛能。因此，孟子的回答不但不否定公都子「鈞是人也」的預設，相反地，孟子默認這個預設，而且，他的論述還必須在這個預設的基礎之上才能成立。

怎麼說呢？如果孟子不承認「鈞是人也」的預設，真去主張小人無論在字面或存有學意義上都不是人，而只是禽獸，這就等於主張他們在存有上是缺乏理性、更沒有道德感的動物。若然，當他們野蠻地傷害無辜時，恐怕也就沒有了責怪他們的基礎。我們通常不會去責怪出於天性而傷人的野獸。沒有理性的動物做出不合理性的事不正是天經地義的嗎？再者，深入分析「非人」或「不是人」的說法，也會發現這是一種罵人的語言。而且，這樣罵人不但不是認定對方不是人，相反地，它必須假定對方是人而且具有人的道德理性方為可能。否則，去罵一個「非人」的存有「不是人」豈不是套套邏輯而很荒謬嗎？例如老虎不是人，即使牠咬傷了你，你大概也不會指著牠的鼻子罵牠「不是人」，因為老虎的確不是人！我們只能指責一個犯了嚴重錯誤的人「不是人」，而不能指責一個在存有上根本就不是人的東西「不是人」，因為這樣的東西「不是人」是一個客觀的事實，是不能被道德評價或指責的。換言之，指責人「不是人」不但不能否定其在存有學上是人，相反的，這個指責必須預設對方在存有學上確實是人且具道德理性才可能。

同樣的，孟子說的「無四心」類似於罵一個人「沒良心」。「沒良心」並不是說對方在存有上真的沒有良心，否則，若真的沒良心，反而就不能指責他了。指責一個在存有上沒有良心的人就是將一個不能歸罪於他的事歸罪在他身上，這是很荒謬的事。依此，罵人「沒良心」的話只能用在有良心的人身上，而不能用在本質上真的不知良心為何物的存有者身上。總之，孟子的「無四心」或「非人」是一種道德勸說的語言，而不是一種存有學的語言，而且，這種道德語言之所以可能，不但不能否定，還必須預設被指稱為「非人」或「無四心」的人在存有學上是人，而且是有「四心」的人。

接下來要分析的是孟子引用孔子所說的「操存舍亡」。孟子是否會主張道德修養的有無能導致存有本質上的良心存亡呢？換言之，有正常理智與行為能力的人原本都是有良心的，而且，正因為他們有良心，若做了沒良心的事才會被人罵「沒良心」。問題是，「沒良心」的事如果作多了，是否真的會變成存有上「沒良心」或不再有良心的人呢？這個問題很複雜，涉及到複雜的犯罪心理學及精神病學的問題。不過，如果回到孔孟的文本，孟子講的「牛山濯濯」、「放其良心」及「其違禽獸不遠矣」（〈孟子·告子上〉〔11·8〕）大概都是一種道德語言，而不能被理解為一種存有學語言，更不支持存有學上的論述。孟子毋寧是相信人的理性良知是不會真正失去的。孟子在談「操則存，舍則亡」時，下半段還提到孔子說的「出入無時，莫知其鄉」，並加上自己的反問：「惟心之謂與？」這表示孟子肯定人心的出入去向是很難掌握的，即使看起來泯滅放失了，仍不代表它在本質上已經不存在，而且是不可逆地無法恢復其存在。事實上，不僅孔子指出「我欲仁，斯仁至矣」（〈論語·述而〉〔7·30〕），孟子也相信，「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」（〈孟子·盡心上〉〔13·4〕），這「反身而誠」很接近佛家的「放下屠刀，立地成佛」。依

此，孟子基本上是相信「學問之道無他，求其放心而已矣」(〈孟子·告子上〉〔11·11〕)，「求則得之，舍則失之」(〈孟子·盡心上〉〔13·3〕)。總之，孟子的話不能從字面來解釋，彷彿他提出的是一種存有學的看法，主張缺乏道德修養的人在存存上會失去道德理性。相反地，孟子相信人的道德理性始終都在那裡，因此，人雖然「莫知其鄉」，不過，「反身而誠」，「求則得之」。<sup>17</sup>

4. 經過上述討論，現在大概可以回答最關鍵的問題了，那就是：古典儒家是否會支持以道德理性或甚至以道德成就做為位格之「儒家現實擁有判準」？由於以道德理性為位格特徵所涉及到的層面與以道德成就為位格特徵者不太一樣，以下先從前者開始探討。

前文曾經指出，孟子應當知道有些人現實地不具有道德理性或良心，例如嬰幼兒、智障及老年失智症患者，不過，由這一點並不能推論出孟子會認同以道德理性的現實有無做為位格標準的主張。事實上，就算在西方，大部分自由派學者頂多就是以意識、自我意識或理性的有無

<sup>17</sup> 在這裡也許可以討論一下孟子在〈孟子·離婁下〉(〔8·28〕)所提到的「妄人」概念。首先，筆者沒有在正文中討論「妄人」的問題，主要是因為筆者所做的工作是就著當代儒家生命倫理學者的觀點來與他們對話，並批判他們的位格理論。由於在他們的論述中並沒有引用到「妄人」的相關段落，因此筆者也就沒有特別去注意這個概念的討論。其次，雖然如此，「妄人」概念仍有值得討論之處。孟子論「妄人」時，說他們「與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」從字面上來看，孟子似乎是說，「妄人」與禽獸沒有分別，而由於我們不能責備禽獸，言下之意，「妄人」也沒什麼好責怪的。依此，孟子是否真的主張，「妄人」在存存上與禽獸無異，乃至也不必被責怪呢？關於這一點，筆者仍認為，孟子的「妄人」與其「非人」的論述是類似的。孟子的「妄人」並非「存有學」的論述，也不支持存有學的「妄人」非人主張。「妄人」出現的上下文要談的不是「妄人」的存有學身分，而是當我以「仁」、「禮」、「愛」、「敬」、「忠」等態度對待某個人，而他卻仍然以蠻橫粗暴的態度來回報我時，我該持有的態度。我該做的就是反省自己的態度是否符合上述五點，如果符合，那麼，那個「妄人」是難以理解的狂妄之徒，就把他當成禽獸而不要跟他計較了吧。換言之，孟子在相關討論裡主要是要回到「君子有終身之憂」的自我反省的態度，而不是要對「妄人」的存有地位做太多的著墨。從當代變態心理學的角度來看，「妄人」在哪一點上有著不可逆的狂妄與變態，在那一點上他的心理或精神疾病就讓他無法正常呈現「四心」。然而，我們該如何對待這樣的「妄人」呢？在存存上把他歸類為禽獸，從而理直氣壯地來把他工具化，例如拿他當成實驗室的青蛙來做實驗？抑或我們仍應視他為「病人」，換言之，他有病，但仍是具有尊嚴的位格，因此，應該得到我們的尊重與治療？筆者認為，後者才是我們該有的態度，而這一點指出，「妄人」亦有其尊嚴，正如同大人、小人「鈞是人也」。

來做為判定位格的特徵，很少有人會以道德理性的有無來作為判定位格的標準。理由很簡單，以道德理性之現實有無作為標準太過嚴苛，而且，從實踐層面來看，本身就是一個非常違反道德的主張。因為，在這個標準下，不僅僅嬰幼兒、智障等會被排除在位格之外，就連幼童，由於仍處在道德他律的階段，恐怕也會被看成不是位格，亦即不是目的主體，而可以被工具化地操弄或傷害。

回到儒家來說，當代儒家生命倫理學者為何主張古典儒家會認同以道德理性之有無做為位格之「現實擁有判準」呢？這是因為他們認為儒家重視道德，又肯定道德是人之所以異於禽獸之幾希的緣故。不過，這樣的想法恐怕完全扭曲了儒家的原意，既不符合古典儒家的精神，更談不上是重視道德。重視道德應該要像孔子在禮運大同篇裡所談的那樣，「鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養」才對，而不是將廢疾弱小者都不當成目的主體來對待。以道德理性之現實有無作為位格判準正是將廢疾弱小者都當成物或工具來操弄，這哪裡談的上是重視道德？相反地，這根本就是對道德的扭曲，鼓吹一種希特勒式的道德。其次，從整個古典儒家的精神來看，孔孟都不可能認同將還不具有道德理性的人視為非位格，或者將那些由於疾病、失智等因素而沒有或失去道德理性的人都看成是非位格。這樣的主張會聽任人類當中弱小而特別需要照顧者不但得不到照顧，還會被任意踐踏或操弄，這是完全不符合儒家有關仁愛的教導的。樊遲問仁，孔子很簡單地回答說：「愛人」（〈論語·顏淵〉〔12·22〕）。孟子在解釋仁者時說：「仁者愛人」（〈孟子·離婁下〉〔8·28〕）。在孔孟的脈絡下，所有的「人」都是仁者「泛愛眾」的對象，而非只有特定的人，例如已有道德意識或理性的人。至於在道德上表現不好的小人，由於與大人一樣，「鈞是人也」，因此，也是君子、大人「泛愛眾」的「愛人」對象。進一步言，不單單孔子主張「鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養」，

孟子也提出「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」(〈孟子·梁惠王上〉〔1·7〕)的想法，這一切都指出，古典儒家不可能認同將人類中無法為自己發聲以爭取權利的弱小者視之為非位格，亦即可以操弄的物或工具的觀點。

接下來的問題是，古典儒家是否會認同以道德成就作為位格之現實擁有判準呢？當代儒家生命倫理學者之所以這麼認為，大概是因為他們只從字面上去理解儒家「操則存，舍則亡」的觀點，從而相信道德成就的有無會影響到道德理性的存亡，而既然道德理性是位格的現實擁有判準，這就表示，道德成就似乎也該被看成是位格的現實擁有判準。在道德上致力修養而成為君子大人者，就是存養了良知本心從而保全了位格；無所成就而淪為庶民小人者就會失去良知本心，從而不再是位格。

這個主張的根本問題有二。其一，前文已指出，孟子的「操存舍亡」是一種道德規勸的語言，而不是一種存有學的論述。孟子不可能主張有道德理性的人會因為缺乏道德修養或做了「沒良心」的事就在存有學意義上失去道德理性，而成為「真正」沒有良心的人。因此，道德成就的有無是不會使得道德理性在存有的意義上或存或亡的。按照孔孟的觀點，心是「出入無時，莫知其鄉」的，即使面對一個習慣為非作歹的人，大概也很難說他的良心已經完全消失，他不再知道什麼叫做是非，也不會再感受到良心的指責或啃噬。周處除三害及許多浪子回頭的故事都顯示，人的良心就算看起來已經泯滅了，也總能在某些因緣，例如他人愛心與耐心的陪伴下，「沛然莫之能禦」地再次發而為用。更何況，不道德的生活不僅僅會使他人痛苦，也會使自己的日子不好受。時間久了，人總有機會發現「歹路不可行」，而覺得「苦海無邊」，必須「回頭是岸」。這一切顯示，人畢竟不是畜生，人的理性與良心即使會因為「舍則亡」而顯得「牛山濯濯」，但，撇開嬰幼兒、智障與失智等情形不論，人的道

德理性與良心總是在的，道德修養的缺乏不會在本質上使一個人成為沒有良心的人。<sup>18</sup>因此，即使肯定道德理性是位格的現實擁有判準，也不必主張道德成就也該是位格的現實擁有判準。更何況，道德理性作為現實擁有判準也是問題重重的。

其次，將道德成就視為位格的現實擁有判準比起以道德理性為判準恐怕要來的更為危險與荒謬。道德理性是心智正常的成人都現實擁有的能力，道德成就則不然，非人人皆有，需要經過一番存養的功夫才能獲得。以道德成就作為位格判準，位格的範圍將變得較為狹小。不要說幼童以及比幼童更小的初期人類生命都不是位格了，就算是有行為能力的成人，也不見得就是位格，例如小人或庶民就不是位格。只有在道德上有成就的君子大人才算是位格。這個主張的危險在於將更多的人排除在位格範疇之外，而讓他們暴露在被當成工具或東西來操弄的危險中。

至於這個主張的荒謬則在於，在它的標準下，庶民、小人既然都不是位格，因此，他們的利益可以被忽視，人格可以被踐踏。被誰踐踏呢？當然是君子與大人，因為君子與大人是位格，他們的利益才該被維護，他們的人格才該被尊重。問題是，踐踏別人的人還是君子大人嗎？不是君子大人還是位格嗎？不是位格，其權益還該被尊重嗎？這正是這個主張荒謬與自相矛盾的地方。

---

<sup>18</sup> 近年來國際上有廢除死刑的趨勢，廢死主張背後的理據之一就是人權。廢死論者主張即使十惡不赦的人仍有「人權」，放到本文的脈絡中，亦即仍有「位格權」。這點需要解釋一下，自由派學者如果要貫徹他們的思想，應該要反對人權（human right）這個概念並另行提出位格權（right of person）的想法，才能與他們的理論一致。這是因為在他們的理論架構下，人若只是生物上的人類，是沒什麼權利可言的，要談到不被當成工具並被尊重為目的的權利，一個人必須現實地擁有位格判準中的位格特徵才行，換言之，他必須是位格，才有被當成目的的主體來對待的位格權。回到廢除死刑的趨勢，這意味著，國際上逐漸肯定，即使犯了極大罪過的人仍應被看成位格來對待。此外，在執行死刑的國家裡也多有死刑犯在行刑前表達請求受害者家屬原諒的意思，這亦顯示，被我們在口語裡罵為「天良泯滅」的人，他們事實上還是有天良的。

君子與大人不能踐踏與操弄任何人。不要說那些鰥寡孤獨、老弱病殘了，就算是道德卑劣的小人，君子大人也仍然要接受他們、教化他們。孔子在中庸中為何會稱許帝舜大孝，認為舜「德為聖人，尊為天子」(〈禮記·中庸〉〔31·17〕)？原來，舜的父親瞽叟及其繼母與繼弟象皆屬品德惡劣卑鄙之徒，不但凌虐舜，還要殺害他。然而，舜不但不以為忤，還秉持「順適不失子道，兄弟孝慈」的精神，「事父及後母與弟，日以篤謹，匪有解。」(〈史記·五帝本紀〉〔1·1〕)最後，終於化解了象的頑劣個性，使其改邪歸正。在這個故事中，在道德上大有成就的舜之所以在道德上大有成就正是因為他不因其父瞽叟與其弟象的卑劣而不善待他們。相反地，君子大人愛護所有的人，不僅憐惜照顧社會上弱小的生命、邊緣的族群，就連惡人也是他們善待與教化的對象。正是因為如此，君子大人才成其為君子大人。然而，以道德成就作為現實擁有判準的主張，卻會得出自相矛盾的君子大人圖像，同時也會把大部分人都排除在目的主體的王國之外，這是此一理論最為荒謬的地方，讓孟子為這樣的主張背書，實在是對孟子思想的一種嚴重扭曲與誤解。

附帶一提的是，這個主張的荒謬程度與范瑞平的「先驗位格概念」比較起來，可以說是過之而無不及。按照范瑞平的看法，只有能從事生命倫理學研究的人才算是位格。但在以道德成就為位格判準的主張裡，符合范瑞平的標準恐怕還不一定是位格，因為要名要利唯獨不要正義的學者大有人在，如果以道德成就作為位格判準，那麼，這樣的學者不僅僅在道德上該被斥責為「不是人」，在存有上恐怕也要被看成不是位格了。

最後，以道德理性或道德成就作為位格判準的一個共通問題是，它們都是以道德主體性來決定目的主體性的主張，而這是一種把充分條件當成必要條件的謬誤。誠然，道德主體都是目的主體，不過，這可不是說，一個人得先成為道德主體才能成為目的主體。換言之，道德主體是

目的主體的充分條件，但並非必要條件。儒家關心的向來都不是符合什麼標準才是目的主體的問題，而是道德主體該作甚麼或不該做什麼的問題。對儒家而言，不論鰥寡孤獨、男女老幼、品德高下，毋寧都是應該得到充分尊重的目的主體，因此，重要的是那些有道德理性與實踐能力的人——亦即道德主體，應該將所有人都當成目的主體，而非工具客體來對待。至於還沒有發展出道德能力的嬰幼兒、不可能有道德能力的重度智障或已失去道德能力的植物人或失智症者，他們當然不是道德主體，因為他們沒有進行道德判斷與實踐的能力，不過，這可不是說他們將因此而被否認為目的主體，從而可以為了社會更大的好處而將他們工具化地加以操弄。道德理性的現實有無只應作為判斷一個人是否是道德主體的判準，卻不應拿來判斷一個人是否是目的主體。「儒家現實擁有判準」理論認為道德主體性是目的主體性的前提條件，這樣的主張十分悖理而且危險。

5. 相較於前文探討的位格判準——道德理性與道德成就來說，范瑞平的「訴諸於禮」則不從道德的角度去理解位格，是相當獨特的「儒家現實擁有判準」。不過，其獨特性並不意味著其合理性。范瑞平的觀點是，一個人得有參與禮儀的能力才算是位格，問題是：這個說法相當籠統與模糊。什麼是參與禮儀的能力呢？被動參與算不算參與？天主教在過去一千多年實行給新生嬰兒施洗的傳統，這算不算有參與禮儀的能力？還是說要能有意識地主動參與才算？此外，行禮如儀地參與，但卻完全不瞭解禮儀的意義，算不算有參與禮儀的能力？而什麼是瞭解禮儀的意義呢？是指掌握外在的形式與過程或瞭解禮儀的內涵與精神？要怎樣的掌握才算是有參與禮儀的能力？再者，如果「有意識地主動參與」與「瞭解」是如此重要，那不就回到了以意識、自我意識與理性作為位格判準的思維模式上了嗎？何必還要特別提出這樣一個籠統的參與禮儀的能力來作為判準？

范瑞平更根本的問題在於他並未將其理論建立在可信的經典基礎上。他的文章沒有援引任何儒家經典，而只單獨仰賴 H. Fingarette 的一本著作。Fingarette 自承自己並非是漢學家，而只是一名研究行為科學的美國教授，專門研究酗酒問題。范瑞平為何選擇這樣一個學者作為他論述儒家位格理論的依據，令人費解。而即便 Fingarette 對儒家思想的詮釋是正確的，從其著作的內容來看，也和位格理論毫無關係（Fingarette, 1972: 73-78）。

（三）總結上述討論，當代儒家生命倫理學者們所提出的各種「儒家現實擁有判準」，有方方面面的問題，是很難站得住腳的。既然如此，以「儒家現實擁有判準」為基礎的「儒家位格漸進論」也很難得到儒家的支持。

「儒家位格漸進論」主張位格是逐漸發展出來的，何時成為位格就看「位格現實擁有判準」的門檻定在什麼地方。然而，誠如本文之前的討論所顯示的，儒家並無此種位格存有學的問題意識，因此很難證明儒家會支持「位格漸進論」。再者，從儒家「泛愛眾而親仁」的主張來看，儒家不但不會支持，甚至會反對將弱小或理智有缺陷的人類生命工具化的主張，因此，儒家不太可能支持「位格漸進論」。

此外，漸進論者還主張受精卵與胚胎的道德地位介乎完全不是位格（全無）與完全是位格（全有）之間。儒家對於這個問題大概必須存而不論。首先，古典儒家缺乏胚胎學知識，根本不可能有相關的問題意識，因此，儒家經典中不可能有什麼地方會支持特定觀點的胚胎道德地位論。事實上，蔡甫昌在他的文章中也說他是基於「日常社會與醫學之實踐」，而預設儒家對人類胚胎道德地位之觀點是漸進論的（Tsai, 2005: 637）。然而，預設只是一個待證明的假設罷了。「日常社會與醫學之實踐」與儒家觀點之間，並不存在必然的連結，如何能從前者推出後者呢？

總之，引用儒家思想來證成當代脈絡下的特定位格主張時，宜於格外謹慎，不應任意比附。當代儒家生命倫理學者企圖以孔孟思想為基礎提出「儒家現實擁有判準」以及「儒家位格漸進論」。這些作法的問題一方面在於錯將古典儒家的道德教誨當成了存有論的主張，另一方面則忽略了儒家仁愛思想的核心價值是不可能與西方自由派的位格理論相互呼應的。仁愛的精神是尊重敬畏所有的人，自由派的位格理論則是選擇性地只尊重被他們視為是位格的人。

## 貳、儒家社會性位格論及其批判

### 一、儒家社會性位格論

西方自由派的 Feinberg 在提出「現實擁有判準」時，便知道這個理論的缺點是會將嬰兒排除於位格之外，而有可能使他們受到非位格的對待。李瑞全更是清楚知道，「儒家現實擁有判準」比西方觀點猶有過之而無不及，不僅嬰兒會被排除在外，就連不夠成熟而還沒有道德意識或道德表現的兒童也會被視為是非位格（李瑞全，1999b：174）。事實上，本文之前的分析已指出，若以「道德成就」這樣的高標來看，恐怕會被排除的還不只上述這些人。為了克服這個問題，李瑞全採納 Engelhardt 的看法，主張位格除了道德意義外，還有社會意義的位格（social concept of person）。此外，他也認為這種社會意義的位格可以以荀子的思想為基礎，而在儒家的脈絡中提出，此即所謂的「儒家社會性位格論」（Social Personhood），李瑞全相信，這個理論能彌補「儒家現實擁有判準」的缺失（李瑞全，1999b：175）。

李瑞全主張在荀子哲學中，所有人都是在禮義法度框架下的社群成員，社群成員當中雖然只有那些具道德感與道德主體性的人才算是同時具有道德位格與社會性位格的成熟成員，不過，嬰兒、兒童、少年等仍能被視為是此道德社群中的成員。他們藉由「某些社會實踐或參與」以及與成熟成員的互動，而成為社群「真實的一份子」，擁有不亞於成熟成員的道德地位，換言之，他們雖仍不具有道德位格，卻是社會性位格，與社群其他成員一起「享有同等的道德價值與地位」（李瑞全，1999b：175）。<sup>19</sup>

至於還在母體中的胎兒，如果可以獨立存活於母體之外，李瑞全也認為應將他們視同已出生的新生兒，而且，「由於胎兒與母親的特殊關係，可以由其母親之個人意願」而承認他們「具有他人不得剝奪的人格價值和生存權利」（李瑞全，1999b：176），換言之，胎兒藉由母親的自由意志與意願能被賦予社會性位格。至於在母體之外無法獨立存活的胎兒，李瑞全主張，只要母親有強烈的墮胎意願，那麼，墮胎便不是不道德的，換言之，母體外沒有存活能力的胎兒是否是社會性位格也要看母親的態度與想法。這樣看來，李瑞全針對母體外是否能存活的胎兒雖然有不同的說法，但他們是否是社會性位格的關鍵還是在於母親的意願。母體外能存活者，李瑞全似乎有意越過母親的意願而直接視他們如同「已出生的新生兒」，不過，論述最後他還是回到母親的意願來主張這類胎兒之社會性位格應由母親意願所賦予。至於母體外不能存活者，他雖然直接主張母親可以不把他們當成位格而墮胎，不過，這個主張的背後似乎也蘊含著，如果母親有不同的想法，願意肯定其胎兒的社會性位格，那麼，是否該胎兒便同樣具有社會性位格而不該被墮胎呢？

<sup>19</sup> 李瑞全從仁愛與不傷害原則要求人保護弱小的角度來看，甚至認為，「小孩與嬰兒常具有更優先於成年分子的道德地位」。參閱：李瑞全（1999a：4）。

至於胎兒期之前的胚胎階段，李瑞全分著床前後兩部分來談。著床後的胚胎，李瑞全沒有清楚指出是否能因著孕母的意願而成為社會性位格。他只說此時墮胎是母親的權利，而且是母親可以無條件行使的權利（李瑞全，1999a：4）。這樣看來，此時的胚胎似乎不是社會性位格，而且，從「無條件」一詞來看，這時胚胎的生命價值是非常低的，孕母可以用任何理由來墮胎。至於著床之前的胚胎、囊胚，甚至受精卵等，李瑞全很清楚地主張，如此早期的人類生命完全不具有任何「可以賦予（它們）社群成員身分的條件」，所以，可以不必將它們當成位格來對待。人工生殖之後的剩餘胚胎可以予以自然消滅（李瑞全，1999a：4；1999b：177）。<sup>20</sup>

## 二、對「儒家社會性位格論」的批判

該如何看待「儒家社會性位格論」的主張呢？首先，這個主張與「儒家現實擁有判準」之間大概沒有什麼根本的不同，它雖自稱能修正後者的缺失，不過，講到底，它修正的並非「現實擁有某些特徵才算是位格」的想法，而只是「現實擁有判準」的門檻。「儒家現實擁有判準」的門檻很高，一個人得要是道德主體或有道德成就才算是位格，「儒家社會性位格論」的門檻則較低，已出生的人都是位格，至少是社會性位格；未出

<sup>20</sup> 這兩段有關母腹中胎兒或胚胎的討論可以充分看出「儒家位格漸進論者」的立場。當一個生命個體愈不被承認為位格時，他的生命權便愈薄弱，而人們對他所應負的道德責任便愈少。由此可知，位格雖然不是道德責任的必要條件，但卻是非常關鍵的因素。筆者從來就不認為位格是道德責任的必要條件，而是主張位格是一個存有不能被工具化的必要條件。筆者雖然同意自由派的看法，人對非位格也有道德責任，但自由派恐怕也必須承認，非位格如果能被工具化就意味著人對非位格的道德責任比起人對位格的道德責任來說，是相當薄弱的。以 Singer 來說，由於他的位格漸進論，他會主張，一匹成馬的理性程度高於一個嬰兒，因此，成馬可能比嬰兒更近似一個位格，這麼一來，當人必須在救一匹成馬或救一個嬰兒之間做選擇時，人似乎更應該選擇救馬，而不是救嬰兒，因為成馬的「位格」程度要高於嬰兒。然而，這個結論是非常荒謬的，而且，它所凸顯的正是，當一個人不承認嬰幼兒是位格的時候，他即使仍肯定人對他們仍負有某些道德責任，不過，恐怕也必須承認，如此所建構的道德責任是很不充分的，請參閱：Singer（1989：148-162）。

生的胎兒，只要母親願意，也是位格。社會性位格似乎可以向前延伸到胚胎著床時，只有著床前的胚胎才不是位格，不是的理由在於它們不具備任何可以賦予社群成員的條件。問題是，著床前的胚胎為何不具備社群成員的條件？難道只因為它們處在生命的最初期就不是孕母的後代或小孩嗎？若是，其與孕母之間難道不是一種母子關係，亦即一種最親密而重要的社會關係？既然是一種社會關係，何以在此母子關係中的「子」不具備社群成員的資格？

有人也許會說，孕母與胚胎之間雖然是母子關係，不過，胚胎完全感受不到這個關係，也無法在這個關係中做出互動與回應。然而，李瑞全在論述孕母與胎兒的關係時曾經指出，孕母「作為一道德行動者具有所有主動的道德與感受能力，並不期待另一方的主動回應。」事實上，「胎兒與母體的直接連結」，母子的感通也「不需要任何媒介」。母親對胎兒的感應「不必知道胎兒有沒有感知能力」、「胎兒總在母親的道德社群之內，而且與母親建立了一種親密的內在關係。」（李瑞全，2004：59）這些說法都相當合理，然而，同樣的說法似乎不僅適用在胎兒身上，也適用在比胎兒更早期的胚胎身上。這樣看來，「儒家社會性位格論」之所以只將位格的概念延伸到胎兒，而不延伸到著床前的胚胎身上，便顯得有些前後不一，而且，似乎仍是一種「現實擁有判準」的概念在作祟。

李瑞全的主張最具爭議性的地方是，他認為胎兒位格的賦予取決於母親的自由意志或意願。依此觀點，只要孕母承認在她子宮中的胎兒是她的小孩，那麼，這個小孩就可以被賦予社會性的位格；反之，如果母親不願意接受它，那他就不是社會性位格，而可以殺之剷之，悉聽尊便。問題是，母腹中的胎兒是不是孕母的小孩，其與孕母之間是不是一母子關係，似乎都是客觀事實的問題，而不是人的意願可以任意左右的。

談到客觀事實，一個人不管處在生命的什麼階段或狀態，客觀上都不是某個「東西」(something)，而是某「位」人(somebody)，換言之，他不只是一堆肉，而是某個不能被客體化或工具化的主體，這正是「位格」最重要的意涵。我們不會因為一個智障者沒有理性能力或者某個昏迷的人沒有意識，就認為他是一個東西，而不再是一個應該受人尊重的主體。同樣的，母腹中的胎兒或胚胎也不會因為它不能有意識地與母親互動，與母親之間就不再是母子的位際關係。依此，「位格」不是別人賦予的，而是人自身就有的身分，不論別人願不願意或是否「承認」，每一個人都是一個目的主體，也與別人處於互為主體的位際關係中。

談到「承認」，德國學者 Robert Spaemann 特別指出，「承認」不能創造事實，而只能肯定或接受既成事實。社會性位格論的最大問題就在於誤解或濫用了「承認」(acknowledge) 這個概念，把它當成了由現任成員透過自由意願投票產生新成員的「選舉」(cooptation) (Spaemann, 1996: 253)。「承認」的本質並非是這樣的「選舉」。「承認」不但不能創造事實，而且，就算人不承認，也不會改變或增減事實。「選舉」則不然，「選舉」是透過一種意願表達的程序來創造新的事實，例如現任成員透過投票表決來選擇新成員，表決後當選者便被賦予了一個新的、原本沒有的身分。「選舉」之前，被選舉者還不是團體的成員，「選舉」當選後則被賦予一新的身分，成為特定團體的新成員。

回到母子關係來說，母子關係不同於上述選舉關係中舊成員與新成員之間的身分賦予關係，在選舉關係中新成員之所以能取得成員的身分必須依賴舊成員的意願。孕母與胚胎之間的關係則不然，他們之間的母子社群關係並非是母親的意願所決定的。孕母一旦懷孕，即使是因姦受孕，她與胚胎之間就已經是一種母子關係了。胚胎作為關係兩造中的一「位」，並非是基於母親的意願，而是基於他自身就是孕母小孩的事實，

而與孕母之間有著母子的位際關係。位際關係中的任何一造都必須是一個位格，而不能只是個東西，否則，一個位格與一個東西之間如何能形成一種「位際」關係呢？胚胎的孩子身分以及他與孕母之間的母子關係是隨著他的孕育而存在的客觀事實，這個事實的客觀存在與孕母有什麼想法或意願是無關的。這個客觀的母子關係本身就蘊含了在這關係中的一方是母親，另一方是孩子。母子關係是最基本而根源的社會關係，而且，關係的兩造並非一個為人，一個為物；一個是主體，另一個則只是客體。他們既是兩人，又在人類這最親密的關係中互為主體，怎能不蘊含著胎兒是人也是位格的事實？

最後，李瑞全也犯了和范瑞平類似的錯誤。在他的論文中，並未提出任何荀子支持其社會性位格概念的證明。他既未引用任何荀子的文獻，也沒有試圖證明社會性位格的概念可以從荀子思想中推衍出來。他的「儒家社會性位格論」似乎只是攀附古人的一種想法而已。

### 叁、基於儒家「等差之愛」原則可以犧牲胚胎嗎？

蔡甫昌主張：基於儒家「等差之愛」的原則犧牲胚胎的作法是正當的。「等差之愛」意味著人不必齊頭式地對待所有人，人有遠近親疏的不同，對待方式自然也應有所差別。「等差之愛」原則既反對楊朱極端的利己主義，也不認同一視同仁的墨家兼愛思想。<sup>21</sup>相較於對其他人的小孩，母親應該對自己的小孩投注更多的關懷，因為她首要的關懷責任就在於她的家人，而非陌生人。蔡甫昌稱此等差性為一不可否認的普世真理（Tsai, 2005: 638）。他並引用孟子之言作為支持：

<sup>21</sup> 楊朱代表了古代中國的利己主義，墨子則提倡平等主義。楊朱的原則是「利己」，墨子的原則則是「兼愛」。他們兩人的學說皆不為孟子所贊同（Legge, 1991: 92f）。

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民；  
仁民而愛物。（〈孟子·盡心上〉〔13·45〕）

這段引言有兩個面向。其一是「親親而仁民」，針對的對象雖然都是人，亦即都是位格，然而卻許可差別的對待，例如我們關愛家人的程度應當高於關愛陌生人。蔡甫昌舉了一個例子來說明：當洗腎的女兒與一個陌生人都需要換腎的時候，陌生人取得父親捐腎的權利跟女兒一樣嗎？蔡甫昌認為答案是否定的。視陌生人的權利與女兒一樣的想法「難以想像，且違反基本常識」（Tsai, 2005: 638）。

另一方面，「仁民而愛物」則意味著我們對待位格與非位格也應有所不同。若人類胚胎不是位格，那麼，即使他們的地位高於一團細胞，「我們對於（有理性且有意識的）位格的道德義務仍很明確且強烈地高於對待人類胚胎的責任」（Tsai, 2005: 639）。因此，在必要情形下，人類胚胎的使用及犧牲是道德上可允許的。

總結「等差之愛」這兩個面相，蔡甫昌認為，若胚胎不是位格，那麼，為了位格的好處犧牲胚胎是符合「等差之愛」原則的，而就算胚胎是位格，等差之愛也沒有要求我們平等對待所有位格。差別對待遠近親疏不同的位格仍然是正當的。因此，為了已經活在這個世界上的、看得見的位格而犧牲還沒有來到這個世界上的、也還看不見的位格是道德上許可的。《姊姊的守護者》這部小說裡父母背後的心態不就是這樣嗎？

如何評價蔡甫昌的觀點呢？若人類胚胎真的次於人類位格，那麼，蔡甫昌的主張可以說是正確的，即：為了促進人類整體的福祉而犧牲人類胚胎是道德上許可的。然而，前文已經指出，人類胚胎是否是位格是無法從儒家思想中推衍出來的。因此，企圖基於儒家「仁民而愛物」的思想來主張犧牲人類胚胎的主張，並不能得到儒家思想的背書。

假設人類胚胎是位格，那麼，「等差之愛」原則是否可以證成胚胎的犧牲呢？答案仍然是否定的。「等差之愛」的原則只適用於規範人的「行善義務」，而不適用於「不傷害義務」。人不可能對所有人普遍而無差別地行善，因此，行善只能在一有次序的結構下進行。至於「不傷害義務」，則不應受到「等差之愛」原則的限制；相反地，它應該平等而無論親疏遠近地擴展至所有人，以克服我們極易受到誘惑而屈服的、不正當的偏私：為了較親近的人的好處，不惜踐踏較疏遠的人的利益。回到捐腎的例子來說，相對於捐給陌生人，父親固然更應該將自己的腎捐給女兒，但這並不等於說，為了拯救迫切需要腎臟的女兒，他可以無視或甚至違抗陌生人的意願，強摘他的腎臟來給女兒用。因此，蔡甫昌的捐腎之例至多只能用以說明行善可以——甚或是應該——在「等差之愛」的精神下實踐，但絕不能用來證明一個人可以為了親友的利益而傷害一個陌生人的生命。換言之，若人類胚胎為位格，那麼，主張為了醫學進步與人類福祉就可以犧牲胚胎的論述，不僅誤用了「等差之愛」的原則，更違反了普遍適用的「不傷害」原則，而這也絕對不符合儒家「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的精神。

## 結語

本文分析指出：當代儒家生命倫理學者所提出的「儒家位格現實擁有判準」、「儒家位格漸進論」與「儒家社會性位格論」都不是古典儒家的問題意識，也無法從古典儒家的思維中得到背書，更甚至是違背儒家精神的。古典儒家不但不會認同當代西方自由派的「現實擁有判準」理論，更不會因為重視道德而認同以道德理性或甚至道德成就為「現實擁有判準」的內容。我們不要忘了：「現實擁有判準」是一套區別位格與非

位格的標準，而這個區別並非只是一種思想遊戲而已，它的實踐意義既深且鉅：被視為「位格」者就具有一種目的主體性的尊嚴，而不能被當成工具客體來對待；反之，「非位格」就是能被當成工具或手段來操弄的「東西」，其本身沒有任何目的性的價值或尊嚴可言。依此，重視道德不該表現在以道德理性的有無或道德成就的高低作為標準來界定誰才有資格被當成目的主體，否則，按照這種觀點，一切不符合標準的老弱病殘、鰥寡孤獨、小人庶民統統就只是沒有尊嚴的「東西」，而可以任人殺之剮之。「儒家位格現實擁有判準」與「儒家位格漸進論」正是如此，這樣的理論錯把道德主體性當成是目的主體性的必要條件，以為一個人非得現實地是一個道德主體，才能是一個目的主體。實則，道德主體固然是目的主體，然而，目的主體不必然非得先是道德主體才成其為目的主體。無知的嬰幼兒還無法現實地表現出道德主體性，「泯滅天良」的死刑犯則做出了道德主體所不會做出的行為，然而，沒有人能否認嬰幼兒的目的主體性，而同意將他們當成只是工具來對待。至於死刑犯，各國廢除死刑的趨勢背後難道不是預設他們的人權或「位格權」？而就算反對死刑者大概也沒有人會認為死刑犯只是畜生或東西，而可以任意踐踏、傷害他們的人權。

最後，以「等差之愛」為由來支持「為了造福人類而犧牲人類胚胎（即使他們是位格）」的作法，也是站不住腳的，這樣的作法不僅與「等差之愛」的精神背離，也違反基本的「不傷害」原則，更違背儒家「人溺己溺，人飢己飢」（〈孟子·離婁下〉〔8·29〕）以及「己所不欲，勿施於人」（〈論語·衛靈公〉〔15·24〕）的理想。

## 參考文獻

- 李瑞全 (1999a)。〈胚胎之道德地位〉，《應用倫理研究通訊》，12：2-5。
- (1999b)。《儒家生命倫理學》。臺北：鵝湖出版社。
- (2004)。〈從儒家倫理論母親胎兒關係〉，《應用倫理研究通訊》，31：56-61。
- 邱仁宗 (1998)。〈論“人”的概念〉，《哲學研究》，9：26-35。
- 孫效智 (2007)。〈人類胚胎之形上與道德地位〉，《國立臺灣大學哲學論評》，34：41-86。
- 項退結 (編譯) (2004)。Walter Brugger 編著，《西洋哲學辭典》(增訂二版)。臺北：華香園。
- 數位經典 (無日期)。孟子全文。2011 年 3 月 1 日，<<http://www.chineseclassic.com/index.htm>>。
- Heidegger, Martin (2003). *Holzwege*. Vittorio Klostermann.(Original work published 1950)
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 385-463).
- Fan, Rui-ping (2000). "Can We Have a General Conception of Personhood in Bioethics?" Gerhold K. Becker (ed.). *The Moral Status of Persons: Perspectives on Bioethics* (15-27). Amsterdam: Rodopi.
- Feinberg, Joel (1980). "Abortion." Tom Regan (ed.). *Matters of Life and Death* (183-217). Philadelphia: Temple University Press.
- Fingarette, Herbert (1972). *Confucius--the Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.

- Legge, James (1991). *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Taipei: Southern Materials Center.
- Singer, Peter (1989). "All Animals Are Equal." Tom Regan and Peter Singer (eds). *Animal Rights and Human Obligations* (148-162). New Jersey: Prentice-Hall.
- (1993). *Practical Ethics* (2<sup>nd</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaemann, Robert (1996). *Personen. Versuche über den Unterschied Zwischen "Etwas" und "Jemand"*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sun, Johannes Hsiao-chih. (2000). "Are All Human Beings Persons?" Gerhold K. Becker (ed.). *The Moral Status of Persons: Perspectives on Bioethics* (29-55). Amsterdam: Rodopi.
- Tsai, Daniel Fu-chang (2001). "How Should Doctors Approach Patients? A Confucian Reflection on Personhood." *Journal of Medical Ethics*, 27(1): 44-50.
- (2005). "Human Embryonic Stem Cell Research Debates: A Confucian Argument." *Journal of Medical Ethics*, 31(11): 635-640.
- Warren, Mary A. (1993). "The Personhood Argument in Favor of Abortion." Louis P. Pojman (ed.). *Life and Death: A Reader in Moral Problems* (304-312). Boston: Jones and Bartlett Publishers.