

哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 344

廿卷第一期

01.2003.

專題／ 黎建球 主編

生命倫理專題

導言：生命倫理與科技發展的對話

全球化下的生命倫理議題

天主教生命倫理觀的基本視域

價值的抉擇——從佛教高僧的捨報閉生死關談起

基因革命——邁向完全或自我宰制

醫學發展的倫理檢視



哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 344

第卅卷第一期

01.2003.

專題／ 黎建球 主編

生命倫理專題

導言：生命倫理與科技發展的對話

全球化下的生命倫理議題

天主教生命倫理學的基本視域



發行人：羅 光
社長：黎建球

編輯委員
(按姓氏筆劃序)

朱建民

中央大學哲學研究所教授

李 震

宗座聖多瑪斯哲學研究院院士

沈清松

加拿大多倫多大學

中國思想與文化講座教授

孫效智

臺灣大學哲學系所教授

陳文團

臺灣大學哲學系所教授

陳福濱

輔仁大學哲學系所教授

張振東

輔仁大學哲學系所教授

項退結

前政治大學哲學系所教授

傅佩榮

臺灣大學哲學系所教授

鄔昆如

輔仁大學哲學系所教授

楊世雄

政治大學哲學系所教授

劉千美

東吳大學哲學系所教授

黎建球

輔仁大學哲學系所教授

錢志純

輔仁大學哲學系所教授

主 編

尤煌傑

輔仁大學哲學系副教授

執行編輯

杜保環

徐舜彥

陳文祥

蘇瑩雲

助理編輯

林慶忠

哲學與文化(月刊)

革新號第344期(第卅卷第一期)

UNIVERSITAS

Monthly Review of Philosophy And Culture

2003年1月出版 印製日期 2003年1月一刷1000冊

編輯：哲學與文化月刊編輯委員會

本期輪值編輯委員：李震、陳福濱、鄔昆如、黎建球

特約編輯：潘小慧

出版者：哲學與文化月刊雜誌社

行政院新聞局登記局版臺字第0258號

社址：106臺北市大安區樂利路94號

編輯部：242臺北縣新莊市中正路510號 輔仁大學文華樓412室

網址：<http://mails.fju.edu.tw/~umrpc>

電子信箱：umrpc@mail.fju.edu.tw

電話：02-29031111轉2263

傳真：02-29088628

發行者：五南圖書出版股份有限公司

局版臺業字第0598號

地址：106臺北市大安區和平東路二段339號

電話：02-27055066(代表號)

傳真：02-27066100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子信箱：wunan@wunan.com.tw

郵政劃撥帳號：01068953

戶名：五南圖書出版有限公司

定價：零售每期新臺幣200元整

台灣地區長期訂閱：

請郵政劃撥：01068953；戶名：五南圖書出版有限公司

一般訂戶：全年12期 新臺幣2000元整

臺灣以外地區訂戶請寄銀行匯票向本刊編輯部訂閱，海外郵資另計。港澳地區加收港幣100元整／年；美加地區加收美金15元整／年。

注意事項：

1. 版權所有、翻印必究。內容轉載請註明刊期頁次。

2. 發行一個月內，未接獲刊物，請電洽五南圖書出版有限公司，逾期三個月恕不予補寄

目次

生命倫理專題

- 1 導言：生命倫理與科技發展的對話 黎建球
- 3 全球化下的生命倫理議題 黎建球
- 19 天主教生命倫理觀的基本視域 艾立勤
- 45 價值的抉擇——從佛教高僧的捨報閉生死關談起 李開濟
- 53 基因革命——邁向完美或自我宰制 楊美桂
- 65 生物醫學發展的倫理省思 盧志峰、陳文祥

專題書評

- 77 評介《23 對染色體——解讀創生奧秘的生命之書》 尤煌傑
- 91 基因聖戰與生命倫理——閱讀《基因聖戰——擺脫遺傳的宿命》一書的省思 潘小慧
- 103 《混沌——不測風雲的背後》書評 杜保環
- 107 《自私的基因——我們都是基因的俘虜》評介 尤淑如

論著

- 115 中醫學多元價值取向之醫療行善的形上動力論 蕭宏恩
- 133 廢除死刑的佛法觀點 釋昭慧

青年哲學

- 145 王船山的能所觀 潘慧燕

新書評介

- 167 評孫效智教授新著《宗教、道德與幸福的弔詭》 張雪珠
- 173 評陳剛著《西方精神史》 洪鎌德

哲學問題大家談

- 177 你是否贊成複製人？ 尤煌傑

附錄

- 179 編後語

導言：生命倫理與科技發展的對話

黎建球

輔仁大學哲學系教授

21 世紀是一個科技發展的顛峰時代，特別是在對人的發現上更是如此。從 1953 年美國生物學家華森（James Watson 1928－）和英國物理學家克里克（Francis Crick 1916－）¹兩人一起發現了 DNA 的雙螺旋結構（他們兩人在 1962 年同獲諾貝爾生醫獎）之後的近五十年間，DNA 的發展不僅解開了化學結構之謎，同時也揭示了基因所攜帶的遺傳訊息，是如何地從上一代傳到下一代，分子生物學家成功的確定了遺傳密碼的「翻譯原則」，另外，由於遺傳訊息「切割 / 連結技術」的成熟，可以「任意」改變不同生命形式的遺傳內涵，使得對個別基因的結構、功能、甚至調控的機制都已日趨完備，分子生物學家乃更進一步企圖了解構成一個生物個體「所有基因」的功能和它們彼此之間互動連作的法則和最終的結果，於是出現了「基因組合」或稱「基因組」（genome）²。

到了 1986 年開始嘗試對人類基因圖譜定序³，他們發現人類的身體由大約 100 兆（10 的 14 次方）個細胞所組成，除了極少數像成熟的紅血球外，每個細胞都有一個細胞核。細胞核裡儲存了建構人體所需要的遺傳訊息。這些遺傳訊息也就是人類的「基因組」，這個基因組大約包含了 30 億個遺傳密碼。這些密碼大約可以組成 10 萬個基因。每個基因（大約含了 3 萬個密碼）決定一個蛋白質的結構與功能；也就是說這十萬個基因，決定了我們身體的基本構造與特徵。⁴

因此生物科技學家開始思索及試驗，有否可能藉著基因的改變使得人身體的結構得以改善。從功利主義及實用主義的觀點來說，祇要是對自己有利有何不可以？但問題是幹細胞移植，甚至人體複製的結果是否祇是簡單的生物科技技術就可以而可以不顧及人文及倫理的需

¹ 關於遺傳學的歷史可參閱 Genome—The story of the most our astonishing scientific adventure of our time—The attempt to map all the genes in the human body by Jerry E. Bishop & Michael Waldholz .

² 參閱楊玉齡譯《DNA 的語言》周成功導讀 1-2 頁，天下遠見出版公司 2001 年版

³ 1986 年 5 月有關「人類基因組解讀計劃」的討論正式公開露面。在冷泉港研究所每年舉辦一次的研討會上，大家第一次聽到這樣的企圖。

⁴ 全註二頁 4

求呢？

20 世紀中期以來，由於科技發展的快速使得人文科學逐漸成了附庸甚至成了解釋性的角色，不但喪失了過去具有主導性的地位，甚至在普羅大眾的判斷中更是淪為無足輕重的地位，最優秀的人才都很少以人文科學的發展為其終身職志，結果是社會的功能被功利及實用取代，倫理逐漸退位不再是社會的核心價值，人人都以個人的觀點來考慮問題。但到了 20 世紀後半期，逐漸有些學者發現人文的素養及關懷仍是超越一切科技的需求，因此開始有了人文與科技的對話，特別是在生命科技與倫理的關係上，當科技愈發展它可能和倫理的衝突就可能愈大，彼此的對話就愈急迫，特別是在傳統的宗教及哲學上，此種需求可能會更迫切，不論是在宗教上的基督宗教或佛教，及哲學上的中西方哲學都有類似的狀況，而在彼此的對話中，甚至在宗教與哲學及科技的對話中，如果沒有足夠的同理及理解，對話是很難成功的，因此，希望藉著從本期專題中各種不同角度的呈現能達成此一目的。

全球化下的中國生命倫理議題

黎建球

輔仁大學哲學系教授

內容摘要：本文旨在探討生命倫理議題在全球化風潮下的發展現況、特徵、以及對中國生命倫理議題的衝擊與展望。生命倫理的課題因著人類基因圖譜的逐漸定序後開始受到了衝擊，過去視之為當然的某些原則或規則在基因圖譜的檢測下，開始有了信心危機或解釋困境，特別是代表傳統宗教的倫理學更是如此，但是這些宗教在面對現代科技快速發展下的學習及因應卻非常有效率，他們不但在宗教與科學間找到了平衡點，甚至還發展了一套指導原則或哲學基礎以面對未來更多的挑戰。另一方面，當代中國倫理學中有許多著作都已提到相關的論題及討論，因此，本文將試著從生命科技倫理的脈絡中來和中國倫理學作生命倫理的對談。

關鍵詞：全球化・生命・倫理・儒家・佛學・士林哲學・基因

壹、前言

當前二十一世紀有關倫理學最熱門的二個議題，一個是奈米技術（Nanometer Technology）¹，另一個就是生命倫理（Bioethics）。

奈米技術剛剛萌芽，有關的問題正逐漸形成中。所謂奈米（Nanometer）是一個長度單位，亦即十的負九次方、或是十億分之一公尺。如果將地球尺寸微縮十億分之一的話，則地球將祇有一個彈珠大小。奈米的用處主要在各種材料上，任何材料經過奈米處理後將比以往的材料來得更堅、更堅密、更持久，例如二十四卷的大英百科全書經過奈米處理後將祇有一個針頭大小。奈米技術於1959年由美國物理學家理查費曼（Richard Feynman）（1965年諾貝爾物理獎得主）提出概念，1974年日本學者谷口首先使用奈米科技（Nanotechnology）一詞，2002年全球已出現奈米產品，未來奈米科技將廣泛應用於醫學、農業、化工、航太、半導體等產業上，對人類的未來發展將有極大的影響。

¹ 請參閱改變《世界的納米技術》，瀛洲出版社、《奈米科技》，商周出版社、《奈米時代》，五南出版社。

至於生命倫理的發展及相關問題的討論已有二、三十年的歷史，雖還不算太成熟，但已有一些成績。生命倫理的課題因著人類基因圖譜的逐漸定序後開始受到了衝擊，過去視之為當然的某些原則或規則在基因圖譜的檢測下，開始有了信心危機或解釋困境，特別是代表傳統宗教的倫理學更是，但是這些宗教在面對現代科技快速發展下的學習及因應卻非常有效率，他們不但在宗教與科學間找到了平衡點，甚至還發展了一套指導原則或哲學基礎以面對未來更多的挑戰。

但反觀這幾十年來中國倫理學的發展中，似乎可以發現全球化的熱潮對之沒有太大的影響，不但在學術會議上很少有有關的對話，甚至在大學哲學系的倫理學課中也很少有中國倫理學和生命倫理的討論，我們在檢討其中的理由時除了大學哲學系的倫理學都在用西洋的倫理學課本之外，中國倫理學大部分還是在教導如何做人的問題，很少觸及和現代生命科技倫理有關的議題。但事實上這樣的理解並不完全正確，因為在當代中國倫理學中有許多著作都已提到相關的論題及討論，因此，本文將試著從生命科技倫理的脈絡中來和中國倫理學作生命倫理的對話，以就教各位。

貳、生命倫理的發展

一、基因技術發展的簡單歷史

1953 年美國生物學家華森 (James Watson 1928 -) 和英國物理學家克里克 (Francis Crick 1916 -)² 兩人一起發現了 DNA 的雙螺旋結構 (他們兩人在 1962 年同獲諾貝爾生醫獎) 之後的近五十年間，DNA 的發展不僅解開了化學結構之謎，同時也揭示了基因所攜帶的遺傳訊息，是如何地從上一代傳到下一代，分子生物學家成功的確定了遺傳密碼的「翻譯原則」，另外，由於遺傳訊息「切割 / 連結技術」的成熟，可以「任意」改變不同生命形式的遺傳內涵，使得對個別基因的結構、功能、甚至調控的機制都已日趨完備，分子生物學家乃更進一步企圖了解構成一個生物個體「所有基因」的功能和它們彼此之間互動連作的法則和最終的結果，於是出現了「基因組合」或稱「基因組」(genome)³

所謂基因組合是指一個生物個體所有基因的總合。從 70 年代開始，科學家開始從某些簡單生物基因組合的定序作試驗。結果在 1977 年英國劍橋大學的聖格教授 (Frederick Sanger,

² 關於遺傳學的歷史可參閱 *Genome - The story of the most our astonishing scientific adventure of our time - The attempt to map all the genes in the human body* by Jerry E. Bishop & Michael Waldholz .

³ 參閱楊玉齡譯《DNA 的語言》周成功導讀 1-2 頁，天下遠見出版公司 2001 年版

1918—) (1958 及 1980 兩屆諾貝爾化學獎得主) 首先對「 $\phi\times 174$ 」的噬菌體定序為 5,383 個遺傳密碼，隨後有更大的基因組定序如天花病毒 186,000 個密碼，粒線體 187,000 個密碼，到了 1995 年美國馬里蘭州私立化學研究所定出了一個叫「*Haemmophilus influenzae* Rd」的細菌的密碼定序為 1,800,000 個遺傳密碼，從 1995 到 2000 年的五年之間遺傳密碼工程獲得了極大的突破，不但可以對單細胞解碼，甚至發展到了可以對複合細胞解碼。⁴

到了 1986 年開始嘗試對人類基因圖譜定序⁵，他們發現人類的身體由大約 100 兆（10 的 14 次方）個細胞所組成，除了極少數像成熟的紅血球外，每個細胞都有一個細胞核。細胞核裡儲存了建構人體所需要的遺傳訊息。這些遺傳訊息也就是人類的「基因組」，這個基因組大約包含了 30 億個遺傳密碼。這些密碼大約可以組成 10 萬個基因。每個基因（大約含了 3 萬個密碼）決定一個蛋白質的結構與功能；也就是說這十萬個基因，決定了我們身體的基本構造與特徵。⁶

我們身體每一個體細胞都有兩套各為 23 對共計 46 條染色體，分別來自父母親。而所有的遺傳資訊都是儲存在這些染色體裡的 DNA 分子上。所有胚胎發育的過程都是由單一細胞發育成一個由一百多兆個細胞組成的個體；在細胞生長分裂的過程中，還有另一套精緻分化的程式也在進行中，從開始看來完全相同的胚胎細胞，逐漸分化成外觀、功能完全不同的（像神經、肌肉、肝、腎、心、肺等）細胞，同時組成特定的器官。⁷

從以上簡單的敘述中，我們可以發現基因似乎不單決定了我們的身體結構，也似乎決定了我們的情緒、反應、思考，甚至可能決定了我們的未來。在過去的觀念中不管好壞，我們都要接受這些基因的命定，但現在我們卻可以藉著基因科技的進步改善我們的基因，不但可以更換身體的零件，甚至還可以定做一個相同的自己，特別是在奈米技術更成熟之後還可以將人微縮、變形、遙控，⁸也因此倫理的問題也就相應而生了。

二、生命倫理的議題

生命倫理所面臨的問題不是倫理學向生命科技挑戰，而是因為生命科技的發展太快速，

⁴ 全註 3

⁵ 1986 年 5 月有關「人類基因組解讀計劃」的討論正式公開露面。在冷泉港研究所每年舉辦一次的研討會上，大家第一次聽到這樣的企圖。

⁶ 全註三頁 4

⁷ 全註 5。

⁸ 1966 年出品的科幻電影「聯合縮小軍」(*Fantastic Voyage*) 就曾描寫一支針筒內隱藏著微縮到肉眼看不到的微小物質——一艘潛水艇和五名裝備齊全的醫療人員——注射入病人的血液中，順著血管來到發出警訊的患處進行修復，其後再由眼淚排出，這樣的景像將會藉著奈米科技的發展而實現。

相形之下倫理學卻沒有以相同的速度亦步亦趨，甚至領先問題⁹，結果在被動下，就產生了解釋權和決定權的問題。

從決定權來說，當生命科技發展到可以進行幹細胞移植、更換器官，甚至複植生物或人之時，誰是最後的決定可不可以的人？這其中有三種不同的說法：

（一）從個人主義的觀點來說、他們以為每個人都有肯定自己生命形式的權利，每個人都是他自己生命的主體，生命主體的神聖任務就是捍衛他自己生命的意義和價值，他有權解釋和決定自己的生命，特別是對於他為他自己生命的當事人而言，更是以為每一個生命都由其生命的主體來負責，任何人都不可越俎代庖，也因此一旦他的生命面臨必須的改變時（如截肢、更換器官、移植或拔呼吸器等），又有誰能代替他或為他負起他自己本來就應該負起的責任呢，即使在昏迷當中也仍應以他清醒時的意向為意志，這也是構成法律學上的認定原則¹⁰，也因此，他自己就是唯一且最後的倫理決定者和解釋者，他自己就是他自己的倫理規範。

（二）從集體主義的觀點來說，則是以為在具有影響眾人、國家、社會甚至全球性的事件而言，個人是不具備決定權及解釋權的，即使個人主觀意志願意，但因牽涉到公眾利益，個人的權利當然在國家的權利之下，因此，像複製人或基因改造這些足以改變社會秩序和世界倫理的事件而言，個人是無法負責的，必須由國家機器來思考決策，也因此，在現代的民主理論中已不再將個人視為可以無限上綱的主體，因為個人容或許有超凡的智慧，但就集體主義而言這種智慧或者可能是領袖或者可能是異議者，但對普羅大眾而言集體的利益遠大於個人的利益，個人的智慧有時反而對國家的利益有害，因此，他們以為祇有國家才擁有決定權和解釋權。

（三）在前面二種極端的學說出現之後難免會有一種調和性的觀點，這種說法以為個人和國家是可以調和的，因為個人和國家各有不同的任務認知，國家的任務在保護人民而人民的任務則在為國效忠，在彼此的權利義務重疊之中可以將屬於個人尊嚴及私有的部分劃歸個人，而將屬於公眾利益和社會秩序的部分則由國家掌理，如此權責分明。因此，在生命倫理中的分工也是如此，凡是明顯屬於個人尊嚴及私有權的部分都由個人決定，但對於那些明顯不屬於個人及晦暗不明有待釐清的部分則由國家負責執行或認定之後再交由個人或國家負責

⁹ 西方傳統倫理學在文藝復興之後就經常受到挑戰，主要的爭執就是生命倫理的問題，在那個時代中，傳統倫理學並未嗅到、甚至不聞不問時代的風潮在改變的徵象，以至當問題發生時幾乎毫無防禦能力的就把發言權拱手讓人，而在當代則因過去的教訓而有了應付之道。

¹⁰ 特別是關於遺囑的認定，就是在昏迷後又無任何形式化文件時該如何認定呢？或有形式化文件但卻有不同版本時的認定原則。例如死者的器官移植的認定就是。

¹¹。因此，像重大的科技發展或尚待釐清的生物醫學工作都由國家負責，至於個人身體上一般性或政府已授權的手術及實驗都可以由個人負責。

三、倫理學可能的回應

從以上不同的主張中可以看出，雖然各個不同的主張都可以是一種哲學，但對生命倫理學而言除了堅持一己的信念之外，還應有位格（Person）（當代心理學譯為人格）主張才足以構成生命之所以為生命所不可缺少的因素。

位格指的是一個有理性的實體，其名詞及意義在西方哲學史上很早就出現，「從最初『面具』的意思、到『戲劇中的角色』、到『上帝所賦與的職務』（Stoa）、到『有義務與權利的人』（羅馬法學家）、到『理性本性的個別實體』（Boethius）到『有理性的獨立個體』（Thomas Aquinas）」¹²等都是在說明位格（或人格）演變過程中意義的加深，而時至今日位格在西方哲學及心理學中已發展成為一個具有意識性、主體性的個體的意義，在這個意義之下所建構的倫理學才符合人的價值及目的，特別是在當代普遍強調主體性、個別化的哲學下，位格的強調可更強化倫理學內建其生命價值的目的。

位格在倫理學中如何回應前述的說詞？

（一）從個體性來說，個體確實具有自主性的權利，因為每一個體都是單獨且獨立的主體，每一個個體都完全擁有自我要求、自我主宰的權利，但不幸的是人的位格雖擁有如此的權利，但究其為人的意義而言，人的位格必須以靈肉合一的模式具體落實於日常行為中，而因此造成了觀念與經驗中的落差，在位格的觀念層面中，基本上都是可以由自我的個體單獨可以主宰的，但在實際的經驗中祇要有他的存在，同時他的存在和我具有聯結時，我的個體的行為就不能不有所節制而無法為所欲為，因此，從個人主義的觀點而言要達到其所謂的完全自我主宰，除非我的個體沒有時空的或任何的限制而成為一神體或佛體才有可能，不然對於生命的主宰是不得不一有所限制，也因此，生命倫理對個體性而言是尊重個體生命的之所以為其個體生命的狀態，當此生命狀態面臨必須有所改變時，須以個體生命的自我價值及其完整性為目的。

（二）從意識性來說，一個擁有位格的主體是具有自我意識的實體，他不但能以身體的感官意識到自我，也可以以此意識到自我與他人的關係，更可以在此身體意識之外擁有精神或心理意識，感受到抽象性的意義與價值，使自己擁有嚮往的權利，也能使自己在精神上獲

¹¹ 像一些臨床藥物實驗，在從動物到人的實驗過程中要有國家的授權。

¹² 請參閱袁廷棟著，《哲學心理學》572頁-578頁，輔仁大學出版社，1985年版。

得安慰或勝利，並以此意識性的要求回過頭來要求身體意識或身體官能服從或接受精神意識的要求以成就位格的目的，在當代的精神醫學或超心理學中雖還不能完全的理解精神意識的結構，內涵及目的，但對於精神意識的功能已不再像過去以身體醫學來決定精神意識，而對於精神意識能統攝身體官能的復元、再生已給予積極的肯定，因此意識之於生命而言，它不但引導且具有積極使生命合於精神意識之要求與目的，生命倫理學之意義在於使個體的生命符合精神意識的價值與內涵。

（三）從普遍性來說，任何一個位格都是具有使個體趨於完善的目的，從最近幾年生醫學界所發現的基因組合來看，任何一組基因都在努力使自己這一組基因獲得最大生存的保障，他們努力接受對自己生存有益的因素，排斥會危害自己生存的挑戰，雖然在目前的研究結果來看還不敢斷言基因中的精神要素，但基因中求全的目的性則是非常明確，特別是基因中的動力方向和求全目的是相聯結的，他不但證明了進化論中的適者生存原則，也說明了求全的目的性是基因生存的主要方向，而所謂的基因方向選擇或自由，乃是向著自我成全、自我實現的目的性發展，它排斥了不成全或惡，除非外在的壓力超越自我控制、自我防禦的能力，也因此，生命倫理學是一個向生命開放、擴充，走向健全與完美的倫理學。

從上所述，生命倫理學在面對當代生命科技所造成的倫理議題中的態度大概很難隨生命科技的發展起舞，而必須具有一種和生命科技可以交談的主體性能力，在彼此提供各自的成就中共同策訂不同的領域，交互的層次及發展的目的，如此在平等的基礎上共策未來，而不是將倫理學淪為生命科技的解釋工具。

參、當代中國生命倫理的特徵

當代中國倫理學除了 1919 年前後引進西方倫理學¹³之外，本土性的、或中西比較的、或中西合璧的、或以中國為主融合西方的、或以西方為主融合中國的，並不多見，但自 1949 年之後的發展則因著不同的主張呈現出不同的面貌，大約可如下述：

一、當代中國生命倫理的三個主要主張

從其流向來說，目前對當代中國較有影響的學說主要的有三種主張：一是儒家倫理學，一是佛學倫理學，一是士林哲學倫理學¹⁴：

¹³ 其中有張東蓀翻譯的《道德學》、蔡元培的包爾生《倫理學原理》。

¹⁴ 本文以 1949 年之後在臺灣討論到有關生命倫理的議題為主，對於學派之間的討論則不在此列。

（一）儒家倫理學，當代儒學自 1919 年新文化運動之後受到不少衝擊，但在一片西化聲中仍有不少碩學堅持儒學精神，其中尤以梁漱溟（1893-1992）等人為最，而在 1949 年之後則以錢穆（1892-1996）、唐君毅（1908-1978）、牟宗三（1908-1995）等人最為代表，總括這近九十年來的儒學思想中其有關生命倫理的主張有不少，現僅以新儒家的牟宗三《中國哲學的特質》為例，說明如下：

（1）主體性：牟宗三說：「中國哲學特重『主體性（Subjectivity）¹⁵與內在道德性（Inner morality）』。中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒家思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成為『內在道德性』即成為道德的主體性。」¹⁶「所謂『主觀』的意思和『主體』的意思相通，絕無不良的含意。科學研究不應主觀，而須要客觀，在此『主觀』便有壞的含義，即世人罵人『主觀』所取的意義，主觀性原則的『主觀』，並非別的，只是從主體來觀，詳細一點，即是從自己生命的主體來立言，仁、智、誠都是從自己的主體表現出來的，顯然是屬於主觀性原則。」¹⁷「中國哲學以『生命』為中心。」¹⁸「它是以『生命』為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。」¹⁹「這裏所說的生命，不是生物學所研究的自然生命（Natural life），而是道德實踐中的生命。」²⁰從以上所引的段落，大概可知儒家的主體性是從人的道德的生命主體來看，他是無限尊貴與崇高的。

（2）內在性：牟宗三說：「內在的遙契，不是把天道、天命推遠，而是一方面把它收進來作為自己的性，一方又把它轉化而為形上的實體。」²¹又說：「這種思想，是自然地發展而來的，主要表現於中庸的幾段。」²²他又說：「我們可以把中庸以前儒家思想中一系列的重要概念，加以最具括性的總結。我們不妨把它們寫成一串恆等式：天命、天道（詩、書等古籍）＝仁（論語）＝誠（中庸）＝創造性自己（Creativity itself）＝一個創造原理（Principle of Creativity）＝一個生化原理（創造原理的舊名詞，就是生化原理）。對這恆等式最重要的說明就是天道天命的傳統觀念發展至中庸已轉為『形而上的實體』一義。」²³。

（3）超越性：牟宗三以論語的三段話作為超越說的基礎：「A.『子曰：莫我知也夫！子

¹⁵ 牟先生以為這個字「可譯為主觀性或主體性」（《中國哲學的特質》頁 10，臺灣學生書局 1973 年元月印行。）

¹⁶ 牟宗三著，《中國哲學的特質》頁 4，臺灣學生書局 1973 年元月印行。

¹⁷ 全註 15 頁 40。

¹⁸ 全註 15 頁 6。

¹⁹ 全註 15 頁 5。

²⁰ 全註 15 頁 11。

²¹ 全註 15 頁 35。

²² 全註 15 頁 35。他引了中庸一共有六段文字，此處略。

²³ 全註 15 頁 37-38。

貢曰：何爲其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？B.『五十而知天命』。C.『畏天命』。」²⁴，他說：「孔子認爲從下學可以上達，那就是說：只須努力踐仁，人便可遙契天道，即是使自己的生命與天的生命相契接，所以孔子作出『知我者其天乎』的感嘆。『知我者其天』表示如果人能由踐仁而喻解天道的時候，天反過來亦喻解人，此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，我們可以名之爲『默契』。正如宗教上的『靈修』或者『培靈』的功夫，也是冀求天人的威適應接，例如耶教亦有這樣的義理：如你能與上帝感通，那末上帝的靈，自然降臨到你身上。而在感通的過程中，你與上帝就可以互相喻解了。儒教中的天人感通，也只是一個精神生活上的境界。」²⁵

從上所引可知，牟宗三以爲生命的價值是以主體性、內在性及超越性爲內含，應用到事理上時，也當以此三者爲其考量的內含。

（二）佛學倫理學：佛學自太虛大師（1890-1947）、熊十力（1885-1968）之後比較有了現代的面貌，但佛學能在現代與傳統、保守與開放之間取得平衡仍是自1949年之後，這其中除了佛教界的努力之外，民間及學術界研究佛教風氣的鼎盛也是造成「人間佛教」開花結果的緣由，其中有關生命倫理的主張約有下列數項：

（1）回歸生命本體，由佛教的四諦（苦、集、滅、道）說²⁶中可知生命的目的是期望由現世的苦能轉到來世的樂，達到生命的本體的境界—涅槃，所謂涅槃是指「苦行外道，以人世多苦，便厭棄生命，自餓、投淵、赴火、炙身等等，以爲滅絕現身，便入涅槃。順世外道，則以物慾享樂，便爲涅槃。」²⁷「佛謂涅槃須自證自知自實現，吾人既未能自知自實現，何能道其集字？……。就淺解之義而言：涅槃之境爲無煩惱，無罣礙，安樂清淨，自由自在。」²⁸由此可知，佛教既以現世的生命爲苦而期望將自己的生命登解爲來世不朽的、永恆的生命，因此，從其生命的主體而言，把握此身、此生，而能藉修道之功，恢復自我之主體。

（2）因緣說，佛教接受任何主體都有其因果的關係，周紹賢以爲「宇宙一切，皆爲因緣關係之存在，無獨立性，事物之存在，乃因緣關係之顯現；事物之毀滅，即因緣關係之演變而消散。」²⁹由此而有十二因緣之說，周紹賢說：「十二因緣，爲佛教原理之本，以爲人之生命，非無因而突然發生，乃由自己之意志力創造而出，現在之生命，乃由過去之『無明』

²⁴ 全註 15 頁 32。

²⁵ 全註 15 頁 33。

²⁶ 按周紹賢說諦爲理，四諦爲四項真理，見《佛學概論》，臺北：文景出版社，1973，頁 19。

²⁷ 全註 26，頁 51。

²⁸ 全註 26，頁 55。

²⁹ 全註 26，頁 22。

與『行』所構成；而現在之識、名色、六入、觸、受、愛、取、有，展轉相緣，增長無明之業力，又將造出未來之生命，於是繼續，有『生』有『老死……』³⁰

(3) 戒定慧，戒定慧為八正道（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進【正勤】、正念、正定）的內容，目的戒除惡行、不生煩惱、體悟真理、得到解脫，周紹賢說：「修佛法目的在求解脫，而要達目的，必須有高深之智慧，慧學所明之事項，大抵首須：知善惡、知因果、知有前生後生、知有沈淪生死之凡夫、有超出三界之聖者等等，能信解此等等，即為具備世間正見（世俗慧），此為修習慧學之初步基礎，要解脫生死必須更進一步，知生死乃由煩惱而來，煩惱之根本在『無明』，……眾生有此顛倒妄執，乃起種種非法行為，自造惡業，而受生死苦果，因此，慧學之另一方面為『三法印』之契悟，在世間有為法中，如能體證念念生滅之無常性，眾緣合和之無我性，又能了達一切虛妄不起立寂滅性，徹底悟入『三法印』即為證得清淨解脫之涅槃境界。」³¹。

由上所引可知，佛教對於主體性的要求及在此主體下如何能有內在而又超越的方法是藉著修行而來，其目的則在證得生死因果並藉此達到圓滿之境界，因此，佛教之生命倫理乃是從知生、修生、護生而達到證生之結果。

(三) 士林哲學倫理學，也稱天主教倫理學，自 1583 年利瑪竇（Mateo Ricci 1552-1610）來到中國後積極將天主教思想和中國思想結合，希望能發展出一套中國式的天主教哲學或天主教式的中國哲學，自利氏之後相繼來華的傳教士在這方面的努力都沒有鬆懈，但並沒有太多的成果，直到 1949 年大量華籍傳教士自歐美學成返臺後，士林哲學與中國哲學結合的工作才有了開始，其中以趙雅博（1917-）、成世光等為代表，1960 年輔大在臺復校之後，由於有了哲學系所的加入，開始有了具體發展，這其中以于斌（1901-1978）、羅光（1911-）、李震（1929-）為最，其中有關生命倫理的主張基本上是以天主教教義為主要內容，其大要約有下列數項：

(1) 從主體性而言，人的生命是由天主所造的，人的生命是按天主的肖像所造的，「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人...』，天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人，造了一男一女。」³²這是創世紀第一章中總論「天地萬物的創造」中天主在第六天所行的事。另一段有關造人的事則是述說天主用什麼工具造人，「上主天主用地

³⁰ 全註 26，頁 25。

³¹ 全註 26，頁 50-51。

³² 創 1：26-27。

上的灰土形成了人，在他鼻空內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物。」³³，這個天主的肖像就構成了人的靈魂。由於人的靈魂是天主的肖像，享有無上的尊嚴，任何人都不得藉由任何的形式或工具隨意決定或改變人的價值及尊嚴，因為生命權是上天所賦與的，任何形式的決定都違反了天意或破壞了自然律的平衡，所謂的墮胎、試管嬰兒、複製人等等都是違反了天主對人的計劃。

(2) 從人的內在性來說，人既是天主所造，人就具有一個不可改變的內在特性，就是人的意義要符合天主造人的目的，天主造人的目的希望人是朝向天主，由於天主是全善、全福，因此天主希望人也是朝向幸福、美滿，而人所謂的幸福美滿不祇是人自己以為的，或人因著人所產生、製造的制度、文化，甚至因著科技的發展而改變人的生活型態或方式，而就以為這就是所謂全部的幸福，事實上天主給人自由意志，就是容許人可以為著更大的幸福而去不斷的創造發明，但人雖有極大的自由意志，卻因「形質」³⁴的限制而無法有更大的智慧，無法預知自己的創造發明會有多大的影響，因此在人對新興事物的創造、發明過程中必須遵從人的內在價值，即是天主美善的完整意義。

(3) 從超越性來說，天主教肯定儒家及佛教的看法，但並不以此為滿足，天主教以為人不管如何努力，人的能力都是有限的，即使有些人可以憑藉個人高超的智慧、過人的耐力及精深的修練，達到超凡的境界，但究竟祇有少數人，那些智慧不足、耐力不夠、修練不足的芸芸眾生又將如何呢？雖然三者（儒、佛、基）都有完善的教育方法，令人欽佩的內在超越方法，但是否也可以接納外在的超越方法作為修練方法之一呢？天主教基於「普世得救」的信念，以為：救援不祇是為那些聰明人，也是為那些深陷迷悟中的人，佛教中的「開釋」，新儒家所謂的「開顯」都具有相當的效果，但天主教更強調人和天主的關係，人必須接受及承認自我的有限性，祇有向無限的天主開放，人才有可能超越自己朝向永恆。

從以上在當代所流行的理論看來，三者都不排除主體性的內在與超越，而天主教則再加上外在超越以補內在的不足。

二、特徵性的說明

從上述三種不同的學說看來，似乎天主教對生命倫理的主張最嚴格及最強烈。為什麼有這樣的結果呢？在研究之後所得的觀察可有如下的說明：

(一) 在西方文明史發展的過程中，天主教給人的印像似乎是和科技對抗最強烈的一支

³³ 創 2：7。

³⁴ 這是亞里士多德的說法，士林哲學也用這種說法，天主教則用土和靈來形容這種有限和無限。

³⁵，從最早的伽俐略事件（Galileo Galilei, 1564-1642）³⁶、哥白尼事件（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）³⁷一直到當代的生物科技，而佛教和儒家似乎就沒有那麼強烈，究其原因似乎和科學從西方開始發展起就和天主教的主張糾結在一起的緣故吧！由於西方文明發展的過程中，天主教神父一直是當時最有學問的一群，在他們受教育的過程及內容中對於系統性學問及追求真理的熱切，使得有些人敢於獻上自己的生命向權威挑戰，以至於在事實與自然中有了衝突，但也因為如此天主教和科技間反而有了對話的管道或發言權。反觀在東方的佛教及儒家卻因為環境的關係而沒有像天主教那樣的處境，但到了十九世紀末年、二十世紀初年，西方科技像潮水般湧入亞洲時也難免會有一些尷尬與失落³⁸。

（二）從這三個思想的特質來看，儒家重內在道德主體的直覺反省，佛教重智慧的參悟修行與力行，而天主教則似乎在道德的遵守、戒律的修行以及天人學問中努力尋求平衡。也因此出現了一些挑戰，如果仍是如新儒家先輩們所說的天主教和中國文化的本質不合³⁹當排除在當代中國文化及哲學的範疇之內的話，則天主教的努力似乎無助於建立當代中國生命倫理，那麼以現有的佛教和儒家的文化型式是否有足夠的能力可以和生命科技對上話呢？答案則是見人見智，但從閱觀及善與人同的觀點來看，有沒有可能建立一個可以彼此對話、溝通及合作的管道可以為未來的中國社會服務？⁴⁰個人的才學並不足以擔當此重任，但卻願意不揣淺陋，從生命倫理的角度來作一個嘗試以就教於各位。

肆、全球化下中國生命倫理的議題

³⁵ 天主教在西方的發展過程中不祇是和科技有過衝突，和藝術、政治，甚至文學都有過交手的經驗。

³⁶ 「伽俐略在米蘭教堂中發現聖體燈之擺動規則，因而說明擺律。在天文上則用望遠鏡發現木星之衛星運動（1610年），另外還說明了慣性定律」見鄒昆如著《西洋哲學史》363頁正中書局1971年12月臺初版。

³⁷ 哥白尼於1506年著《天體革命》（De revolutionibus orbium caelestium）（於死後出版），主張「地動說」和「太陽中心說」，見鄒昆如著《西洋哲學史》363頁正中書局1971年12月臺初版

³⁸ 像閻若璩之《古交尚書疏證》、崔述之《上古考信論》、《唐虞考信論》、《三代考信論》、胡適之、顧頡剛、錢玄同等主導之《古史辨》，錢玄同的反古文、反封建、反儒學、主張徹底拋棄儒家，顧頡剛則批中國古代史（秦朝以前）祇是傳說，胡適之引進杜威（John Dewey 1859-1952）主張德先生（Democracy）梁啟超引進羅素（B. Russell 1872-1970）主張賽先生（Science）等的因西化而引起的對中華文化的批判都是。

³⁹ 民主評論1958年8月號登載了由牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四位先生聯名的「為中國文化敬告世界人士宣言」中所強調的中西文化有其基本上的不同。牟宗三先生在《中國哲學的特質》（1973年學生書局）中以為儒教與基督宗教有其基本之不同

⁴⁰ 就如同近幾年來所舉辦的宗教交談的模式？