

復原與可同意性： 哈伯瑪斯論優生學政策自由化的道德界限

林遠澤*

摘要

當前諸如「胚胎幹細胞實驗」或「胚胎植入前的遺傳診斷」(PGD)等基因治療科技的研究與應用，為生命醫學倫理學帶來了新的挑戰：我們是否仍能在積極優生學與消極優生學之間做出區分？或者說，我們是否還能為逐漸走向自由化的優生學政策設定一個不可逾越的道德界限？本文將闡釋德國哲學家哈伯瑪斯如何運用他的「對話倫理學」來解決這些難題。

由於當前關於基因治療之研究與應用的道德爭議，主要涉及胚胎生命權或人類尊嚴是否因而遭到侵犯的問題，以致於相關的討論大都集中在「胚胎是否是人？」或者「生命從何時開始？」的問題之上。哈伯瑪斯反對一般學者從生命的生物 - 生理學特徵的界定，或從生命起始點的斷定去回答這些問題。他避免犯了隱含在這種回答方式中的「自然主義推論謬誤」，而改採康德式的先驗論證。他從討論「人類傳遺基因組合的不可任意支配性是否是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件」出發，論證「胚胎的道德地位」不在於他是否直接具有道德的人格尊嚴，而在於他做為人類自我理解為道德存有者的可能性條件，其自然出生的不可任意支配性即是它具有人類生命尊嚴的基礎。

本文將重建哈伯瑪斯提出這些觀點的論證結構，並說明他最後如何能以「復原」(Heilung)與「可同意性」(Zustimmbarkeit)這一組概念，來做為對話倫理學在「醫療邏輯」中的應用。

關鍵詞：生命倫理學，醫學倫理學，優生學，基因治療，哈伯瑪斯

【收稿】2003/11/26；【接受刊登】2004/3/24

* 南華大學哲學系助理教授

復原與可同意性

哈伯瑪斯論優生學政策自由化的道德界限*

林遠澤

「基因治療」(gene therapy)的研究與應用做為以科技介入人類自然本性的實踐方式，打破了介於「人為製造」與「自然成長」之間的最後界限。遺傳基因自然組合的不可任意支配性做為人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件，現在逐漸成為在技術上可以操控的合法領域。人雖然仍是目的自身，但卻也成了手段本身。宏觀地看，這是人類自啟蒙以來追求去自然化的自由的完成，還是人類追求去決定論的道德自由的終結？基因治療的法律管制問題，迫使我們必需重新思考康德在啟蒙時期就已經面臨到的根本問題：是否「必須揚棄知識以為信仰留餘地？」¹在基因科技的世紀中，我們是否要在人類尊嚴之前告別基因圖組的啟蒙？以將生命的歷程再神聖化；或者，我們應該為逐漸走向自由化的優生學政策建立一個不可僭越的道德界限，以為基因科技的醫療應用的法律管制奠定倫理學的基礎？這個嚴肅而艱難的議題，最近已在德國哲學家哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的處理中，出現了新的解決方向。本文將試圖就他在《人類自然本性的未來 - 邁向自由化的優生學政策？》(Habermas, 2001)一文中所做的

*本文初稿曾宣讀於「台灣哲學學會 2003 年度學術研討會」，承蒙與會學者的批評。筆者在此特別要感謝本文的匿名評審人提供許多寶貴的建議與深入的批判，這使得本文能進行較程度的修改與補充。如果本文的修改仍未能充分地反映評審人精闢的批評意見，那麼當然只有筆者本人負有文責。

¹ 康德在此所謂的「信仰」是指理性的「實踐的運用」。換言之，他在此所思考的是我們是否應為道德實踐的可能性而限制知識。參見：Kant (1787), S.B X X X.

分析著手，闡釋他如何基於「對話倫理學」(Diskursethik)在「復原」(Heilung)與「可同意性」(Zustimmbarkeit)的「醫療邏輯」(Logik des Heilens, Habermas, 2001:79,93)上，解決由基因治療所產生出來的棘手的應用倫理學問題。

一、問題的背景

基因治療做為運用基因科技以治療遺傳性疾病或與遺傳體質有關的慢性疾病的醫學手段，為了達到根治疾病或進行醫療性複製的目的，已經逐漸從「體細胞的基因治療」(somatic cell gene therapy)發展到「生殖系細胞的基因治療」(germ line cell gene therapy)的研究階段²。這種醫學研究的進展，並不只是治療技術的創新而已，它事實上正在改變我們對於疾病的定義與對人類生命本身的理解。因為從體細胞的基因治療方式來看，他還只限於對身體上有病痛的「患者」的治療。這種醫療行為可以基於病人自主的權利要求，或者我們（社會整體）對於他人（成員）幸福的義務而證成其正當性。但生殖系細胞的基因治療卻要求我們事先定義何謂「基因缺陷」，以在胚胎階段即針對這些致病的因素加以「治療」。在此，治療的對象並非是“病人”而是一個“可能的生命”。透過生殖系細胞基因治療的方式，基因的缺陷將被修補或替換，以使“未來的病人”在疾病尚未發生以前，疾病就已經被根治了。甚至於他的後代在未來也都不會再帶有這些“有缺陷的”基因。生殖系細胞的基因治療因而在原則上，已經不再是傳統醫

² 基因治療一般可以分成「體細胞基因治療」、「生殖系基因治療」、「增強基因工程」(基因增益)與「優生基因工程」等四種不同種類的治療形式。其間的技術形式與性質的差異可以參考郭自力(2002: 187-198)的介紹。關於基因治療所引發的一般性道德爭議，可以參見蔡甫昌(2001:10-15)的分析。

學意義上的疾病治療，而是透過我們對於所謂“基因缺陷”的定義，對於某些形式的遺傳機制進行有意的選擇淘汰，而以操縱人類天生自然的遺傳機制的方式來達成醫療的目的。

但在病人還沒有出現之前，“誰”能要求治療呢？生殖系細胞的基因治療已不是在傳統醫學意義上的疾病治療，他所提供的治療可能性不是針對現實上已經患病的病人，而主要是滿足父母對於子女良好的身體品質，或國家對於國民素質的優生政策之類的價值需求。就此而言，生殖系細胞的基因治療方式，不免令人有發展成人種優生學的疑慮。雖然單純的疑慮並非即是反對的充分理由，但是就算我們先不論使用者的動機為何（或先行排除在政治上有意誤用的可能性），單就他的治療技術的性質來看：一旦在醫療上應用了這種技術，那麼原先介於以醫療目的為限的「消極優生學」(negative eugenics)與以遺傳特徵改造為目的的「積極優生學」(positive eugenics)之間的界限，就勢必會被打破了。在體細胞基因治療的階段中，消極優生學與積極優生學仍有明確的界限。因為此時即使把體細胞基因治療的技術運用於提高或增強某種基因表現的「基因增益」(genetic enhancement)之上，他的作用仍只限於個人，而不會改變到他的下一代。在此，對於有涉及積極優生學之疑慮的基因增益，可以基於病人是否罹患某種疾病的事實性前提，來明確地管制這些非為醫療目的而使用的基因技術。但在生殖系細胞的基因治療方面，卻已經不存在這種在應用上或事實上明確的界限。一旦生殖系細胞的基因治療被許可的話，那麼在基因缺陷被改善或根本排除之後，人類的後代即將依我們目前對於基因組合形式的價值性評斷而被逐漸地「優生化」。就此而言，以醫療為目的消極優生學與改變遺傳特徵的積極優生學，在此並不存在明確的差異性。一旦採用前者做為手段，那麼就得接受後者做為結果，兩者具內

在的關連性。³

生殖系細胞的基因治療（與複製人一樣），由於它明顯牴觸了一般人所能接受的道德底限，因而在大部分的國家中都還不被許可。但是，介於合法（或在道德上可被接受）的體細胞基因治療與違法（或在道德上無法被接受）的生殖系細胞基因治療（與複製人）之間，卻仍然存在著基因治療的研究與應用是否許可的道德模糊地帶。這特別是由「胚胎幹細胞(embryonic stem cells)實驗」⁴與「胚胎植入母體前的遺傳診斷」(pre-implantation genetic diagnosis, 以下縮寫為 PGD)⁵所產生出來的。體細胞的基因治療預設我們對於細胞分化的機制要有充分的理解，因而如果我們贊同體細胞基因治療的話，那麼做為它的理論基礎的胚胎幹細胞實驗，是否也得一併贊同？生殖系細胞的基因治療必須以胚胎遺傳診斷的進行為前提，因而如果我們禁止生殖系細胞基因治療的話，那麼對於其它同樣涉及胚胎篩選的遺傳診斷，是否也要一併反對？然而，在另一方面，如果我們因為體細胞基因治療的醫療利益而贊同胚胎幹細胞實驗的話，那麼我們如何能面對那些在消耗性的胚胎實驗中，最後將被銷毀的胚胎的生命權保護問題？再者，如

³ 在德國聯邦議會辯論是否允許進口胚胎進行幹細胞實驗前夕，哈伯瑪斯接受訪問說：「[基因科技]已經發展到這種希望無窮的地步，它能醫治我們到目前為止無藥可救的疾病，但是它也可以提供我們做為令人疑慮的優生改良的選擇機會。在自由的社會中，優生學的特徵改變的醫療過程將會透過市場而掌握在父母個人的選擇中」(Habermas, 2002)。

⁴ 關於「胚胎幹細胞實驗」隨其取用幹細胞來源的不同，而產生不同的道德爭議，可以參見美國「國家生命倫理學顧問委員會」(National Bioethics Advisory Commission)所提出的報告書：《在人類幹細胞研究中的倫理學議題》(Ethical Issues in Human Stem Cell Research)中的詳細討論。對此文之評介與回應可以參見李瑞全(2001:1-8)的論文。《應用倫理學研究通訊》第二十二期《幹細胞研究之倫理議題》專號中則有代表其它各種不同的立場論文可供參考。

⁵ 關於「胚胎植入前的遺傳診斷」(preimplantation genetic diagnosis)的法學爭議，可以參見陳英鈴(2002)的專文討論。在該文(2002:77-78)陳英鈴也已經提出哈伯瑪斯對於這個議題的部分論點。

果我們反對胚胎植入母體前的遺傳診斷(以避免大家會以遺傳篩選這種更經濟的形式,來取代生殖系細胞基因治療的技術困難與金錢耗費)的話,那麼我們將如何面對父母只是單純地希望有健康的下一代的良善意圖?在此,消極優生學與積極優生學之間的道德界限就相當模糊了。

胚胎幹細胞實驗與 PGD 所形成的道德模糊地帶,成為當前在討論關於是否應立法管制基因治療的研究與應用時的主要道德爭議所在。在哈伯瑪斯提出他的看法之前,德國各界對於這兩個問題的討論,正陷於幾近分裂的劇烈爭議之中。論者要不是因為 PGD 的爭議,而把胚胎生命權保障的問題侷限在墮胎的爭議中,否則就是因為消耗性的胚胎幹細胞實驗涉及胚胎銷毀的問題,而在胚胎從何時開始就具有憲法所保障的人格尊嚴與生命權的問題上打轉⁶。前者的困難在於規範標準的融貫性無法一致的難題,亦即如果墮胎是法律許可或不懲罰的,那麼為何 PGD 的應用就必需立法管制(或禁止)?兩者不都同樣涉及到未出生前的胚胎的銷毀或遺傳篩檢嗎?令人質疑的是,我們怎麼可以有雙重的道德標準呢?後者則涉及生命發展的連續性不可分割的難題,因為如果生命的過程是連續的,那麼我們又怎能界定出生命開始的絕對起點呢?如果人的生命權應當受到法律的保護與道德的尊重,那麼在哪一個“初期”階段,他就應當被視為人呢?一旦在存有論上無法為人類的生命定義一個絕對的時間起點,那麼我們又如何能夠、依什麼標準立法管制胚胎幹細胞實驗呢?

在這些爭議中,由於贊同應該立法管制胚胎幹細胞實驗與 PGD

⁶ 陷在這種兩難的困境而無法跳脫的法學家,特別可以 Norbert Hoerster 為代表。他在 1991 年發表的《世俗國家中的墮胎》(Abtreibung im säkularen Staat)與新近在 2002 年出版的《胚胎保護的倫理學》都沒有跳出在這裏的理論陷阱。Hoerster 在 1991 年著作中所提出的觀點可以參見陳明修(2002:15-21)的引介與批判。

立場的支持者，面臨到「規範融貫性的不容不一致」與「生命連續性的不可切割」這兩個難題，但又無法提出合理的論證。導致反對者可以透過舉證有條件限制的墮胎是許可的前例，或者指出憲法所保障的人格與生物學的人類生命具有法律意義上的差異，來支持優生學政策自由化的訴求。要求放寬甚至解除基因治療研究與應用的限制之聲浪大為提高。更何況，透過日後把基因科技的研究成果應用在醫療的目的上，這種目的的道德正當性又幾乎是無可置疑的。在優生學政策自由化的趨勢中，要求以法律或道德對基因治療進行規範的訴求，甚至已經反過來被認為只是對於未知之事物的一種莫名的恐懼而已⁷。對於基因治療的正當性進行無謂的質疑似乎是不必要的，迫切的問題似乎反而是必須轉變已經過時的道德意識。

在此，無論持贊同或反對的立場，都把「胚胎幹細胞實驗」與「胚胎植入前的遺傳診斷」等基因治療的道德爭議，集中於以下的問題：「胚胎是否具有人格？」「胚胎分化到那一個階段即必須視之為人？」或者，簡單地說：「生命從何時開始？」在這裏，學者們大都試圖以定義人的生物 - 生理學特徵的存有論語言，或以生命從哪個時間點開始的經驗命題，來討論道德應然的問題⁸。他們沒有警覺到，以存有論語言或經驗命題來回答「胚胎是否是人？」或「生命從何時開始？」之類的問題，事實上已經把我們引入化約論的歧途與「自然主義的謬誤推理」(naturalistic fallacy)之中。因為他們大都忽略了，自然的人類生命與道德的人格的分：既不是時間點的分，也不是生物學定義

⁷ 參見 Dworkin(1999)的論點。

⁸ 例如：對於持「痛苦中心主義」的消極功利主義者，他們可以以胚胎何時分化出神經組織，來決定他是否已具有人的生命權保護的地位；對於持「人類學中心主義」的義務論者，則可以以胚胎何時具有意識表達、獨立存活等標準來判定胚胎或胎兒做為人的生命是否已經開始；而持「生命中心主義」的宗教家更可以說，從受精開始胚胎就因其有成為人的潛能，而具有人格的地位等等。

的區分；而是不同範疇，不同觀點的區分。正是借助這個區分，哈伯瑪斯才嘗試為當時的理論困局與社會爭議做出了突破性的嘗試，而獲得高度的重視。

對於哈伯瑪斯來說，真正的問題並不在於「胚胎是否是人？」的生物 - 生理學界定，或者「生命從何時開始？」的時間點問題。而是應在「實然」與「應然」的範疇性區分，以及「自然」與「自由」的雙重觀點的差異下追問：「在道德上加以命令與在法律上加以保障的人格之不可侵犯性」(moralisch gebotene und rechtlich garantierte Unantastbarkeit der Person)是否與人的「肉體的身體化的自然成長模式的不可任意支配性」(Unverfügbarkeit des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung)，有著規範性的整體關聯(Habermas, 2001:41)⁹。對於哈伯瑪斯來說，道德論證的層次不能停留在對於「胚胎是否是人？」的生物 - 生理學界定的問題上。我們也不能只試圖在例如：「消耗性的胚胎幹細胞實驗是否形同殺人的行為？」這一類基於日常直覺或宗教性的情感反應所形成的模糊聯想，來做為道德判斷的基礎。而是應當徹底地追問，人類遺傳基因組合的自然成長，是否是人類能夠自我認同為自律與平等的道德存有者的可能性條件。只有當這樣的論證能成立，基因治療的法律管制的道德基礎才能夠被理性

⁹ 德國《基本法》第一條規定：「人類尊嚴不可侵犯」。由於在大陸法體系中，法理的論證最後都必須訴諸於憲法最高原則的演繹，所以在胚胎生命權的保護中，討論的焦點自然特別集中在胚胎是否具有法律所保障的人格地位的問題。但由於「胚胎是否是人？」討論，基於不同的世界觀或價值觀必然會有不同的界定。因而哈伯瑪斯嘗試避免在「人格之不可侵犯性」這個層次來討論胚胎生命權保護的問題，以維持憲法應對不同的世界觀與價值觀保持寬容與中立的原則。他因而轉向從基因科技的行動層次，來探討我們是否有立法管制任意操縱遺傳基因組合的道德正當性。所以他才會在這裏主張：應從人類「肉身的身體化的自然成長」(換言之，即人類遺傳機制不受人為操縱)的不可任意支配性，來看胚胎生命權保護與憲法保障的人格之不可侵犯性之間的規範論證關係。哈伯瑪斯對於這個論證的說明，可以參見本文 2.1 與 3.1 節的進一步分析。

地證成。因為如果遺傳基因組合的自然成長是人類自我理解為道德存有者的可能性條件，那麼它的不容任意支配性就具有道德設準的論理地位。在此可以先不論我們能否在經驗知識上界定它何時或如何具有人類生命的形態，而直接在道德應然的層次上承認其應被尊重的權利，並要求明訂法律以保護之。¹⁰

哈伯瑪斯因而認為，如果「遺傳機制之不可任意操縱的整全性」是奠基在「人格認同的生物學基礎的不可任意支配性」之上(Habermas, 2001:51)，那麼整個基因治療的管制問題就可以回歸到基本的「醫療的邏輯」(Habermas, 2001:79)。因為醫療手段的正當性存在於病人疾病的康復，而醫療手段做為達到身體「復原」的主動介入，它的必要前提又在於其實施必須對病人具有「可同意性」之上。也就是說，在醫病關係中，醫療的介入必須能夠合理地預期可以得到病人的同意。復原做為回復身體在疾病真實發生之前的自然狀態，或在醫療中必須把病人視為原則上能行使同意權的第三人稱的對話夥伴，這使得任何基於醫療利益而論證的優生學自由化政策或基因治療研究的開放管制，都必須遵守醫療的邏輯做為它自己的道德界限。換句話說，如果胚胎幹細胞實驗或 PGD 是屬於所謂可以允許的「消極的優生學」的話，那麼它能夠與「積極的優生學」區別開來的判準，就不在於它在技術上的操作方式，而在於它是否合乎醫療的邏輯。亦即，它是否以回復人類基因組合的自然成長為目的，並預期它的醫療介入事後可以獲得胚胎做為第三人稱的病人身分的同意。「復原」與「可同意性」因而可以做為我們界定消極優生學與積極優生學之間的道德界限所在。¹¹

¹⁰ 哈伯瑪斯為此所做的論證，參見以下第三節的討論。

¹¹ 參見以下第四節的討論。

哈伯瑪斯這個論點的基本預設在於：人類出生的自然成長性（換言之，人類遺傳基因的不可任意支配性）是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件。透過這個前提的證成，哈伯瑪斯才有可能在「人格尊嚴」(Menschenwürde)的「不可侵犯性」(Unantastbarkeit)之外，另行證立「人類生命的尊嚴」(Würde des menschlichen Lebens)的「不可任意支配性」(Unverfügbarkeit)，以做為主張「我們對於禁止基因科技任意操縱人類遺傳機制具有基本的權利」的論理依據(Habermas, 2001:56-69)。同時又不會讓我們陷入：要不是必須付出使做為道德基礎並依憲法加以保障的人格尊嚴被化約成自然生命的代價，否則就是必須接受反對一切基因科技之醫療應用的保守主義立場。再者，這個理論進路既可以避開價值相對主義的爭議，又可以維持憲法基本權利保障的中立與寬容原則，因而其可能性是非常值得仔細探討的。

哈伯瑪斯借助「醫療的邏輯」所提出的「可同意性」原則，事實上是基於他在「對話倫理學」的理論架構中，把規範的普遍有效性詮釋成在實踐討論的共識形成中的值得同意性。這個理論觀點筆者已有專文討論（林遠澤，2003:405ff），本文因而不再闡釋他的基本觀點。至於在「復原」的原則中，哈伯瑪斯不自覺地跨入了一個他自己也沒有充分理解的深刻問題，即：後形上學的自然主義是否可以重新理解成道德自由的先驗基礎？因為以復原做為判準，無非即以自然成長做為人類行動最終的道德界限¹²。但這個問題委實太大，筆者在此亦無

¹² 哈伯瑪斯在這裏會超出他自己的形式性的普遍語用學，而以醫療的復原做為回復到自然的自由，這個理路其實是在這一篇演講中，借用了 Hans Jonas 在其論文集《科技、醫學與倫理學》(Technik, Medizin und Ethik)中，一篇題為「我們可以複製人類嗎？」(Laßt uns einen Menschen klonieren?)的觀點而來的。哈伯瑪斯雖然在其它地方(2001:84f)提到他的部分觀點係引用自 Jonas 的見解，但在訴諸自然成長做為人類自由的最後基礎這個根本的論證上，他卻沒有明確地指明他的觀點與 Jonas 的差異所在，反而只引

力處理。本文毋寧願意著力於論證方向的澄清，並僅集中在三個問題之上：第一，哈伯瑪斯如何指正當前關於基因治療的道德爭議的討論範疇誤置（二）；其次，他如何重構這些問題的正确提法，以證成我們有禁止基因科技任意操縱人類遺傳基因組合的基本權，從而對於胚胎「道德地位」所在的倫理學位置做出明確的論證（三）；最後我將闡釋哈伯瑪斯如何以「醫療的邏輯」做為解決的方案（四），並簡要在篇幅所限的範圍內，把他的論證會進一步面臨到的倫理學困難指出來（五）。藉此說明哈伯瑪斯如何以「復原」與「可同意性」這兩個判準，為正走向自由化的優生學政策確立其不可逾越的道德界限。

二、當前關於基因治療之道德爭議的討論範疇誤置

涉及基因治療的優生學政策真的無需倫理學為它設定道德的界限，以致於除非被濫用，否則它在醫療保健方面的利益，就足以證成它的道德正當性，從而可以開放管制 放任自由的應用與研究嗎？¹³還是過去的討論不僅沒有澄清基因治療的道德問題，還反過來使真正的倫理學問題被掩蓋了。例如 PGD 所涉及的道德問題，其性質與墮胎相同嗎？還是它們根本就是不同的兩回事，前者涉及的是個人權益衝

用 W. van den Daele 在論文「以人的自然性做為科技干預的判準與限制」(Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe)中，所提出的「人類本性的道德化」(Moralisierung der menschlichen Nature) 這個命題做為出發點 (Habermas, 2001:46f)。結果他雖然能夠把人類本性的道德化這個命題與生命的「再神聖化」(Resakralisierung)區分開來(Habermas, 2001:48)，但卻反而使他沒有意識到「自然成長如何能夠做為道德自由的先驗基礎」這個更為深入的問題。

¹³ 德國學者與立法部門對於 PGD 或胚胎幹細胞實驗等基因治療技術經常採取極度審慎的態度，一般的批評者認為這是源由德國在納粹時期執行了不人道的優生學政策〔參見，伍碧雯(2002)〕的慘痛經驗所致。他們指出當前這種濫用的可能性甚微，因而傾向於主張自由化的優生學政策。

突的考量，而後者涉及的卻人類整體自我認同的「群類倫理學」(Gattungsethik)¹⁴的問題？對於出生前的人類生命的保護問題，應從界定人類生命的起點，還是從說明人類出生的自然成長是否或如何是人類自我理解為自律與平等的道德主體之可能性條件的問題著手？在規範的討論中，可以把道德的應然性從人的生物 - 生理學特徵的存有論界定中推演出來嗎？如果基因科技在人類生殖與醫療的應用上，所涉及的道德問題與墮胎的問題不同質，而且保護出生前的人類生命的理據也不取決於生命起點的界定；那麼在討論由基因科技的醫療研究與應用所產生出來的倫理學問題時，規範體系的融貫一致性與生命連續性的不可分割，就不會再構成我們始終無法解決問題的障礙。錯誤的提問不能期望有正確的解答。因此，即使我們並不能決定性地解決這些問題，但是如果先確定它們根本就是討論範疇誤置的結果，那麼最起碼我們可以改弦更張、另起爐灶。因而，底下我將首先透過哈伯瑪斯的洞見，把基因科技的醫療應用與研究的道德爭議之倫理學性質加以論題化地釐清¹⁵，以引入新的討論方向。

¹⁴ 哈伯瑪斯此處所指的“Gattungsethik”是指關於人“類”(Gattung)的倫理學。亦即人類如何與其它生物有所區別，並自我認同為人的人性或本質性的問題。因而我依孔子所謂「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」《論語·微子》一語，把“Gattungsethik”翻譯成「群類倫理學」。

¹⁵ 哈伯瑪斯這一篇論文保留了原來做為講稿的形式，因而理路雖然清晰但卻不具論證的形式。我在引介他的觀點時並不嚴格遵照他原來的論述次序，而是專題地針對當前在生命醫學、基因倫理學討論中的爭議焦點，重新把哈伯瑪斯在演講中的論點明確化。以使他的觀點能從專題化的討論中更呈顯出他的洞見的理论價值所在。因而即使文中部分觀點的敘述係出自筆者在理解中的自行引申，但並未特別在文中做出辨別，以免枝蔓了問題討論的主線。

2.1 「生命從何時開始？」或「胚胎是否是人？」

諸如胚胎幹細胞研究或胚胎植入母體前的遺傳診斷，其法學與應用倫理學的討論之所以會一再地集中在「胚胎是否是人？」「生命從何時開始？」這樣的問題上，並非沒有必要的理論考慮。因為不僅在關於生命權保護的法律論證方面，「保障的法益」與「權利的主體」在存有論上應有一定的關係（程明修，2002:3）；而且在倫理學論證的考慮上，如果我們能明確地界定胚胎是否或何時可以視之為人，那麼我們關於基因治療與胚胎實驗的倫理學討論，就可以提高到人格尊嚴的道德層次（或生命權保護的憲法層次）之上。這樣的話，相對於其它的利益衡量，對於胚胎或尚未出生的人類生命的保護就具有定言令式的性質。也就是說，如果可以論證胚胎具有道德上的人格或憲法所保障的基本權的話，那麼它就不能因為任何其它的利益考量（即使是醫療保健這樣在道德上無可爭議的人類利益）而被工具化對待（Habermas, 2001:70）。在此胚胎的需要被保護性與不能被任意工具化就可以得到在法律上最高、在道德上最終的論證基礎。

另一方面，即使大家都知道生命的自然過程是連續性的，但我們還是認為生命的起始點可以界定，或生命的某一個初期階段可以透過與其後的發展階段相比較，而決定它是否在生物 - 生理學的特徵上，可以算得上具有已出生人類的人格地位。這種確信來自一個不言自明的前提：亦即我們都可以看到，當前人類的科技能力已經能夠把胚胎發育的生命連續性過程，在技術上加以分段控制。以致於我們可以把胚胎在某一個發育階段中的生命形象與在其它階段中的形象相比較。基因科技的進步使我們在法學或應用倫理學的討論上，會不證自明地把管制基因科技的道德基礎問題，直接就放在客觀認定生命開始

的時間點之上。這是因為，如果我們能夠對人類生命的時間點進行客觀界定的話，那麼保護在該定義下尚未出生的人類的生命權，即同時是對以基因科技介入生命自然歷程的行動合法性範圍立下了道德的界限。

我們試圖通過生物 - 生理學特徵與時間點的界定，來回答諸如「胚胎是否是人？」與「生命從何時開始？」這類的問題，以能從人格尊嚴的道德層次來對抗對於出生前的人類生命的任意支配與工具化，並試圖從生命起點與特徵的界定來設定以基因科技介入人類生命的合法性空間。但我們沒有意識到，這條捷徑將使我們因歧路而亡羊。因為從「生命何時開始？」的時間點界定，或從「胚胎是否是人？」的生物 - 生理學界定出發，勢必會使我們在理論討論的過程中，一方面因為生命連續性的無法分割與直觀的不明確性，而引入多元世界觀的爭議不決(Habermas, 2001:60)；另一方面，在論理的原則上，我們也會犯化約主義或「自然主義的謬誤推理」(Habermas, 2001:62)。因為，這樣的論證方式，事實上正是把道德應然的範疇，設置在定義人的生物 - 生理學特徵（或生命的存有論起始點）之實然問題的範疇中。這樣既不可能在憲法寬容原則的層次上，證立一個普遍可以接受的世界觀中立的規範原則，在倫理學的論證邏輯上也是錯誤的。

自然生命的連續性之所以能劃分一個開始的時間點，這是建立在基因科技操控的可能性之上。生命起點的區分因而絕非自然的區分，而是在某種價值觀選擇下的區分¹⁶。也就是說，我們是基於基因科技對於胚胎發育的生命歷程的分段控制，才能把在不同發育階段中的生命形象相互比較。生命從何時開始的時間點區分，因而事實上是我們選擇把某個階段的生命形象視為是人類圖像的決定。這種決定既非建

¹⁶ 相近的批判亦可參見 Quante(2002:91)的分析。

立在自然的基礎上，那麼它必然是一種基於個人（一個群體或一個文化體）詮釋的價值觀選擇，這必然帶有相對性。

敬重生命神聖的宗教世界觀，可以用潛能論證的形式，以生命的連續性反對胚胎幹細胞的實驗。他們認為從受精卵開始，胚胎就有發展成為人的潛能，因而主張，消耗胚胎以做實驗無異於是以人體做實驗的殺人行為；而持經驗主義世界觀的科學家，則可以反過來基於直觀的不明確性，來指證我們對出生前的生命，在其受精卵、前胚胎、胚胎、胎兒、(甚至到)初生兒的不同發育階段中，對於他是否具有應受尊重的道德人格，具有不同程度的直觀差異性。因而主張在胚胎發育的前期階段（或在前胚胎期中）所進行的生物學研究，並不存在傷害（人類）生命的問題。生命的連續性是無法分割的，但直觀上的差異性又顯示我們對於同一個生命過程的不同階段，並非是無差異對待的。就此而言，任何對於生命開始的時間點認定，都是基於某一特定的價值立場的界定，而不是在生命的生物 - 生理學特性上，真正存在生命開始的一個絕對起點或差異性。所以不管雙方針鋒相對的立場，是各自以生命的連續性或直觀的差異性做為論理的基礎，但事實上他們的思路都是一致的，即都是以基於不同價值觀的選擇做為道德規範的內含。這使得在憲法基本權或立法管制的討論中，試圖透過生命起點的客觀認定來解決問題的企圖無法達成。因為憲法的基本權討論應該是世界觀中立的，它本身不應由某一特定的世界觀或價值立場所決定，否則法律將會淪落成為特定意識形態最有力的武器與護身符¹⁷。

如果說生命的連續性與直觀的差異性，只是這種論證方式無可避免的技術性困難，它最後可以透過專業諮詢的方式（例如成立倫理學

¹⁷ 例如 Hoerster 就認為從憲法所保障的人格尊嚴去論證保護胚胎生命的權利基礎不但毫無用處(2002:22)，更會被誤用為意識形態的武器(2002:24)。

委員會，以提供決策與立法的參考)，使在價值選擇上“正確的”界定最後能透過規範制定的方式，來使我們模糊的直觀明確化。那麼這還不妨害這個理論本身的有效性。但如果說它在原則上就是錯的，那麼它在技術上不可避免的困難就反而形成了本來可以避免的理論陷阱。顯而易見的，從某個存有論上的絕對時間起點來決定生命的開始，或訴諸於一種特定的價值觀做為在規範上將模糊的道德直觀明確化的做法，都是試圖直接以單一決定性的原則 (unmittelbar einschlägiges Prinzip)，來為規範的有效性奠定基礎¹⁸。這種基礎主義式的論證策略，能使民主社會充滿不同意見的爭辯，但卻無法使理性的溝通開始進行。因為它自己一開始就已經排除了理性討論空間。這樣一來，基於理性的可接受性的規範有效性，就是在原則上無法達成的 (Habermas, 2001:61)。

更大的疑義則是：這種論證既基於化約主義而進行，那麼它不僅不能證成尚未出生的人類生命的法律保障的道德基礎，還會因為忽略了道德人格與自然生命之間的範疇性差異，而使在過去無可爭議的道德人格尊嚴，被降格成一種自然的性質。道德與法律的規範需求是從人與人之間的互相依賴以及行動自由的互相限制而來的。因而就有機體的角度來看，雖然人一出生（或某個階段的發育之後）就成為人，但就個體化的自主行動而言，只有當他處於公開的、跨主體分有的生活世界的交往互動與相互承認之中，他才能算得上是一個具有人格的人 (Habermas, 2001:62-64)。在母胎中做為人類生殖社群的生物學樣本之一的個體存有者，因而還不能直接被視為具有人格的人 (Habermas, 2001:65)。生命的內在尊嚴無需反對，但是我們卻不應以存有論的語言來界定人格的尊嚴。否則「人」與「物」的道德觀點差異就無法保

¹⁸ 哈伯瑪斯在這裏採用了 Höffe(2001)的批評觀點。

持了。一旦我們試圖透過生物 - 生理學的特徵界定來回答「胚胎是否具有人格？」的問題，以求在這個界限上奠定基因治療的法律管制的道德正當性基礎，那麼我們就先得付出把人格尊嚴的道德範疇降格到人類自然生命的範疇之代價。這種代價其實是我們不必要也不應當付出的。

2.2 基因醫學與保全人類圖像的「群類倫理學」問題

消耗性的胚胎幹細胞實驗與墮胎手術就它們都必須“銷毀”未出生的胚胎而言，他們在過程上是相似的；而 PGD 則不僅在技術上與墮胎手術有相同的作用，更可以避免一旦在懷孕過程中才診斷出胎兒具有遺傳缺陷，以致於必須採取墮胎的手段時，對於母體健康可能造成的傷害。因而如果我們認為墮胎是許可的（或至少是在法律上不必懲罰的），那麼要求對於胚胎幹細胞實驗或胚胎的遺傳篩檢必須立法管制或禁止，就非常令人難以理解了。就此而言，即使不是優生學自由化的支持者，僅就規範融貫一致性的合理要求來看，我們也不免要質疑，對於基因治療的立法管制與禁止是否會產生雙重的道德標準。

這些質疑的出現，很大一部分是因為我們僅關注於基因治療的研究應用與墮胎在技術形式上的同質性，而忽略了它們在法益保護與行為的道德性質上的範疇性差異而導致的(Habermas, 2001:56-58)。在是否允許墮胎的法益衡量上，對於胚胎的生命權保障，是考慮到當他與女性對於身體的自主權相衝突時，對於他的保護是否必須有所限制的問題。也就是說，一旦女性在非出於意願而懷孕、且胎兒仍無法獨立於母體之外而存活時，那麼考慮到他做為女性身體的一部分，才能與

女性對於身體的自主權產生法益保護的衝突。但在胚胎幹細胞實驗中，胚胎是科學家有意製造或取得的，科學家對胚胎的生命權並沒有相抗衡的權利要求，因而科學家除非有其它的權利要求，否則他並不像懷孕的女性一樣，有要求中止胚胎繼續發育的權利。至於胚胎植入母體前的遺傳診斷，則因為它必須在多個預先培養的胚胎之間做篩選，因而在行動性質上已經算是有意的品質控制了。它的技術形式甚至可以被理解成是：「把在保留的條件下產生出來的生命，為了第三者的偏好或價值導向加以工具化，其淘汰的標準則是依基因組合的值得期望與否而決定」(Habermas, 2001:58)。這種技術事實上已經使得消極優生學與積極優生學之間的界線被打破了。

另一方面，墮胎的問題涉及的是一個可能的生命是否能繼續成長的問題，但胚胎幹細胞研究的問題涉及的卻是人類的圖像（人類的自我認同）是否能維持下去的問題。也就是說，對於前人格的生命保護問題，並不像在墮胎的問題中是個人決定的存在問題；也不只是觸及到在殊異的文化中，對於依各自的世界觀或價值觀對於生命形象做出不同解釋的倫理性問題；而是涉及到人類理解自己如何有別於其它生物的道德的自我認同問題。當前胚胎幹細胞的研究與醫療應用做為日後對於人類遺傳基因組合的自然發展的一種技術性干預，它所改變的很可能正是過去人類自我認同之可能性的生物學基礎（這一點正是哈伯瑪斯在他的演講中所要強調的）。哈伯瑪斯因而認為這並不是個人權利的問題，而是涉及「群類倫理學」的道德問題(Habermas, 2001:72-73)。

從這兩方面來看，規範融貫一致性的質疑就不能用在基因治療的法律管制問題上。因為一旦墮胎與胚胎幹細胞研究分屬倫理學不同的討論範疇，兩者不能一概而論的話，那麼我們當然要有兩套不同的道

德標準，以分別處理他們。

三、管制基因科技之醫療應用的倫理學基礎

從前面的討論可以得知，就基因治療的研究與應用所牽涉到的倫理學問題來看，對於生命起點的時間性界定其實是價值觀選擇的問題；就它與墮胎在倫理學討論範疇上的不同，則可把它所涉及的道德問題定位在關於普遍的人類圖像的群類倫理學問題。透過這兩方面問題的釐清，正確提問的方向就被哈伯瑪斯逼顯出來了。只要我們不重蹈覆轍，那麼在論證管制基因治療科技在道德上的必要性時，就得思考如何在普遍的人類圖像上，提供一種價值觀中立的倫理學基礎。這樣一來，以基因科技介入人類遺傳基因組合的道德界限，就可以說成是：基因科技的遺傳學干預不能妨礙人類自我認同為人類的可能性條件。在這裏，康德倫理學「正義優先於善」的義務論洞見，就被哈伯瑪斯運用來批判過去在生命醫學倫理學中，經常因為對人類生命的界定採取存有論、經驗主義式的看法，所連帶產生的價值相對主義問題。並把他們以定義「胚胎是否是人？」或「生命從何時開始？」的方式，做為界定基因治療的研究與應用之合法範圍的論證策略，轉化成康德式的先驗論證的形式。也就是說，哈伯瑪斯不再用「胚胎是否是人？」或「生命從何時開始？」這一類容易涉及存有論 - 經驗主義界定的提問方式，而改用「人類遺傳基因組合的自然成長是否是人類自我理解成自律與平等的道德存有者的可能性條件？」這類先驗論證的提問方式¹⁹。

¹⁹ 哈伯瑪斯對於他的提問並沒有一個清楚的公式，他實質上採用的是康德式的先驗論證形式，即以重構可能性的條件來回答客觀有效性的問題。但是他在行文中卻沒有把

一旦這個答案是肯定的話，那麼禁止基因科技任意支配人類遺傳基因的自然組合就具有最終的道德基礎。因為人的自律與平等事實上是一切道德與法的最後依據，如果基因科技的介入破壞了這種依據的可能性條件，那麼它就破壞了整個道德與法律的基礎。再者，道德存有者的身份做為人類自我認同的普遍圖像，超越個人或特定文化圈的世界觀或價值觀的相對性。以人做為自律與平等的道德存有者的圖像來看待人，這是從道德正當性的觀點來看待人類的人格尊嚴，而不是就善生活或生命的不同定義，來看待人對人類生命不同價值觀的設定。在此，我們甚至可以說，雖然世界各大文明或各大宗教存在著世界觀或價值觀的差異，但他們的實踐理念都同樣在於儘可能地支持人做為自律與平等的道德存有者的可能性條件(Habermas, 2001:74)。透過康德式的先驗提問，使得哈伯瑪斯可以在多元的價值觀與世界觀的前提下，提供證成規範有效性之普遍的、價值觀與世界觀中立的論證基礎。這同時也為在憲法寬容原則下證成出生前的人類生命具有生命權保障的法學目標提供了可能性。

3.1 胚胎的「道德地位」

透過這種先驗論證的策略，哈伯瑪斯一方面設定了優生學政策自由化的道德界限，同時在另一方面也間接證成了胚胎的道德地位。因為如果說人類遺傳基因組合的自然成長具有不可任意支配的基本權利，這是建立在我們必須保全人類自我理解為自律與平等的道德存有

這一點清楚的表達出來。這一方面可能是因為他過去一直對「先驗主義」保持一定的距離的緣故，另一方面也可能是他沒有清楚地意識到他的提問方式的重要意義所在。他在 49,50,51,74,79 等幾頁中，作出了稍有不同的提問方式。我把哈伯瑪斯所要表達的觀點，統一用這個式子加以明確地表達出來，以便於進一步的討論。

者的可能性條件的話；那麼我們對於未出生的人類生命生命權保護，就不必在「胚胎是否是人？」的生物 - 生理學特徵，或「生命從何時開始？」的時間點界定上來談。因為在此，胚胎的生命權保護是在於它做為人類自我理解為自律與平等的道德存有者或法律人格的生物學條件而有的，而不是因為它本身必須具有需要被保護的人格。在此胚胎雖不是權利主體，但這並不妨礙它有被保護的法益。它需要被保護是因為它的自然成長（或者說他的不可任意支配性）對於我們（包括將來出生的他）所認同的自律與平等的道德社群具有整全性的意義。沒有它的不可任意支配性做為自律與平等的可能性條件，那麼人類的道德社群就不能存在（如此則整個道德與法律的規範都將失去最終證成的基礎）。

人類遺傳基因組合的自然成長因而具有康德所謂的實踐理性設準的地位。做為道德的必要前提，它具有被保護的權利，這是我們即使在知識上無法說明，但在道德上仍必須“先驗地”加以肯定的。換言之，即使我們無法確知胚胎是否是人或人的生命從何而開始，但只要它的自然成長是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件或預設，那麼保護他的不可任意支配性即成為一項無可否定的道德義務。哈伯瑪斯因而把「人格尊嚴的不可侵犯性」與「人類生命的尊嚴的不可任意支配性」區分開來(Habermas, 2001:62)。這樣他一則可以避免必須付出把道德的人格化約成自然生命的某種存在性質的代價；但同時又能定言地證成立法管制胚胎幹細胞實驗等基因科技應用的道德正當性基礎。就此而言，哈伯瑪斯的論證亦等同於是對「胚胎的道德地位」何在的回答。因為從他的觀點來看，現在我們就可以說，胚胎的道德地位即在於：人類的遺傳機制做為人自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件具有不可任意支配的尊嚴。

哈伯瑪斯不把人格尊嚴的地位賦予在胚胎發展的某個階段中，並非懷疑人類生命本身是否具有內在的尊嚴。他只是反對我們把保護胚胎生命權的道德基礎，從科學的經驗主義或宗教語言的存有論陳述中推演出來(Habermas, 2001:61)。一旦他能透過康德式的先驗論證，把道德社群的人格尊嚴與自然的人類生命的尊嚴區分開來，他反而更能有效地解釋科學家或宗教家在他們各自的主張背後所隱涵的道德直觀的正確基礎。訴諸於生命連續性的宗教家與指證直觀有差異性的科學家，他們的觀點就某方面來看都是對的。因為我們最原初的感受同樣也是：我們對待尚未出生的人類生命與一個具有人格的人，在道德直觀上似乎存在一定程度的差異（這種差異性隨著離出生愈遠而愈大），但是我們也會覺得即使是尚未出生的生命，我們也不應該任意地加以操縱或工具化地利用。這些直觀並沒有錯誤，問題只是他們沒有充分地澄清這些支持他們的倫理學立場的道德直觀的內容。透過哈伯瑪斯的論證，我們可以做出清楚的分析：未出生的人類生命（胚胎）的道德地位的確不能與具有道德或法律人格的人等同，但這不是因為在自然連續的生命歷程中，可以劃分出一個中介於道德人格與自然生命之間的時間點，而是兩者具有在道德觀點上的範疇性差異；同樣地，人類遺傳基因或胚胎的自然成長是不能任意加以支配或工具化的，但這不是因為自然生命是神聖的，而是它做為我們人類自我理解為道德的存有者的可能性條件而言，是在道德上必須尊重與在法律上必須加以保護的對象。

3.2 「人為」與「自然」的區分

哈伯瑪斯論證管制基因治療的道德基礎，並非意在反對基因治療

本身。而是針對主張開放基因治療之研究管制或要求優生學政策自由化的論點，進行徹底的批判(Habermas, 2001:52)。過去對於基因治療的質疑經常停留在一種細節問題的批判上，例如質疑基因治療的技術不穩定性，或對於基因科技的社會效益做了過於樂觀的考量（例如遺傳篩選將造成生產費用的巨幅提高，以致於個人或社會醫療體系無法負擔）等等。這些批評事實上都沒有觸及到優生學自由化訴求的根本前提，亦即：基因科技的醫療應用（如果技術成熟了、費用降低了）最後必然能使人類因為不受疾病或天生條件之不利因素的限制，而擴大並提高行動自由的空間。就像過去科技進步帶給人類種種去除自然限制的自由一樣。哈伯瑪斯的先驗論證所要批判的卻正是這個前提。當他把管制基因治療的道德基礎奠定在：人類遺傳基因組合的自然成長，是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件時；這個提法的另外一面，即已構成了對於優生學自由化主張的基本前提的質疑。因為他所質疑的正是，如果我們放任基因科技干預人類遺傳基因組合的自然成長，那麼過去人類所追求的去決定論（不被宰制）的道德自由，現在是否在基因操縱的技術可能性之下不再可能了。如果是這樣的話，那麼基因科技的遺傳學介入就不像過去技術的進步那樣，必然會為人類帶來自由的擴大，而很可能是人類自由的基礎的根本瓦解。

在這個問題上，哈伯瑪斯接受了德沃金(Ronald Dworkin)的挑戰(Dworkin,1999)。西方社會在面對基因科技快速發展的同時，不斷有人發出「人不可扮演神」的警語。德沃金認為這只是一種錯誤的恐懼，人們真正恐懼的其實是未知的事物。基因科技介入了人類遺傳基礎的領域，這使得過去仍屬於偶然領域的人類自然天性，現在成了自由決定的範圍。人類現在手握更多自由決定的權力，但卻害怕去使用它。

因為我們過去的道德基礎正是建立在偶然與自由決定的界限之上，一旦這個界限被跨越了，勢必會引發我們的不安。人類這種不安，就像希臘人在神話中創造了普羅米修斯(Prometheus)一樣，他們感謝普羅米修斯冒險盜火以創造文明的發展，但卻又擔心自己會像普羅米修斯那樣，因為把神明不可測的力量佔據為人類所有，而遭受神明嚴厲的懲罰。這是錯誤的恐懼。德沃金說，如果人類一直得借助科技的創新來推動文明進步的話，那麼自普羅米修斯以來“玩火”就是必要的。問題不在於因為道德的不確定感，就去質疑基因科技的道德正當性；而是應該反過來質疑我們過去固有的道德想法，並負責任地接受科技創新所可能會產生的後果之風險，否則就是對於未知的一種不負責的懦弱。

人類會不會有朝一日玩火自焚？為人類盜火而甘受刑罰的普羅米修斯會不會有一天也會被玩火的人類激怒，並後悔他的付出？哈伯瑪斯從尤納斯的觀點受到了啟發(Habermas, 2001:84f)。尤納斯在二十年前就已經看到科技時代的倫理學問題核心，他的主要著作《責任原則》即以終於被激怒的普羅米修斯做為開場白(Jonas, 1979a:7)。他認為當前的基因科技與人類過去其它科技的行動性質是完全不同的，基因科技最後將取消自然與人為界限，使人成為自己的製造品，從而引發全然不同的倫理學問題(Jonas, 1979b:39; 1985:162f)。這個啟發使哈伯瑪看到德沃金觀點的另外一面。如果說基因科技所產生的道德不安，是因為它取消了過去介於偶然與自由決定之間的明確界限，從而在根本上改變了我們固有的道德意識的結構。那麼過去屬於偶然領域的出生自然性，是否就是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的基礎？如果基因科技的介入所改變的是這種自我理解的基礎，那麼它究竟是提高了人類的自由，還是根本地使人類的自由不可能呢？哈伯

瑪斯因而嘗試把尤納斯的存在批判(即不以對未知的恐懼為懦弱,而是以無知為自由的條件)改寫成「人類遺傳基因組合的不可任意支配性,即是人類自我理解為道德存有者的可能性條件」的先驗論證形式,以批駁德沃金對於優生學政策自由化的訴求(Habermas, 2001:54-55)。

對於德沃金批判的回應與對於尤納斯啟發的發揮,使得哈伯瑪斯看到了「人為」與「自然」的定言性區分對於道德基礎的重要性(Habermas, 2001:77)。雖然在過去,人類道德實踐的努力都在於突破感性自然的內、外限制;但現在,如果人類的自然天性也成為人為科技加以操縱的領域,那麼在「主體」與「客體」的內外之分泯除之後,人類道德自由的可能性卻反而也會被取消。這是過去倫理學未曾深思過的嚴肅問題。人做為主體,他必須是自己生活史的作者。一個人自己生活史的書寫不能由他人操刀代筆。從這一點來看,人的基因圖組就不能先由別人打草稿。自由行動必須出自於一個自由的主體,否則他就不能保持行動自由的身分。在這個意義上,人類出生的偶然性做為人類技術支配無法加以干預的領域,就成了人類自由的一個必要條件(Habermas, 2001:101)。否則一旦人類基因是可以任意支配的,那麼人即是為了某個第三者的目的,依其計劃而被製造出來的產品或工具。這樣道德自律所依據的自由主體性 or 人做為目的自身的身份就不再能被保持了。

再者,人雖然都是父母所生的,但只要他的出生是自然的,那麼每一個人都是“天生”的。天生自然的身分確保了每一人的平等。因為只要每一個人都是“天”生的,那麼他就不是任何人所“生產”的。天生自然確保了人不隸屬於他人的平等身分。每一個人即使都是父母所生的,但父母卻與我一樣都是天生的。設若基因科技的遺傳學

改造是允許的，那麼這種天生自然的平等關係就不能存在了 (Habermas, 2001:111)。父母如果可以依自己的期待篩選植入自己子宮的胚胎，那麼子女的地位將從屬於父母的地位之下，他將是父母的財產而非天生自然的。哈伯瑪斯因而認為，如果如德沃金所言，基因科技發展的結果是使介於偶然與自由決定之間的界限被泯除的話，那麼這並非代表人類自由之去自然化的發展，而是去決定論的道德自由的終結。因為就像尤納斯所分析的，一旦人出生的自然成長與技術操縱的人為製造之間的界限模糊了，那麼主體與客觀的定言性區分也將被科技「去差異化」(Entdifferenzierung; Habermas, 2001:83)。這終將取消人類自我認同為自律與平等的道德存有者的可能性條件。這等於反過來證明：做為自律與平等之可能性基礎的人類遺傳基因組合的不可任意支配性，是在道德上必須尊重與在法律上必須保障的對象。因為道德與法律的最後基礎無非即建立在人類自律與平等的關係之上。

在過去，人類實踐自由的擴大在於突破自然的限制，但現在當人類科技進步到能把人類天性的自然基礎加以任意支配的時候，人類道德自由的基礎卻反而受到威脅。人為自由與天生自然的定言性區別因而是不能取消的。它顯然在兩方面做為道德的基礎：一方面自由不能被自然化，但另一方面自然也不能完全被自由化（任意化）。前者使人的生命停留在動物性生命的層次中，後者則使人成為被操縱或製造的物或工具。這種保持人為與自然之定言性區分的道德必要性，是哈伯瑪斯在批判推理錯誤的層次之外，反對把基因治療或優生學政策的法律規範問題，放在「胚胎是否是人？」這一類經常必須使用存有論語言或經驗命題來討論的提問方式上，而試圖採取康德式的先驗論證，以為未出生的人類生命生命權保護，奠定更穩固的道德基礎的重要理由。

四、對話倫理學的醫療邏輯

雖然哈伯瑪斯以先驗論證的提問方式，克服以存有論、經驗命題回答「胚胎是否是人？」、「生命從何時開始？」等問題時，所會隱涵的自然主義謬誤。但是哈伯瑪斯自己是否反而卻犯了「先天主義」的推論謬誤呢？當哈伯瑪斯以基因科技的遺傳學干預將造成人類無法自我理解為自律與平等的道德存有者時，他是否同時認為，人類的遺傳基因做為人類後天行為的「先天」基礎，已經先天地決定了個人未來行動的所有可能性。在此，哈伯瑪斯的先驗論證是否已經不自覺地犯了「基因決定論」的錯誤？哈伯瑪斯並非沒有預料到反對者會有這種批評。他意識到，在基因科技的道德爭議中，最後必定會面臨到：基因科技的遺傳學干預如何能與教育學論證（強調後天環境的重要性）相區別開來的問題(Habermas, 2001:87)。這是最終必須面對的問題，因為一旦基因科技的遺傳學干預能被類比為父母對於子女的教育權的話，那麼在沒有基因決定論的前提下，積極優學生將只等同於父母為子女塑造優良的後天環境而已。一旦訴諸教育權的積極優生學不斷突破醫療性的消極優生學的界限，那麼優生學政策的自由化趨勢就無法可擋了。面這種挑戰，哈伯瑪斯貫徹後形上學的哲學做為一種治療性哲學的洞見，從基於對話倫理學的「醫療邏輯」中，找出復原與可同意性做為在道德上許可的消極優生學的判準與界限。以使優生學政策不會被基於建構性哲學理念的教育學模式所誤導；並能使基因治療的法律管制問題，重歸以回復疾病之前的自然狀態為目的的醫療邏輯本身。

4.1 優生學能否與教育學相類比？

教育學論證是把基因科技的遺傳改造類比於父母基於期望對於子女所施加的教育措施。這種教育學論證的極端形式是一種後人文主義的自然主義。他們認為透過基因改造的優生學規則只是把過去在教育系統中教養人類、馴化其野蠻的權力，交到人類自己的手中(林遠澤, 2000:10f)。大家也都知道，優生學的手段絕非開始於基因科技的應用。早在野蠻的階段，人類就已經懂得透過圖騰制度來阻止近親通婚，以免造成種族品種的低落。直到現在，如果誰不希望他的子女只是會打洞的老鼠，那麼他（她）在擇偶的時候還是難免要攀龍附鳳一番。追求基因組合的最佳化似乎是人類亙古不變的追求，我們有何立場加以反對？何況如果並不存在基因決定論的話，那麼為何我們允許父母花費金錢讓子女去參加增高或減重的課程，但卻不允許父母花錢讓子女在胚胎階段就篩除某一些不期待的遺傳基因呢？如果父母有教育子女的基本權利，那麼為何這不能轉移成為對於優生學政策自由化的訴求呢？

哈伯瑪斯認為：因為不存在基因決定論，就把透過基因科技改造遺傳學特徵的優生學訴求，類比於父母對於子女所具有的教育權，這種推論是錯誤的。因為這涉及到：人在成長過程中對於社會的期待或父母的教育，有無說「不」的可能性的差別(Habermas, 2001:90,100)。這也就是說，人在出生前的遺傳學改造或在出生後受教育的過程中，能否始終保持他自己做為一個原則上可以行使同意權的討論參與者身分的問題。這種身份使他具有在對話中做為「你」這種第二人稱的對等人格身分，而不會被視為是在觀察者眼中做為「它」這種第三人稱的物格位置。

也就是說，雖然父母總難免會把他自己的期待從小（甚至從擇偶開始）就加諸在子女的身上，但子女卻可以有青春期的反叛。他可以對父母說「不」，更可以使父母的期待落空。父母即使為之扼腕嘆息，但除了勸導使之接受之外，也莫可奈何。這是出於愛的父母教育權的極限。但在透過基因科技以進行遺傳特性改造的優生學中，父母對待子女的方式並不按照共識溝通的態度，以子女為可以說「不」的討論參與者；而是像他支配其它事物那樣，按自己的喜好去決定自己子女的成長(Habermas, 2001:90)。這種依基因改造對子女採取支配對象物一般的第三人稱觀點，與父母依第二人稱的參與者態度對子女有施加教育的權利，是不能類比的。

再者，如果一個人是依某種期待而被生產出來的，那麼他對自己將不再能採取主觀體驗的態度。在成長的過程中，他不再能始終從自己所擁有的肉身(Leib)去體驗他的身體(Körper)。因為透過基因科技的介入，別人在觀察操作者態度中，視他為第三人稱之客觀對象的事實，先於他自己能視自己為「我」之主體的可能性。結果在他能體驗他自己的身體經驗之前，他早已經是別人可以加以操縱的一個外在事物了。這使得「吾有身」(Körperhaben)先於「我自然」(Leibsein)²⁰。這種對自我體驗關係的倒轉，對於人的成長並非沒有重大的影響(Habermas, 2001:95)。因為在這種情況下，我始終必須視自己為主體，或在與自我或他人的對話中，必須能夠視自己為一個能說「不」的溝

²⁰ 哈伯瑪斯在這裏把在德語中語意相近的「肉體」(Leib)與「身體」(Körper)做為兩個不同的概念區分開來。「肉體」(Leib)所要強調的是一種個人對自己的存在所具有的獨特專有的內在體驗，而「身體」(Körper)所要強調的則是從第三人稱的角度加以外在觀察的客觀經驗。我以「吾有身」來翻譯「具有身體」(Körperhaben)，而以「我自然」來翻譯「做為肉體的存在」(Leibsein)，因為我認為老子所言「百姓皆謂“我自然”」(老子:17)以及「吾所以有大患者，為“吾有身”」(老子:13)這兩句話，很能表達哈伯瑪斯在這裏所要表達的意思。

通參與者的觀點，就會在意識中時時被一個我不能說「不」的第三者觀點插嘴打斷。一個人能對自己的命運負責，或者一個人必須對自己的命運負責，這必須基於個人的命運只能歸諸於他自身的抉擇，並且是他最後無法以「怨天尤人」為藉口來推卸責任才是可能的。但基因科技的遺傳干預卻會使人的天生自然被其它人為的目的所決定。在這個意義上，即使不存在基因決定論，但是如果這種從第三人稱的外在觀點來看待自身，是始終佔據心頭而無法擺脫的，那麼我們就會不斷有「怨天尤人」的藉口。而這等於說他可以不必為自己的一生負起完全的責任。這對一個人的人格成長而言，不會是沒有不利影響的。

4.2 醫療做為一種對話

教育學論證不自覺地依傳統哲學的建構性理念，混淆了消極優生學所能許可的「醫療行動」(klinische Handlung)與積極優生學的「技術製造」(technische Herstellung)之間的重大差別(Habermas, 2001:88-89)。哈伯瑪斯認為基因治療的管制應該回歸到醫療自身的行動邏輯中。這個看法使得哈伯斯能在後形上學哲學做為治療性哲學的理念中，把管制基因科技的醫療研究與應用的道德理據，與醫療行動本身的邏輯連貫起來。也就是說，一旦優生學的道德界限是在於人類遺傳基因的不可任意支配性之上(這使得人類自我理解為第一人稱的生活史的作者，與第二人稱的平等的討論參與者的可能性不會被瓦解)；那麼基因治療的合法界限的正面表述即是：任何基因治療或基因科技的遺傳學干預，除非是以恢復未出生的人類生命的自然成長狀態(Habermas, 2001:81)；或其採取的作為，可以合理地預期能取得日後才出生的人類做為在原則上可以行使同意權的第二人稱的病人身

份的同意，否則他的技術性介入就無法在道德上得到認可(Habermas, 2001:109)。在此「復原」與「可同意性」因而即是判斷基因治療的研究與應用，是否仍處於可許可的消極優生學範圍內的衡量尺度。

這種以疾病的復原與原則上可以取得病人的同意，做為規範醫療行動本身的合理性邏輯（或其實踐方式的正當性與合法性的基礎）。從而能為在技術形式上已經沒有明確區分的積極優生學與消極優生學，劃出一條明確的道德界限。並避免在根深蒂固的建構性哲學理念的影響下，誤以教育權的類比來支持優生學政策自由化的訴求。以能在跳脫過去討論「胚胎的道德地位」時，經常不自覺地陷入對「胚胎是否是人？」與「生命何時開始？」做出存有論、經驗主義式論斷的理論陷阱，而站在人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性基礎上，為人類自然生命的不可任意支配性奠定其在道德尊嚴與基本法權上的理據。這些理論的優越性與洞見，無一不是基於哈伯瑪斯在「對話倫理學」中，把規範之普遍有效性放在溝通討論的共識形成之值得同意性的解釋之上。他把對話倫理學的理论洞見在規範醫療行動的合理性邏輯上重新加以詮釋，這反過來也使他在對話倫理學中，把規範證成的基礎放在違反現實的共識構成的理想性預期（因而一再被誤解為道德的烏托邦）之理論實義，透過對於基因醫學與生命倫理的應用倫理學討論，而得到最好的說明。

五、餘論

站在人類的重大抉擇之前，理論的詳細考查是必要的。哈伯瑪斯在他的演講中雖然令人激賞地，一方面以「醫療的邏輯」為優生學政策自由化的趨勢設定了道德的界限，另一面也以它證實了「對話倫理

學」在生命醫學倫理學等領域中具有可應用性。但哈伯瑪斯似乎也把他的對話倫理學在這些應用倫理學討論中所產生出來的理論困難隱而不提了。

哈伯瑪斯在此的論理基礎是基於康德式的先驗論證，但他在批判阿培爾的「先驗語用學」而創立一個基於溝通行動理論基礎的「普遍語用學」之後，他再引用康德式的先驗論證，是否仍是理論一致的。在他的論證中，他把人類出生的自然成長性視為是人類自我理解為自律與平等的道德存有者的可能性條件。但以自然成長做為道德自由最後的理據，這是哈伯瑪斯的形式性的「普遍語用學」所能證成的嗎？承認人類自然天性的不能任意支配性，做為道德自由的最後基礎，是否已經突破了他自己的溝通行動理論的理論範圍了？因為我們可以質問，保持人類天性的自然出生性做為基因倫理學的基本規範與胚胎之法律保障的基本權基礎，如何能被理解成為一項普遍的討論規則呢？它在什麼意義上涉及到理想的溝通情境呢？「醫療的邏輯」雖然能說明對話倫理學的可應用性。但是「對話倫理學」本身卻不能以醫療的邏輯來自我奠基。哈伯瑪斯在此，要不是得像尤納斯那樣越出倫理學的範圍，嘗試在存有論上承認以一無知的自由做為道德自由的先驗基礎(Jonas, 1985:187f)；否則就是得像阿培爾一樣超出義務倫理學的侷限，而以創造與保全理想溝通社群的可能性條件做為責任倫理學的長期道德策略(Apel, 1973:431)。這些問題共同涉及到對話倫理學是否必須進行責任倫理學轉化的理論爭議²¹，其理論困難的澄清及其對於應用倫理學問題的解決具有何種意義等等，都還有待於進一步的探討。

²¹ 關於這個問題可以參見筆者(Lin, 2003:128-173)所做的討論。

參考書目

- Apel , Karl-Otto(1973). *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In, Ders.: *Tansformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt am Main, 1973, S.358-435.
- Dworkin, Ronald(1999). *Die falsche Angst, Gott zu spielen*. Die Zeit, Nr. 38/1999.
- Habermas, Jürgen(2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main.
- (2002). *Auf schiefer Ebene*, Die Zeit, 2002/5.
- Hoerster, Norbert(2002). *Ethik des Embryonenschutzes*. Stuttgart.
- Höffe, Otfried(2001). *Wessen Menschenwürde?* Die Zeit, Nr. 06/2001.
- Jonas, Hans(1979a). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main.
- (1979b). *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*. In: *Technik, Medizin und Ethik*. Frankfurt am Main, 1985, S.15-41.
- (1985). *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*. In: *Technik, Medizin und Ethik*. Frankfurt am Main, 1985, S.162-203.
- Kant, Immanuel(1787). *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. 3, Berlin, 1968.
- Lin, Yuan-Tse(2003). *Wie ist Verantwortungsethik möglich? Zur transzendental- pragmatischen Begründung der Diskursethik im technologischen Zeitalter*. Dissertation: Freie Universität Berlin.
(電子版本參見 : www.diss.fu-berlin.de/2003/147)

- Quante, Michael(2002). *Personales Leben und menschlicher Tod – Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt am Main.
- 伍碧雯(2002), 納粹政權對於「無生存價值」德國人的處置,《成大西洋史集刊》第十期,2002年6月,頁287至310。
- 李瑞全(2001), 胚胎基因實驗之倫理爭議,《應用倫理學研究通訊》第17期,2001年1月,頁1至8。
- 林遠澤(2000), 人類花園的規則或查拉圖斯特拉的計劃 - 回顧一場世紀末的人文主義爭論。《當代》第一百五十五期,頁4至13。
- (2003), 意義理解與行動的規範性 - 試論對話倫理學的基本理念、形成與限度。中央研究院中山人文社會科學研究所《人文社會科學集刊》第十五卷第三期,2003年9月,頁401至429。
- 陳英鈞(2002), 胚胎植入前基因檢測的憲法問題,《生物科技與法律研究通訊》第十四期,2002年4月,頁69至87。
- 郭自力(2002),《生物醫學的法律和倫理問題》,北京:北京大學出版社,2002年。
- 程明修(2002), 胎兒與生命權保障主體性間之憲法論證難題,《東吳大學法律學報》第十三卷第二期,頁1至29。
- 蔡甫昌(2001), 基因治療的倫理省思,《應用倫理學研究通訊》第18期,2001年4月。頁10至15。

Healing and Consensus: Habermas on the Moral Limitations of Eugenics

Lin, Yuan-tse

Abstract

In cases such as “pre-implantation genetic diagnosis”(PGD) the difference between negative and positive eugenics is hard to decide. The core question is: where is the moral limitations of eugenics? This paper tries to explicate Habermas’ answer to this question.

I try to explain why Habermas, with his discourse ethics, can answer this question without committing the “Naturalistic Fallacy”.

Instead of asking, When does the human life begin? or Do embryos count as human beings?, Habermas poses questions that are arguably deeper than these in his book, *The Future of Human Nature – On the Way to Liberal Eugenics?*. In terms of Kant’s transcendental Argument Habermas asks “whether the protection of the integrity of an unmanipulated hereditary stock may be justified by referring to the biological foundations of personal identity as something indisposable?” Only by this way can the dignity of human life be justified.

If the naturally grown hereditary stock is “indisposable” (unverfügbar), then the moral limitations of eugenics consist in the “logic of healing”, that seeing the task of treatment as returning to the natural situation (health) and presupposing that the patient can agree it. This investigation will make this viewpoint clear.

Keywords: bioethics, medical ethics, eugenics, gene therapy, Habermas.