

【伦理与道德】

儒家伦理中的尊严观念及其当代意义*

李亚明

摘要:人的尊严是当代伦理、政治和法律研究中的重要概念。然而至今,人们对于尊严的内涵仍有着完全不同甚至截然相反的理解,这一现状为相关研究带来困扰。儒家伦理思想是当代具有广泛影响的伦理学理论,其尊严观念为反思各种尊严理论提供了重要视角。在儒家伦理中,人类尊严的基础是每个人先天具有的道德潜力。每个人在相同程度上具有道德潜力,因而平等地具有普遍尊严;同时,一个人在越大的程度上发展了道德潜力,就能够在越大的程度上拥有获得性尊严。普遍尊严是一种道德地位,而获得性尊严不是。追求获得性尊严是普遍尊严的道德要求,并且为普遍尊严提供必要的保护。儒家的尊严观念有助于论证人类道德地位的平等性,从而为应对当代科技和社会发展带来的伦理难题提供重要的理论资源。

关键词:儒家伦理;人的尊严;普遍尊严;获得性尊严;平等

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)08-0102-08

尽管不同历史时期、不同伦理传统中的学者们对尊严的基础、含义和道德要求均持有不同立场,但他们都普遍认同,所谓拥有尊严,意味着一个存在物“拥有至高的内在价值”,并因此“应受道德考量”。儒家经典中虽然没有直接出现过“人的尊严”一词,但是,围绕“人具有至高的内在价值”,以及“人因其自身的内在价值而应受道德考量”等问题,均有丰富论述,我们可以根据相关论述重构儒家尊严观念。

尊严具有平等性是现代尊严观念区别于前现代观念的最主要特征。儒家传统对社会等级结构的认可似乎与现代尊严观念相悖。然而,通过分析儒家伦理中的两种尊严——普遍尊严和获得性尊严——及其相互关系可知,相对于等级,平等是儒家伦理中更加根本性的价值。阐发儒家伦理中的平等思想,是当代重构儒家尊严观念最主要的任务。

面对新的生态的和政治的挑战以及科技的发展,有关如何维护人类根本利益的具体政策和法规可能会发生改变,但是政策和法规背后的核心价值

不会改变。保护人的尊严是现代人类生活中最重要的价值。如何理解尊严的基础和道德要求,将最终决定我们对于科技和社会发展所做出的价值抉择。儒家伦理对于人的尊严有充分论述。重构儒家尊严观念能够为反思当代的尊严理论提供重要思想方法,并有助于推动一个受到普遍认可的尊严观念的建立。

一、儒家伦理中人的尊严的基础

在儒家伦理中,人类区别于其他物种的本质特征在于人类能过道德的生活。这一本质特征使人成为世间最珍贵的存在。荀子曰:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气,有生,有知,亦且有义,故最为天下贵也。”^{[1]90-91}义是人之为贵的根本。孔子曾提出:“人者,天地之心也。”^{[2]147}其含义是,人是天地的心灵、万物之灵,是掌握善恶、实践仁德、引导世界向善的主体。同时,

收稿日期:2022-03-27

* 基金项目:国家社会科学基金项目“生命伦理学语境中的道德地位问题研究”(19BZX118)。

作者简介:李亚明,女,中国社会科学院哲学研究所副研究员,中国社会科学院应用伦理研究中心研究员(北京100732)。

这句话也意味着,人是天地间最珍贵的存在。

与多数西方理论相同,儒家伦理也将人的尊严的基础归于与道德相关的人类本质。同时儒家特别强调,作为人的尊严的基础的人类本质,是发展出道德能力的潜力,而非已表现出的能力。如在孟子的理论中,使人拥有人格的是人所独有的“四心”。“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”^{[3]69}“四心”就是尊严的基础。同时,“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”^{[3]69}。此“四心”并不是美德本身,而是四种重要美德的根源。荀子也曾提出:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也。”^{[1]180-181}虽然人必须经过教化才能过道德的生活,但是这种教化能够起作用是因为,人的本质中先天具有一种向善的可能性,这种可能性本身就让人具有尊严这样崇高的道德地位。

在西方的尊严理论中,关于潜力是否能够成为授予尊严的充分条件,有截然不同的观点。例如,在格沃斯(Alan Gewirth)的理论中,行动性(Agency)是尊严的基础,因而行动者(Agent)能够拥有尊严。斯蒂格勒德尔(Klaus Steigleder)和贝勒菲尔德(Deryck Beyleveld)都接受了上述观点,然而,在行动性的潜力是否可以为人授予道德地位的问题上,他们却持有截然对立的立场。斯蒂格勒德尔提出:“认为行动性对行动者具有无法超越的重要性的同时,认为行动性的潜力完全不具有重要性是不可能的。对于做判断的行动者而言,这种判断是前后不一致的。”^[4]贝勒菲尔德则认为:“对于行动者而言,认为仅仅是潜在的行动者就足以拥有某些内在的道德地位,并不是辩证必要的(行动者基于辩证逻辑而不得不认可的)。”^[5]又如,有人认为自我意识和智力是尊严的基础。这其中有一部分人认为,仅仅具有发展出这些能力的潜力是不足以让人拥有尊严的。哈瑞思(John Harris)就认为自我意识和智力是拥有人格的基础,而发展出这些能力的潜力则不是。“单纯某事物会成为X的事实,并不是现在就将其作为X来对待的好的理由。我们都不可避免地会死,但这不是现在就将我们作为死人对待的充分理由。”^[6]在哈瑞思看来,拥有人格的基础在于具有某种能力而非潜力。芬尼斯(John Finnis)在《反思安

乐死:伦理、临床和法律的视角》一书中,对哈瑞思的上述观点提出反驳。在他看来,就任何人类生命而言,自我意识和智力的潜力都是一个已经开始的并且将一以贯之的发展过程,这个事实完全可以论证,我们应当为潜力的拥有者授予同已经表现出这种潜力的人同等的道德地位^[7]。

儒家伦理赞同将潜力作为尊严的基础,认为天赋的道德潜力就是拥有尊严的充分条件。一个人即便并没有将道德潜力发展为美德,也可以被授予尊严。《孟子》中一个经典的思想实验,讲的是:当我们看到一个小孩子(其独特的人类能力都尚未得到充分发展)向水井爬去时,自然的同情心会促使我们每个人想要上前救助。张千帆认为,这个例子不仅说明“恻隐之心,人皆有之”,而且说明每个人都存在萌动他人的恻隐之心的价值。无论一个人是否实际上发展了他的潜力,都因其潜力而具有价值并且值得他人的尊敬^[8]。因此,一个君子不仅应当尊重有着诸多道德成就的人,而且应当尊重每一个普通人,正是他们身上的内在潜力,使得人类的进步成为可能。如果不能意识到人先天具有的道德潜力或没有给予这种潜力以应有的尊重,那么这种潜力的发展就必然受到阻碍。如董仲舒曾经提出:“明于天性,知自贵于物;知自贵于物,然后知仁谊;知仁谊,然后重礼节;重礼节,然后安处善;安处善,然后乐循理;乐循理,然后谓之君子。故孔子曰‘不知命,亡以为君子’,此之谓也。”^[9]只有意识到自己的尊严,才能将道德潜能发展为美德。人的尊严并不依赖于已经显示出的人类能力,相反,典型人类能力的发展依赖于人对自身内在价值的认可。

二、儒家伦理中的两种尊严

可见,正是道德潜力为人赋予了至高的内在价值。他人身上存在的这种内在价值,决定了我们应当以何种态度和方式对待他人;同时,意识到自身具有这样的内在价值,为自身人格的完善提供了重要的动力和指导。这就是道德潜力所赋予的内在价值发挥作用的两种主要方式,依据这两种不同的方式,儒家伦理在两种不同的意义上使用尊严概念,即普遍尊严和获得性尊严。普遍尊严使人应得最基本的尊重,而获得性尊严凸显了道德修行的重大价值。这两种尊严相互支撑,具有紧密的内在联系。

1. 普遍尊严

在儒家伦理中,每个人都因为先天地拥有道德潜力而具有尊严。这种尊严是所有人类个体普遍地具有的,因而我们将之称为普遍尊严。第一,每个人都拥有道德潜力。如孟子认为,每个人都生而具有四端:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”^{[3]245}四端就是四种道德潜力。“人之有是四端也,犹其有四体也。”^{[3]69-70}就如同生理特征一样,理解和实践道德原则的潜力同样是人类物种生而具有的特征。第二,每个人都在平等的程度上具有道德潜力。“尧舜与人同耳”^{[3]191},“圣人与我同类者”^{[3]247-248}。尧舜是道德高尚的典范,而他们身上的道德潜力和普通并没有区别。即便在普通人与圣人之间,与生俱来的人性也并无本质上的不同。所谓圣人,不过是将道德潜力发挥到了完满状态的人,即“尽伦者也”^{[1]235-237}。“人皆可以为尧舜”^{[3]265},“涂之人可以为禹”^{[1]279},通过努力,每个人都有可能让天赋的道德潜力得到最为充分的发展,达到最高的人生境界。道德潜力是尊严的基础。因为每个人平等地拥有道德潜力,所以平等地拥有尊严。

现代人的尊严概念主要来自 1948 年的《世界人权宣言》。现代尊严观念同前现代观念之间的根本区别就在于强调对每一个个体给予平等的道德保护。《世界人权宣言》提出,“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心”。《世界人权宣言》将尊严赋予人类家庭的每一个成员,无论种族、性别、智力、能力、信仰或者年龄。在儒家伦理中,每个人平等地具有的道德潜力将平等的普遍尊严赋予每一个人类成员。普遍尊严就等同于《世界人权宣言》中的尊严。

作为人类本质的道德潜力为人类个体赋予了平等的内在价值,这一价值要求我们以尊重的方式对待每一个普遍尊严的所有者,同时也要求普遍尊严的所有者发展他们身上的道德潜力。潜力本身包含着发展的倾向。如果一种潜力能够给我们赋予至高的内在价值,我们就负有发展这种潜力的道德义务。这样的理论解释了为什么尊严既保护消极权利,也保护积极权利;既赋予权利,也对权利构成限制。

2. 获得性尊严

很多伦理传统都曾明确提出,如果一种特征让

人拥有了尊严这样崇高的地位,那么我们就应当使这种特性得到恰当的保存和发展。例如,希腊哲学将人视为一种理性灵魂和身体相结合的存在物,并认为这种存在物通过完善理性来实现他的尊严^{[10]48}。希腊哲学不仅通过人的尊严观念告诉我们什么是人的本质,而且也揭示了人类物种应当如何完美地发展。另一个被广泛接受的人的尊严观念来源于《圣经》对于人的说明。“以上帝的形象被创造”,可以用来说明人的特殊地位的来源,也可以用来说明人的特殊责任,即通过完善我们的本质来完成上帝的创造^{[10]6}。儒家伦理中明确地表达了人有责任发展其特有潜力的思想,如孟子提出:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。”^{[3]69-70}相应地,荒废这种潜能,在道德上是错误的。“有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。”^{[3]69-70}在儒家伦理中,发展自身道德潜力的义务具有重大道德意义。如果一个人没有努力发展他的道德潜能,那么他就没有以尊重的方式对待自己。如果一个人很好地发展了他的道德潜能,那么他就值得拥有另一种意义上的尊严,即“获得性尊严”。

获得性尊严是不平等的。一个人在何种程度上拥有获得性尊严,依赖于其在何种程度上将自身的道德潜能发展为美德。有些人完全抛弃了道德潜能,有些人则使这一潜能充分地发展成为美德。根据人的道德水准的不同,儒家有不同的人格划分。比如,君子和小人的二分,以及圣人、士大夫、君子、庶人、小人的五分。在二分法中,君子是道德高尚的人,拥有更高的获得性尊严,而小人是道德水准较低的人,拥有较低的获得性尊严。在五分法中,圣人就是道德完美的人,具有最高的获得性尊严,成为圣人也是每个人人生的终极目标。之后的士大夫、君子、庶人、小人则是在越来越低的程度上拥有圣人的完满人格,在越来越低的程度上拥有获得性尊严。也有一些人,他们不仅没有发展道德潜能,反而完全丢弃了这些潜能,这样也就失去了人格,不能拥有获得性尊严。

在理想情况下,一个人的社会地位应当和他的获得性尊严相符。儒家伦理中分别阐释了天赐的爵位和人授的爵位。仁义忠信,乐善不倦,这是天赐的爵位,也就是一个人的获得性尊严;公卿大夫,这是人授的爵位,就是一个人的社会地位。更好地发展

了人类本性的人,应当获得更高的社会地位。如孟子认为,拥有“人爵”应是拥有“天爵”的结果,“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人脩其天爵,而人爵从之”^{[3]258-259}。又如,《大学章句集注》中曾经提出,历史上的君主之所以成为君主,恰恰在于他们在最充分的程度上发展了天赋的道德潜力,“上天创造人类之初,就无不赋予了其仁义礼智的本性。然而人们的资质禀赋也许会存在一些差异,因此并非人人都能够生来就明了自己的本性并加以保全。一旦民众中有聪明睿智能尽展其本性者出现,上天必会让他担当万民的领袖和导师,治理并教化他们,以恢复人们的本性。这就是伏羲、神农、黄帝、尧、舜承天命立制秉政的原因,也是司徒和典乐等官职设立的理由”^[11]。

在社会环境不够公正的情况下,一个人的社会地位可能没有和他的获得性尊严相符。即便在这种情况下,通过道德修为而得来的获得性尊严并不因社会的错误对待而有所减损,“故君子无爵而贵,无禄而富,不言而信,不怒而威,穷处而荣,独居而乐”^{[1]99}。“人之所贵者,非良贵也”^{[3]259-260},别人给予的尊贵,不是真正的尊贵。人的获得性尊严并不依赖于社会地位,相反,人的社会地位应当同人的获得性尊严相配。《周易·系辞下》中称,“德薄而位尊……鲜不及也”^[12]。对于“位”而言,“德”具有基础性的地位。有“德”者未必有其“位”和有“位”者未必有其“德”的现实,可以引发对“位”的反思,甚至批判否定。一个人的道德修为才是对其进行评价的根本依据。

3. 普遍尊严和获得性尊严的关系

在西方理论中,普遍尊严和获得性尊严同样是对尊严的两种主要理解。20世纪90年代以前,多数尊严理论仅仅围绕其中一种尊严进行探讨,例如,康德的尊严概念或斯多格的尊严概念。在20世纪90年代以后,更多的理论将人的尊严理解为一个同时包含这两种含义的概念。

丹尼尔·苏尔马西(Daniel Sulmasy)的尊严理论中的“内在尊严(intrinsic dignity)”和“卓越的尊严(Inflorescent dignity)”,呼应了儒家的普遍尊严和获得性尊严。苏尔马西提出,内在尊严是“人们无需凭借任何社会地位、引起钦佩的能力、任何才能、技术或力量,仅仅因为是人就足以拥有的价

值”^[13]。正因为如此,我们才认为种族主义是对于人的尊严的侵犯。与之不同,卓越的尊严意为“个体能够展示人类卓越的某一状态的价值,当一个人能够以符合或者表现了人的内在尊严的方式生活,就具有了卓越的尊严”^[13]。罗伯托·安多诺(Roberto Andorno)也曾经在相似的意义上区分了尊严的不同含义,他认为,要理解人的尊严在生命伦理学中如何起作用,就需要做一些概念的区分,特别是在“固有尊严(inherent dignity)”和“道德尊严(moral dignity)”之间做出区分^[14]。一方面,固有尊严对所有人都是一样的,不能分为不同等级,即使最邪恶的罪犯也不能被剥夺尊严,因而不能受到非人道的对待。另一方面,道德尊严跟一个人的行为有关,来自他们自由地选择善并且助益于自己的和他人的生活的能力,我们通过做出道德的选择使自己获得了这种尊严。这就是为什么固有尊严人人平等,而道德尊严并不是所有人在同等程度上拥有的^[14]。

很多传统的和当代的伦理学理论都强调尊严是不可丧失的,与美德、行为或成就无关,并且对于每个人类个体而言,尊严是绝对平等的。但现实中,我们又常常感到某些境遇下的人失去了尊严,或感觉到不同的人有着不同程度的尊严。因此理论和常识之间似乎存在着矛盾,这种矛盾可以通过儒家尊严概念的双重结构而得到化解。

当然,仅仅区分两种尊严,并分别论述它们各自的来源和道德要求,尚不足以充分说明两种尊严如何同人权以及人的道德义务相关联。尊严是一个和人权以及人的道德义务等问题有着密切关联的概念。要说明这种关联,就必须充分论述两种尊严之间的关系。

相比于西方相关理论,儒家伦理更明确地论述了两种尊严之间的关系。儒家伦理中的普遍尊严和获得性尊严通过道德潜力联系在一起。普遍尊严来自人的道德潜力,而获得性尊严来自对于道德潜力的发展。普遍尊严提示我们,人人生而具有的道德潜力为每个人赋予了固有的内在价值,因而我们对待他人的态度不能低于某个底面;而获得性尊严给我们描绘了一种理想人格,显示了通过充分发展道德潜力,我们可以对人类同伴展示的最充分的善意。在儒家看来,人生的终极意义就在于追求这个彼岸世界。“朝闻道,夕死可矣。”^{[15]44}将道德潜力最充分地发展为美德的圣人,是我们几乎不可能成为但

是都应努力去成为的人。

只有普遍尊严是道德地位,获得性尊严不是一种道德地位,不能授予权利,不能对他人构成道德义务。在不同存在物之间发生利益冲突的时候,各方应受何种程度的保护取决于各方的道德地位。牺牲道德地位较低一方或无道德地位一方的根本利益,以满足道德地位较高一方或拥有道德地位一方的需求,并不是道德上错误的,甚至是道德上值得赞扬的,这就解释了为什么获得性尊严不是一种道德地位。获得性尊严是因美德而取得的,一个人拥有获得性尊严,恰恰意味着这个人将他人视为同自身道德地位平等的存在。儒家伦理中最核心的美德被表述为“己所不欲,勿施于人”^{[15]171-172},以及“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”^{[15]83-84}。因此,如果将自身利益视为高于他人利益,就几乎无法得到获得性尊严。得到了获得性尊严的人,认可所有其他人同其自身平等的道德地位。这也就说明,虽然获得性尊严是不平等的,但是获得性尊严的不平等并不是道德地位的不平等。获得性尊严并不是道德地位,它只是让一个人更值得尊敬。

获得性尊严的不平等不会危及普遍尊严的平等,还会为普遍尊严的平等提供进一步的保护。只有当一个人尊重他人的普遍尊严,其自身的获得性尊严才能得到维护和发展。相应地,如果不尊重他人的普遍尊严,自己的获得性尊严就会受到贬损。追求更高的获得性尊严,就意味着要在更大程度上尊重和他人普遍尊严。由此可见,对获得性尊严的认可不仅不会破坏平等,反而会加强平等的观念。

三、儒家尊严概念与人类道德地位平等性的论证

道德地位是伦理学中最为基础性的概念之一。某一存在物的道德地位显示该存在物因其自身的内在价值而应受什么样的对待。在当代伦理研究中,人的尊严或被认为等同于人的道德地位,或被认为等同于人的某一种道德地位。对于认为道德地位不能分为不同等级的人而言,人的尊严就是唯一的道德地位;对于认为道德地位应当分为不同等级的人而言,尊严就是最高等级的道德地位。尊严概念在

运用上偏重于描述人的内在价值,道德地位强调的是人因其内在价值而应受什么样的对待。比如,他人应当尊重我的基本人权就是我的道德地位所要求的。当然,人因其道德地位而应受的对待并不限于人权,而是一个可以比人权更宽的范围。但无论如何,道德地位决定一个人是否享有权利,道德地位是人权的基础,这一点是确定无疑的。

《世界人权宣言》将平等的道德地位授予了“人类家庭的所有成员”,无论种族、性别、智力、信仰或年龄。“属于人类物种”这个简单的事实,就可以让每个人拥有平等的道德地位。《世界人权宣言》问世以来,其中的观点得到普遍认同,并产生重大影响。这一观念已经深刻影响了为数众多的具有约束力的规范的形成,并为不计其数的法律决议和伦理判断提供了依据。共有 70 多个人权条约在此基础上建立起来^[16]。然而,与人类道德地位平等性观念受到普遍认同的事实不相符的是,我们至今尚未完成人类道德地位平等性的论证。人类道德地位平等性的论证异乎寻常的困难,任何一种伦理传统都未能提供充分证明,每一种论证方式都包含无法解决的矛盾。

几乎所有的哲学理论都将人的道德地位建立在人类典型特征的基础上,特别是与道德相关的特征。然而,无论我们认为什么特征是人的道德地位的基础,一定有一些个体不能展示这些特征,或者只能在非常低的程度上表现这些特征,从而导致我们无法为这些个体的道德地位提供辩护。最终,哲学家们发现,他们或者认同并非所有人类都是权利的所有者,或者采取所谓物种主义的立场。我们有理由拒绝,在没有进一步论证的情况下,将严重缺乏或者完全不具有典型人类能力的个体包括到道德地位的保护范围中来,因而物种主义不是一种有说服力的证明。

当代的生物医学技术正在不断挑战人类平等的要求。随着基因编辑和人工智能等技术的发展,一方面,我们可以轻易地影响和我们的生活没有任何交集的人,影响那些我们不可能与之“商谈”的人,甚至可以控制和影响尚不存在的未来世代。破坏平等变得前所未有的容易,而平等的含义和范围却变得越发不清晰。另一方面,人类增强技术的发展和将人类能力同人的价值越来越紧密地结合在一起,甚至有可能引发优生学思想的再度兴起。因此,

深入反思人类道德地位平等的基础和范围,在当代具有特别重要的现实意义。人类道德地位平等的基础,显示了最值得我们珍视和保护的价值,明确了这样的价值,人们才可能辨别科技应用带来的福祉和伤害。

1. 通过人类整体的尊严论证尊严的平等性

在当代伦理研究中,对于人类道德地位的平等性非常有前景的一种论证方式是:如果一个自然生物类别具有某些能够为其赢得尊严的类本质,那么,这个类别的整体就具有尊严这样的特殊地位。在此基础上,该自然类别的每一个成员都可以凭借其物种成员身份,平等地分享这一地位。很多人同意这一观点^{[17]186, [18]142}。丹尼尔·苏尔马西对这一方法给出了最完善的论证。他特别强调了自然类别的道德意义,并提出:“自然类别的逻辑是,我们把一个个体作为一个种类的成员挑选出来,不是因为它们表现了作为种类的一员而被归类的所有必要和充分的谓词,而是因为他们包含在自然种类的扩展之中。这个自然种类作为一个种类,具有某些能力。”^[19]这些能力是该自然类别的本质,为类的整体赋予了特殊地位,属于这个类别的每一个个体都能够分享这一地位。对于所有人类个体而言,作为人类物种一员的身份是没有差别的,因而这一身份所授予的地位也是没有差别的。

儒家伦理赞成这一立场,道德潜力是人类作为一个自然类别的典型特征,为作为一个整体的人类物种授予了一个特殊地位,于是,人类成员的身份就是每个人平等分享这一地位的充分条件。在儒家伦理中,道德潜力在根本上是人类这个自然类别的典型特征。孟子认为:“口之于味也,有同嗜焉。耳之于声也,有同听焉。目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”^{[3]247-248}孟子曾经对不珍爱道德潜力的人提出批评:“今有无名之指屈而不信,非疾痛苦事也,如有能信之者,则不远秦、楚之路,为指之不若人也。指不若人,则知恶之;心不若人,则不知恶,此之谓不知类也。”^{[3]255}在孟子的批评中,不珍爱道德潜力的人错在没有意识到人的本性。通过对“类”的论述,孟子将道德潜力论证为人性的重要组成部分。

道德潜力是人类的典型特征,给人类赋予了尊严。在“天地之性人为贵”^[20]“人者天地之心

也”^{[2]147}等表述中,“人”在首要意义上指的是人类。孔子曾经说过,“‘始作俑者,其无后乎!’为其象人而用之也”^{[3]8}。土偶木偶被用于殉葬,并没有使任何一个人类个体的尊严直接受到侵犯,但是,最初将土偶木偶用于殉葬的人却被认为应遭受断子绝孙这样的在儒家文化中极为严厉的惩罚,就是因为这种做法没有对人类整体的尊严给予应有的敬意。

将潜力作为道德地位的基础,有助于我们通过这一基础确立人类整体的道德地位。同时,因为将潜力作为道德地位的基础,儒家伦理事实只能通过类的地位论证个体地位,而不能直接通过个体具有的潜力论证个体地位。潜力具有一种不能完全通过经验而充分地确证的特征,如果通过一个人是否显示出自身具有潜力来判断一个人的道德地位,那么就像通过展示出的人类能力论证个体的地位一样,最终无法论证人类道德地位的平等。

在当代有关生物医学技术的伦理探讨中,人们用于支持非医学目的的人类增强的最重要理由之一,是这样的改变可以提高人的内在价值。根据那些将理性、能动性等个体表现出的人类典型能力作为尊严基础的理论,我们的确可以做出这样的论断。因为绝大多数人都不可能充分的程度上具有这些典型能力,所以人为地在个体身上增强这些能力就可以直接地增加个体的内在价值。然而,依据这样的观点,表现出不同能力水平的个体所具有的内在价值就是不平等的,而这显然与我们的道德直觉相违背。不同于上述思路,在儒家伦理中,人类的类本质为人类这一自然类别赋予了内在价值,而个体的内在价值来自个体作为自然类别成员的身份,并且仅仅与这一身份相关,因而儒家伦理并不认同个体能力上的欠缺会导致其内在价值的贬损,也不认同人为增强某些特征可以增加个体的内在价值。每个个体的内在价值生而平等。儒家的尊严观念突出了人类作为一个整体并拥有同类本质的重要意义,人类的共同本质才是个体尊严平等的基础。根据这种观点,通过技术手段对人类的类本质特征进行干预,不仅不会增加个体的尊严,反而有可能对尊严的基础构成威胁。

2. 通过尊严对道德行动者自身的要求论证尊严的平等性

因为个体特征的差异,如果将尊严的基础归于个体特征,尊严平等的论证就会遇到困难。将尊严

的基础归于类的特征避免了这种困难。然而,无论尊严的基础是个体具有的特征,还是个体所属的类的特征,两类方法还都是在探讨一个存在物可以凭借什么被授予尊严。与之相对,儒家对道德潜力的论述能够为探索尊严的基础提供一种完全不同的视角:根据尊严对道德行动者自身提出的要求,道德行动者必须认可并尊重每个人的平等尊严,无论这个人是否显示出具有任何与尊严相关的特征。

每个人都有义务发展道德潜力,意味着每个人都需要对他人给予道德考量。一个人要对自身的“四心”进行培育和发展,就要求其同他人平等地相互关联。如儒家伦理中最核心的美德表述为“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而先立人,己欲达而先达人”。张千帆认为,对他人的尊重是自尊的扩展,并且是维护自身内在价值的必要条件^[8]。倪培民也曾提出,我们无法冷酷地对待别人而同时不伤害自己的四端,也不可能在没有伤害他人的情况下辱没自身^[21]。因此,是否将某些人排斥在人道考虑之外,不是对那些是否为人判断,而是对我们自己的文明程度的考验。我们对他们的尊重与其说是因为这些人也是人,不如说我们自己是人^[21]。即使对于那些貌似缺乏美德的人,我们也应该努力将他们包括在我们之中,而不是试着发现他们到底是不是我们的一员……一个有道德的人首先会想到要自我完善,给予别人最大的善意^[21]。通过这样的论证,儒家伦理可以将尊严的普遍性从外在的规定变成内在的道德水准,将本来是对别人的判断变成对自我的道德要求,从而避免了“天赋特性的困境”,为平等尊严提供了截然不同但非常合理的依据。

很多时候,认可那些远不具有充分人类能力的人和具有同等尊严,会给我们带来单向度的义务,导致我们必须放弃某些自身利益。在人类增强普遍应用的时期,人类的能力差异将会变大,增强了的人(或者后人类)和未增强的人类的权利之间冲突越发激烈。就像艾伦·布坎南所说:如果大量增强的合作者以他们自己的想法塑造了经济和政治过程,主流的合作框架将会使未增强的人的繁荣越来越难^[22]。甚至,如果增强了的人具有远比我们的利益更复杂的利益,就像我们的利益相比老鼠的利益,那么在必须做出选择的时候,为了他们而牺牲我们似乎是可以许可的^[22]。面对这样的冲突,“权利话语”很难为能力程度悬殊的个体间的平

等提供论证,儒家的尊严观念以人们之间的彼此关怀作为基础和要求,因而可以在这种情境中为人的平等地位提供辩护。如果尊严赋予个人发展道德潜力的义务,那么尊重他人就是个人应履行的义务。这是增强的人尊重未增强的人的理由,也是任何人尊重能力更差的人的理由。以道德潜力为基础的尊严能够化解个体之间的对立、冲突和僵持,进而帮助我们形成一个相互尊重、礼让与和谐的社会^[23]⁶。

结 语

儒家的尊严概念包含普遍尊严和获得性尊严这两种含义。人因其天赋的道德潜力而普遍地具有的道德地位称为普遍尊严,人通过发展天赋的道德潜力而具有的价值称为获得性尊严。获得性尊严不是道德地位,而是一种值得追求的人生境界,为人们的道德修为树立了高远的目标。

儒家伦理对普遍尊严和获得性尊严的论述,不仅给出了人应当受到尊重对待的理由,也为尊重人的尊严提供了重要动力。为了拥有获得性尊严,我们必须要把道德潜力发展为美德。发展自己的获得性尊严就必须尊重他人的普遍尊严。由此可见,人们在不同程度上拥有的获得性尊严不仅不会破坏人类道德地位的平等,反而为人类道德地位的平等提供了保护。

通过将尊严的基础确立为道德潜力,儒家的尊严理论能够为人类道德地位的平等性提供一种论证,从而为应对当代科技发展带来的道德困境提供重要理论资源。相比于显示出的能力,潜力可以更合理地理解为人类的类本质。一个确定的人类本质才能为人类整体的特殊地位提供充分辩护。在儒家伦理中,道德潜力作为人类的类本质特征,给人类整体赋予了特殊道德地位,每一个人类个体都因人类成员的身份而平等分享类的道德地位。同时,儒家伦理也论证了,认可并尊重每个人的平等尊严是道德行动者的尊严对其自身提出的要求。为了发展自身的道德潜力,道德行动者必须给予他人应有的尊重。儒家伦理中的思想方法最大限度地保证了每个人类成员都得到基本的道德保护。

参考文献

- [1] 荀子撰,安小兰译注.荀子[M].北京:中华书局,2016.

- [2]戴圣.礼记[M].哈尔滨:北方文艺出版社,2013.
- [3]孟子撰.万丽华,蓝旭译注.孟子[M].北京:中华书局,2015.
- [4]STEIGLEDER K. The Moral Status of Potential Persons, In: Elisabeth Hildt & Dirmar Mieth (eds.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s: Towards a Medical, Social and Ethical Evaluation*[M]. Aldershot: Ashgate Pub Ltd.,1998:239-246.
- [5]BEYLEVELD D. The Moral Status of the Human Embryo and Fetus, In: Hille Haker, Deryck Beyleveld, (eds.). *The Ethics of Genetics in Human Procreation*[M]. Aldershot: Ashgate Pub Ltd,2000:59-85.
- [6]HARRIS J. Value of Life, An Introduction to Medical Ethics[M]. London: Taylor & Francis,2001:11.
- [7]KEOWN J, (ed.). *Euthanasia Examined, Ethical Clinical and Legal Perspectives*[M]. Cambridge: Cambridge University Press,1995:48-49.
- [8]Zhang Qianfan. The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism[J]. *Journal of Chinese Philosophy*,2000(3):299-330.
- [9]班固撰.赵一生点校.汉书[M].杭州:浙江古籍出版社,2000:799.
- [10]Lanigan B T, (ed.). *Human Dignity and Bioethics*[M]. New York: Nova Science Publishers,2008.
- [11]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:1.
- [12]姬昌撰.杨天才,张善文译注.周易[M].北京:中华书局,2017:623.
- [13]SULMASY D P. Chapter 18: Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications, In *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, 2008. https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter18.html.
- [14]ANDORNO R. Human Dignity and Human Rights as a Common Ground for a Global Bioethics[J]. *Journal of Medicine and Philosophy*,2009(3):223-240.
- [15]张燕婴译注.论语[M].北京:中华书局,2015.
- [16]TRINIDADE, A.A.C. *Universal Declaration of Human Rights*. Audiovisual Library of International Law, 2008, https://legal.un.org/avl/pdf/ha/udhr/udhr_e.pdf.
- [17]SCANLON T. *What We Owe to Each Other*[M]. Cambridge: Harvard University Press,1998:186.
- [18]WILLIAMS B. The Human Prejudice. In A. W. Moore (ed.). *Philosophy as a Humanistic Discipline*[M]. Princeton: Princeton University Press,2008:142.
- [19]SULMASY, D P. Dignity, Disability, Difference, and Rights. In Ralston, D. Christopher, and Justin Ho, (eds.). *Philosophical Reflections on Disability*[M]. Dordrecht: Springer Science & Business Media,2009:183.
- [20]胡平生,陈美兰译注.孝经[M].北京:中华书局,2016:286.
- [21]Ni Peimin. Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Lose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity[J]. *Dao*, 2014(2):173-198.
- [22]BUCHANAN A. Moral Status and Human Enhancement[J]. *Philosophy & Public Affairs*,2009(4):346-381.
- [23]张千帆.为了人的尊严:中国古典政治哲学批判与重构[M].北京:中国民主法治出版社,2012:6.

The Confucian Concept of Human Dignity and Its Contemporary Significance

Li Yaming

Abstract: Human dignity is a crucial concept in contemporary ethical, political and legal studies. However, people have different, even opposite understandings of human dignity, which has caused lots of confusion in related discourses. Confucianism is a very influential ethical thought system and the Confucian notion of human dignity provides an important perspective for reflecting various theories of human dignity. In Confucian ethics, the basis of human dignity is the moral potential that every human being naturally has. Moral potential grants everyone universal dignity, while the development of moral potential grants people acquired dignity. Since all human beings have moral potential to the same extent, everyone owns universal dignity equally. Different people develop their moral potential to different extents. One's acquired dignity is positively associated with the development of her moral potential. Universal dignity is a moral status but acquired dignity is not. To pursue acquired dignity is the moral demand of universal dignity and protects people's universal dignity. Confucian discussions on human dignity provide a way to justify the equality of human moral status, thereby constituting a reliable theoretical basis for coping with ethical issues caused by the development of society and technologies today.

Key words: Confucian ethics; human dignity; universal dignity; acquired dignity; equality

责任编辑:思 齐