

# 從中國生命倫理學 到複製人類的道德問題 ——一個方法學上的省思

陳強立

## 摘要

本文的主要目的是要說明怎樣建構一具普遍意義的中國生命倫理學。在本文的第一部分裏，筆者提出了一個“三層架構”的方法學框架來說明建構具普遍意義的中國生命倫理學的可能性。本文的第二部分則主要是通過考察複製人類的道德問題為上述的建構工作提供一個實例。在這個部分裏面，筆者提出了一個儒家傳統的中介原則的理論框架，並通過此一理論框架來考察複製人類的道德問題。根據有關的中介原則，複製人類是否道德上可接受主

---

陳強立，助理教授，宗教及哲學系；研究員，應用倫理學研究中心，香港浸會大學。

《中外醫學哲學》1：3（1998年8月）：頁49~71。

© Copyright 1998 by Swets & Zeitlinger Publishers.

要視乎複製人類的活動是否會對別人構成傷害。筆者分別考察反對者經常採用的（亦是最主要的）兩個“傷害論證”，並指出它們皆含有不合理的前提。

關鍵詞：中國生命倫理學，複製人，傳統，整全的信念系統，公共領域，公共領域的生命倫理，價值多元的事實，交疊共識，儒家，中介原則，獨特的個體性。

## 前言

《中外醫學哲學》的編者在〈發刊辭〉裏提出這樣的觀察：“伴隨着科學技術的突飛猛進、醫療保健費用的不斷高漲、社會變遷的急劇加速、和倫理道德觀念的日益多元化……生命倫理問題愈見尖銳和緊迫。東西方文化內的各類宗教、哲學、思想和價值體系都必然要在它們的挑戰面前不斷作出自己的回應。”<sup>(1)</sup>他並且指出，“《中外醫學哲學》想望在醫學哲學及生命倫理學領域架起一座中西溝通的橋樑。”<sup>(2)</sup>

然而，當代生命倫理學的研究一直是以西方哲學為主導。無論是議定課題、方法和原則的選取都是偏向於西方哲學的觀點的。那麼，在這樣的一種學術氛圍下，東方文化對生命倫理問題究竟可以作出甚麼樣的回應？又或者，她應該怎樣作出回應？再者，東方文化尤其中國文化有其獨特的哲學傳統及價值體系，它們和西方的哲學傳統簡直是南轅北轍。這樣，要在

(1) 《中外醫學哲學》，第1卷，第1期（1998年2月）。

(2) 同上。

“醫學哲學及生命倫理學領域架起一座中西溝通的橋樑”又是否可能？

為了把問題提得更尖銳一點，讓我們先釐定一下“傳統”此一概念：

- (D1) (i)  $x$ 是一個傳統當且僅當它含有一個整全或近乎整全的信念系統以指導其成員的生活實踐。<sup>(3)</sup>
- (ii)  $y$ 是一個整全的信念系統當且僅當它對人生價值、理想人格、人倫關係、社會關係及終極實在等範疇有完整和明確的表述。<sup>(4)</sup>

根據上述的定義，“傳統”此一語辭的外範（*extension*）可包括傳統的宗教如基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教和道教等，亦可包括一些哲學傳統如儒家、道家、柏拉圖主義、亞里士多德主義等。它們都有一個共通點，就是它們皆含有一個整全的信念系統。此即，它們對人生價值、理想人格、人倫關係、社會關係，以至於終極實在，皆有其完整和獨特的看法。

以此觀之，傳統與傳統之間實在含有根本上的分歧，而文化和文化之間的分歧則更為嚴重。如此一來，在存在着根本的分歧的大前提下，東西方文化如何能在生命倫理的問題上進行有意義（而非自說自話）的溝通？問題的關鍵在於東西方哲學能否由自己的傳統提煉出具普遍意義（對方在理性上亦能接受）的生命倫理原則來。倘若東西方的哲學家能各別從自己的

(3) 理論上一個傳統應有其歷史向度，但基於簡潔性的考慮，上述定義沒有把這個向度明確陳述出來。

(4) 關“整全的信念”（*comprehensive doctrines*）可參考John Rawls (1993), pp.12-15。

傳統提煉出一些對方在理性上亦能接受的生命倫理原則來，那彼此之間就有一個對話的基礎。

那麼，對於東方哲學家而言，他所要面對的挑戰就是：如何建構一套既能保留東方哲學的特色（重要元素），又同時具有普遍意義的（不同傳統的成員在理性上亦能接受的）生命倫理學？對於中國哲學家而言，則他所須要面對的挑戰就是：如何能建構一套既能保留中國哲學的重要元素，又同時具普遍意義的生命倫理學？本文的第一個部分即旨在回答此一問題。在這個部分裏，筆者將嘗試提出一個中國生命倫理學的方法學框架，並通過此一框架說明構造一具普遍意義的中國生命倫理學的可能性。本文的第二部分則嘗試在此一框架內討論當前生命倫理學家正在激烈辯論的一個道德課題：複製人類的道德問題。目的是為如何構造一具普遍意義的中國生命倫理學提供一個實例。

## 一、中國生命倫理學

要建構具普遍意義的中國生命倫理學須要從三方面着手：甲、界劃出它的基本問題；乙、就有關的問題進行內部考察；丙、建構公共領域的生命倫理。

甲、中國生命倫理學的基本問題。建構中國生命倫理學的首要工作就是界劃出它的基本問題。有關的問題可以從三方面來加以劃分：一、由於中國生命倫理學的主要課題是生命倫理，故此，像現時西方生命倫理學所處理的那些問題，諸如安樂死、墮胎、人工受孕、代孕母、售賣人體器官、基因控制、複製人類等生命倫理問題，都必須包括在內。二、此外亦應包括中國哲學傳統內部所衍生的特殊的生命倫理問題。比方說，道家主張法自然，故此，從道家的哲學傳統來看，如何能夠把醫療服務及生物科技的應用和順應自然的人生理想互相協調，那就成了該傳統的特有的生命倫理問題。又比如說，儒家崇尚

德性、重視家庭倫理，故此，從儒家的傳統來看，怎樣使醫療制度和家庭倫理互相配合，在建立有效率的醫療服務制度的同時又能發展人的德性，即為儒家傳統所衍生的一個特殊的生命倫理問題。三、第三方面的問題則主要涉及中國生命倫理學的方法和進路的問題。比方說，本文的第一部分所要處理的問題就屬於這個範疇的問題。又比方說，儒家認為人有良知。那麼，從儒家的觀點來看，良知在處理生命倫理問題上可扮演甚麼角色？有關的道德判斷可否通過訴諸良知而獲得確証？諸如此類的問題也是屬於此一範疇的問題。

乙、生命倫理與中國哲學傳統的內部考察。中國生命倫理學的第二部分工作，主要是從中國哲學的個別傳統內部來考察生命倫理問題。這個部分的工作可分為三方面：一、整理個別傳統內部和生命倫理有直接關連的材料。比如說，中國醫學倫理受儒家影響頗深，論述醫德的材料也數在不少。另外，中國醫術亦深受道家影響，有不少醫書材料就是從道家的人生理想來論述醫道的。把這些材料整理出來，對建構中國生命倫理學的工作而言是十分重要的。二、從各傳統的整全信念系統裏引申出一些基本的生命倫理原則。這個部分的工作主要是檢視有關傳統在人生價值、理想人格、人倫關係、社會關係、終極實在等各個範疇所涵蘊的生命倫理原則。三、通過有關的生命倫理原則來處理一些實際的（如墮胎、安樂死等）生命倫理問題。

上述的內部考察工作是中國生命倫理學的骨幹。但是，要建構具普遍意義的中國生命倫理學則不能僅僅停留在此一階段。正如前面所提及過，要構造出具普遍意義的中國生命倫理學，關鍵在提煉出一些別的传统的成員在理性上亦能接受的生命倫理原則。這就涉及下一節所談及的公共領域的生命倫理建構工作。

丙、建構公共領域的生命倫理。讓我們先釐清“公共領

域”(public sphere)此一概念。在本文裏，筆者所採取的是一個(理想的)民主憲政的公共領域概念。<sup>(5)</sup>一個理想的民主憲政的社會有下述的特質：它的全體公民，就其公民身份而言，在本質上是自由和平等的；並在此一基礎上，他們的人生價值、宗教、倫理信念均受到平等的尊重。依此，我們可以給予“公共領域”下述的規定：

- (i) 它是通過人們的溝通行為而產生的一個“場所”或“領域”；
- (ii) 它的合資格參與者包括了每一個自由及平等的公民；
- (iii) 有關溝通行為的目的是要提出一些彼此在理性上可接受的觀點、理由、規則或程序來解決涉及全體公民的利益的問題。
- (iv) 有關的溝通行為是自由和平等的，此即每一個公民均可自由提出自己的觀點，並獲得平等的尊重。<sup>(6)</sup>

基於上述的規定，建構公共領域的生命倫理(以下簡稱“公共生命倫理”)的主要工作，就是要提出一些(對每一個公民而言)在理性上可接受的觀點、理由、規則或程序來解決涉及全體公民利益的生命倫理問題。關鍵則在於提出一組全體公民在理性上均能接受的生命倫理原則。有關的建構工作必須受到下列的事實所制約：

- (i) 價值多元的事實。這是現代社會的一項重要事實：

(5) 該概念是本質上有爭議的(essentially contested)：人們對於甚麼是有關領域裏的事物和甚麼是它以外的事物，並沒有一致的看法。如何劃那道界線主要取決於人們所採取的政治理論。

(6) 筆者用“溝通行為”來界定“公共領域”的意念主要來自Habermas。參看Habermas (1996), pp.358-387。

社會成員大都並不屬於同一個宗教或哲學傳統，故此，他們往往持有很不相同的人生價值和倫理信念。就目前情況來說，此一事實只會被強化，而不會逐漸消失。<sup>(7)</sup>

(ii) 需要合作的事實。在高度複雜的現代社會裏，它的成員往往須要在不同的公共事務上合作，而大部分涉及生命倫理的事務均須要社會成員的合作，方能妥善處理。

(iii) 利益衝突的事實。這是一項普遍的社會事實：此即，無論在何種社會裏，它的成員都會在某些事情上有利益衝突。在現代社會裏，涉及生命倫理的事務經常是社會成員發生利益衝突的“黑點”。

基於第(i)項事實的制約，建構公共領域的生命倫理的工作就不能僅從某一宗教或哲學傳統出發，或僅僅建基在它的整全的信念系統上，否則，由此而建構出來的生命倫理原則就會缺乏“公信力”(它們對於別的宗教或哲學傳統的成員來說是理性上不可接受的)。基於第(ii)和第(iii)項事實的制約，我們可以得出同樣的結論。首先，建構出來的原則必須能對社會成員的有關方面的合作起指導作用。其次，它們必須能用來解決有關的利益衝突。如此一來，它們就必須有一個具“公信力”的基礎，此一基礎顯然不能夠是某一特定的宗教或哲學傳統。

然而，倘若此一具“公信力”的基礎不能僅由個別的宗教或哲學傳統所構成，那麼，中國生命倫理學如何能建構出合理的(具“公信力”的)公共生命倫理原則？這是一個頗複

(7) 參看Rawls (1993), pp.36-37,150; Rawls (1997)。Engelhardt把此一價值多元(他稱此為“道德多元”)的事實視為後現代的哲學困境。可參看Engelhardt (1996), pp. 3-17。本文採取Rawls的觀點，僅視之為民主憲政社會的一項恆常的事實，而非一知識論上的事實，對於後者筆者持開放的態度。

雜的問題，基於篇幅所限，在下面筆者只能對它的有關答案提出一個綱領性的說明：

一、不同傳統的整全信念系統可有共通或交疊的部分。比方說，儒家和效益主義雖是兩個不同的哲學傳統，它們的基本道德原則（前者的基本道德原則是仁義原則，後者的基本道德原則是效益原則）亦並不一致，但，兩者的道德原則均涵蘊在一般情況下醫護人員應盡力救治病人此一道德判斷。<sup>(8)</sup>

二、不同傳統之間的共通或交疊部分可構成公共生命倫理的基礎，我們把這個基礎稱為（各個傳統的）“交疊共識”（*overlapping consensus*）。<sup>(9)</sup>“交疊共識”之所以能成為公共生命倫理的基礎，主要是由於它被各個傳統的整全信念系統所肯定。

三、中國生命倫理學可基於此一交疊共識來建構出一組合理的（具“公信力”的）公共生命倫理原則：根據中國哲學傳統的理論框架及概念工具來組織和重構有關的交疊共識裏的生命倫理判斷。其中的關鍵則在於發展出一組“中介原則”？即介乎有關傳統的根本道德原則和有關的交疊共識之間的一組原則。以儒家為例，它的根本道德原則是仁義原則，倘若想由該傳統建構出一組合理的公共生命倫理原則，那就必須在仁義原則和有關的交疊共識之間發展出一些中介原則。

四、有關的中介原則須要滿足下述的兩個重要條件：

(i) 它們涵蘊並且僅僅涵蘊有關的交疊共識裏的生命倫理判斷，換言之，它們只反映人們在生命倫理方面的交疊共識；

(ii) 它們必須和有關傳統的根本道德原則有某程度的關連性和融貫性。第(i)個條件保證了它們的“公信力”或“合理性”（即對不同傳統的人在理性上均可接受）；而第(ii)個條件則保證了它們和有關傳統之間的延續性和連貫性。

五、建構有關中介原則的過程，並非一純推演（由前提演繹出結論）的過程；而是一“反思均衡”（*reflective equilibrium*）的過程。<sup>(10)</sup>此一過程具有以下特色：

(i) 它涉及三個層次的信念（根本道德原則、中介原則和交疊共識）的互動。

(ii) 有關的互動是一種反覆來回調整、修正和補充的過程，此即上述的三個層次的信念互相調整、修正和補充的一種過程。

(iii) 有關互動的結果是上述的三個層次的信念處於一種互相協調、彼此融貫的狀態。

在上述的“反思均衡”的過程裏，我們甚至可以引入一些傳統以外的“資源”來建構有關的中介原則。再以儒家為例，我們可引入諸如“權利”、“自由”、“效益”等概念來建構該傳統的中介原則。唯一的條件就是經過適當的調整後，所引入的概念和該傳統的根本道德原則須有一定程度的融貫性。

在上面筆者嘗試提出一個方法學的框架來說明在中國哲學傳統裏建構公共領域的生命倫理的可能性。現在讓我們總結一下上述的方法學框架的要點。此一方法學框架乃是由三個部分所組成的一個“三層架構”：

(8) 效益主義含有近乎整全的信念系統，故此在本文裏，它代表了一特定的（哲學）傳統。

(9) 此一概念是Rawls用來建構其公正思想體系的一個重要的方法學概念。參看Rawls (1993), pp.133-172。筆者則把它應用在建構公共生命倫理上面。

(10) John Rawls (1972), pp.20-21.

### 1. 中國哲學傳統的根本道德原則



### 2. 中介原則



### 3. 各個傳統之間的重疊共識

根據此一架構，我們須要先找出中國哲學內部傳統的根本道德原則。其次，就是界劃出各個傳統之間在生命倫理方面的交疊共識。然後基於這兩個部分，以“反思均衡”的方法，建構出有關的中介原則。所得出的原則必須能滿足下述兩個條件：(i) 它們和有關的根本道德原則須有連貫性；(ii) 它們只涵蓋人們在生命倫理方面的交疊共識。第(i)個條件使有關的中介原則能保留中國哲學傳統的重要元素；第(ii)個條件則保證了它們的“公信力”和“合理性”。如此，則此一架構亦同時揭示了建立具普遍意義的中國生命倫理學的可能性。

## 二、複製人的道德考察：一個中國生命倫理學的個案

上面所提出的僅是一個抽象的架構。在下面筆者將嘗試在此一架構內討論當前生命倫理學家正在激烈辯論的一個道德課題：複製人類的道德問題。目的是要提供一個實例來說明如何應用上述的方法學架構來構造具普遍意義的中國生命倫理學。下面的討論含有某些理論預設，現在首先就此等理論預設作一扼要的說明。

甲、複製人的道德考察與儒家倫理。本文主要是通過儒家的哲學傳統來考察複製人的道德問題。故此，本文的出發點是儒家的一些基本的倫理原則（即前文所說的根本道德原則）。本文所預設的主要有四條：

- (i) 仁義原則。此一原則為儒家最高的道德原則：  
“志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。”

（《論語·衛靈公》）

“君子之仕也，行其義也。”（《論語·微子》）

“居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。”（《孟子·盡心上》）

“仁者天下之正理。”（《河南程氏經說》卷二）

(ii) 格致原則。此一原則雖不及仁義原則根本，但在儒家傳統裏，此亦為一重要的倫理原則。比如在《大學》裏，治國、齊家、修身、正心、誠意、致知、格物，是一氣貫通的：

“古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。”（《大學》）

朱熹在其《四書章句集注》的補傳裏，對“格物致知”給予這樣的解釋：

“所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，唯於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至。”

(iii) 生生原則。此一原則是由仁義原則衍生出來的一個倫理原則：

“天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。”（《通書·順化》）

“天地之大德日生。”（《周易·繫辭下》）

孔穎達在其《周易正義》裏，對“天地之大德曰生”有此一解釋：

“聖人同天地之德，廣生萬物……言天地之盛德在乎常生，故言之，曰若不常則德之不大，以其常生萬物，故云大德也。”（《周易正義》卷八）

簡而言之，根據此一原則，賦予生命給萬物本身就是一種仁德。它亦同時假定了生命本身亦是善的。

(iv) 心性原則。根據儒家的觀點，人之所以為人乃由於他有一個能知善知惡和行善行惡的道德心靈（即孟子所說的“仁義之心”）：

“雖存乎人者，豈無仁義之心哉。”（《孟子·告子上》）

“惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。”（《孟子·告子上》）

“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》）

上述是儒家倫理的其中四條基本原則。這幾條原則在下面所要進行的道德考察裏僅是出發點。在下面筆者將進一步提出一組中介原則，並通過它們來考察複製人類的道德問題。這一組中介原則分別為：

- (i) 不傷害原則。此一原則主要是說，傷害無辜者的行為是錯誤的。
- (ii) 生的原則。此一原則包括下述兩項子原則：
  - a. 生命的利益原則。根據此一原則，能享有生命是一項重要的利益（一些極端的例子如“純粹受苦”或近乎“純粹受苦”的生命除外）；而賦予生命給一個人則是促進他的利益。
  - b. 生育的自由原則。根據此一原則，人們應有繁

殖後代的自由。

- (iii) 知的原則。此一原則亦包括兩項子原則：
  - a. 知的價值原則。此一原則主要是說，知識是一種善。
  - b. 知的自由原則。此一原則主要是說，人們應有求取知識的自由（在沒有對別人構成傷害的情況下）。
- (iv) 道德的自我識別原則。這是用來區別自我身份（self-identity）的一個原則。在下文筆者把它稱為（M）原則，此一原則主要是通過“道德心靈”或“道德意志”來識別一個人的自我身份。

基於篇幅所限，筆者無法在此詳述上述的中介原則和儒家倫理及人們的交疊共識的關係。在此筆者假定了上述的中介原則與人們的有關方面的交疊共識互相吻合。這一點留待讀者自行判斷。至於有關中介原則和儒家倫理的連貫性，筆者只能提供一些約略的線索：一、仁義原則涵蘊不傷害原則；二、格致原則涵蘊知的原則；三、生生原則涵蘊生的原則；四、道德的自我識別原則則可追溯到心性原則。

在上面筆者只是初步提出一個儒家傳統的中介原則的理論框架，此一理論框架還要通過前述的“反思均衡”的方法來加以完善的。這一點是後話。在下面，筆者將通過這一組中介原則來考察複製人類的道德問題。

乙、對複製人的身體及生理上的傷害？一九九七年二月廿七日蘇格蘭科學家伊安·魏爾邁（Ian Wilmut）在《自然》雜誌發表了一篇僅四頁但轟動世界的論文。<sup>(11)</sup>它宣告了複製羊桃麗（Dolly）的誕生。此一宣告引發了國際社會對複製人類

(11) I. Wilmut, et al. (1997).

的道德問題的關注。<sup>(12)</sup>美國總統克林頓亦旋即要求他的國家生命倫理顧問委員會，在九十日內完成檢討涉及複製人類的倫理和法律問題，並向他提交報告。經過九十日的反覆商討，有關委員會建議聯邦政府立法禁止使用有關複製技術複製人類，但允許三到五年重新檢討有關法例。<sup>(13)</sup>

然而，有關的建議是否合理？本文的基本立場是：除非有足夠證據顯示複製人類的行為會對他人構成傷害，否則，和複製人類有關（無論是直接或間接）的科研活動是不應完全受到禁止的。本文的此一立場主要是基於下述的中介原則：(i) 不傷害原則；(ii) 知的自由原則；(iii) 生育的自由原則。基於不傷害原則，倘若有關的複製行為對別人構成傷害，那麼，禁止有關的行為是合理的。但是，倘若有關的行為沒有傷害他人，那麼，根據知的自由原則，有關複製人類的科研活動是不應被禁止的；同樣，根據生育的自由原則，不育夫婦為了繁殖後代而進行有關的複製活動，亦是不應被禁止的。如此一來，問題的關鍵是：複製人類是否會對別人構成傷害？有的論者認為答案是肯定的。比方說，美國總統的顧問委員會便是持此一論據來反對進行複製人類的活動。在下面我們將會集中檢討這類基於傷害論據的反對論證（以下簡稱為“傷害論證”）。

人們反對複製人類的其中一個重要的論據是：新的複製技術“細胞核移植法”並不安全，用它來複製人類或會為複製出來的嬰兒（簡稱“複製兒”）帶來傷害。比如，美國總統的顧問委員會的報告書就宣稱，“目前的科學資料顯示把這

(12) 桃麗是由一隻成年羊的乳線細胞，通過一種叫做“細胞核移植技術”(somatic cell nuclear transfer technique)的方法複製而成的。這種技術理論上可以用來複製人類。

(13) U.S. National Bioethics Advisory Commission (1997).

種技術應用在人類身上並不安全。”<sup>(14)</sup>“就目前來說，使用這種技術來製造嬰孩是一項還未成熟的實驗，並會使有關胎兒及嬰孩承受不可接受的風險。”<sup>(15)</sup>該報告書並且下結論說，“無論是在公共或私人領域，在研究或醫護的場合，任何人使用細胞核移植複製技術來複製嬰孩都是道德上不可接受的。”<sup>(16)</sup>“倘若醫護人員或研究人員試圖使用這種技術來製造嬰孩，而它很可能涉及令有關胎兒或嬰孩承當不可接受的風險，那他們就是違反了一些重要的道德責任。”<sup>(17)</sup>簡單而言，上述的說法表達了這樣的一個論證：

- (1) 傷害別人的行為是錯誤的。
- (2) 使用細胞核移植技術會為複製兒帶來傷害。
- (3) 所以，使用有關技術來製造嬰孩是錯誤的。

到目前為止，用來支持(2)的證據即使在科學家之間亦是十分具爭議性的。比方反對者認為，從桃麗的實驗看來，複製人類是不安全的，他們所持的其中一個理由是，“有關技術成功複製出桃麗的機會率只有二百七十七分之一，倘若應用於人類，這不僅使供卵者承受控制荷爾蒙的風險，增加孕母的流產次數，並有可能使所複製出來的嬰兒有嚴重的生長上的缺憾。”<sup>(18)</sup>然而，普林斯頓大學的一位份子生物學家李·思維爾(Lee Silver)就不同意上述的推測。他指出，在二七七個卵子當中只有十三個成功發展成胚胎，而其中十二個胚胎則在懷孕初期流產掉。換言之，有關的成功率是十三分之一，

(14) U.S. National Bioethics Advisory Commission (1997), "Executive Summary."

(15) 同上。

(16) 同上。

(17) 同上。

(18) U.S. National Bioethics Advisory Commission (1997), chapter 4, section 'Potential for Physical Harms.'



比早年試管嬰兒技術開始實施時的成功率還要高。<sup>(19)</sup> 思維爾指出，還有其他類似的所謂證據同樣都是有嚴重的漏洞的。他還指出，從基因遺傳的角度來說，複製其實比通過精子和卵子結合這種普遍的產子方法更為安全，因為它避免了出現染色體數目不正常的情況（一種最常見的導致嬰兒有先天缺陷的情況）。<sup>(20)</sup>

不過，即使我們不去質疑反對者所提出的證據，(2) 能否成立仍是有疑問的。一般而言，我們知道在甚麼情況下，一個行為算是傷害他人的行為。比方說，砍掉別人的手、燒掉別人的房子，這些都是傷害別人的行為。它們都有一個共通點，就是受害人皆蒙受一定程度的損失（失去了一隻手、失去了一間房子）。依此，我們可以這樣釐定“傷害”此一語辭：

(D2) (i) 設A為任一行為。

(ii) A對x構成傷害當且僅當A使x蒙受損失。

根據上述的定義，(2) 能否成立取決於使用細胞核移植技術會否使複製兒蒙受損失。如果使用有關技術會令複製兒遭到損失，那就是對他的一種傷害；如果不會，那使用有關的複製技術就並沒有對他構成任何傷害。如此一來，問題的關鍵就是：使用有關的複製技術會否導致複製兒蒙受損失？答案是否定的。因為，複製兒是通過有關的複製技術生產出來的，他之所以能夠存在端賴應用這項技術。倘如此，複製兒根本就不可能因他的製造者應用這項複製技術製造他而蒙受任何損失。就正如我們不可能因父母生育我們而蒙受任何損失一樣（即使我們生來有缺憾）。試設想這樣的一個情況：甲有家族遺傳的先天性心臟病，他知道因為這個病他無法活多過三十歲。他因此而埋怨其父母：「我的父母令我蒙受很大的損失，因為，如果他們沒有把我生到世上，我就不會有這個病。」甲的說法顯然是不合理的。他或許可以埋怨其父母為什麼要把他生到世上，但，卻沒有理由說他的父母因

(19) Kolata (1997), p.203.

(20) 同上，202-206。

把他生到世上而使他蒙受「損失」。因為，能夠活到三十歲（雖然只有三十歲）根本就不能說是一種「損失」；倘若他在胎兒的階段就被打掉，那對他才是一種損失。由此推知，(2) 是無法站得住腳的。<sup>(21)</sup>

反對者或許會提出這樣的反駁：無論如何製造複製兒是錯誤的倘若我們明知他很可能會因有關複製技術不夠完善而有身體或生理上的缺憾。上述的反駁含有這樣的一個預設：

(P1) 倘若我們有理由相信如果x生到世上他很可能有身體或生理上的缺憾，那我們就不應把x生到世上。

但是，(P1) 是否普遍有效？試考察下述的例子：

(例一) 阿麗知道自己有不健全的基因，如果懷孕並且懷的是男嬰，便會把有關基因傳給他，他亦很可能會因此而有嚴重的身體或生理缺憾。但，她和丈夫阿歐都很渴望有小孩，經多番考慮後，決定冒險懷孕。

阿麗的決定是否道德上不可接受？她應否被禁止懷孕？也許有人會認為她的決定是不明智的，又或者那不是一個道德上最佳的選擇，但，相信沒有多少人會認為那是道德上不可接受或應被禁止的。但是，倘若阿麗的決定是道德上可接受的，那麼，為甚麼一對不育的夫婦通過複製技術來繁殖後代是不可接受的呢？我們甚至可以替阿麗和那對不育的夫婦提出這樣的申辯：根據生命的利益原則，能享有生命（即使有缺憾）是一項重要的利益。那麼，阿麗和有關夫婦的決定不僅沒有使任何人蒙受損失（前文指出過，子女不可能因父母決定生育他們而蒙受任何損失），並且還會有人因他們的決定而獲益。<sup>(22)</sup>

(21) 參看Parfit (1984), chapter 16; 並參看Robertson (1994)。Robertson的文章主要涉及“胚胎分裂”的複製技術而並未論及“細胞核移植”的複製技術。但，他在討論使用前者會否為複製兒帶來傷害這問題上，採取了和本文相近的觀點。

(22) 倘若複製兒所享有的只是一種「純粹受苦」或近乎「純粹受苦」的生命，這

丙、對複製人的心理上的傷害？人們反對複製人類的另一個重要的論據是：有關的複製行為會對複製兒造成心理上的傷害，因為，它剝奪了複製兒的獨特的個人身份，使其獨特的個體性受損。<sup>(23)</sup>該論據含有這樣的一個預設：

(P2) 複製人缺乏獨特的個人身份。

不少論者認為，(P2) 主要是建立在下述的推論上面：用細胞核移植法產生的複製人和他的原型具有完全相同的基因（前者的基因完全是由後者所提供），因此，複製人缺乏獨特的個人身份。這等論者並對此提出這樣的反駁：複製人和他的原型雖有相同的基因，但這並不表示前者是後者的複製品。這就正如具有相同基因的孿生兒彼此並非對方的複製品一樣。眾所周知，就算是基因完全相同的孿生兒日後亦有可能發展出不同的性格，有不同的經驗和記憶。故此，孿生兒並不會因為基因相同而缺乏獨特的個人身份。倘如此，那我們亦沒有理由認為複製人因和他的原型具有相同基因而缺乏獨特的個人身份。

上述的駁論（稱它為“孿生兒論證”）有兩個主要的毛病。首先，它把複製人和孿生兒的事例相提並論的此一做法並不恰當。複製人是通過複製一個現存或曾經存在過的人的基因而產生的，所以，在此一意義下複製人可以說是另一個人的“複製品”（即使不是完全相同的複製品）。但是，產生孿生兒的過程卻並非如此。簡單而言，孿生兒是通過胚胎分裂（*embryo splitting*）的過程而產生的，而有關過程只能在胚胎形成的首十四天內發生，但是，在胚胎形成的首十四天內，有關胚胎並無確定的身份，故此，它亦不可能和任何人在身份

---

對複製兒來說當然算不上是一種利益。但，反對者到目前為止還沒能提出過任何證據證明複製兒將會有的是一樣的一種生命。

(23) U.S. National Bioethics Advisory Commission (1997), chapter 4, section 'Cloning and Individuality.'

上同一。<sup>(24)</sup>如此一來，孿生兒就不可能是任何的一個人的“複製品”。由此觀之，複製人和孿生兒有本質上的分別，兩者不能相提並論。

其次，上述的“孿生兒論證”含有這樣的一個預設：

(P3) 倘若 $x$ 和 $y$ 有不同的心理性質， $x$ 和 $y$ 就並非具有同一身份。

讓我們把(P3)稱為“身份識別原則”（*non-identity principle*）。此一原則主要是用來區分不同的個體。可是，(P3)卻涵蘊了一些令人難以接受的結論。試考察下述的例子：

(例二) 我的父母原住北京，在我將近出世才移民到現在居住的地方。倘若他們沒有離開北京，那麼，我就會在北京出生和長大。如此一來，我就會擁有和現在很不相同的經驗和記憶，甚至很可能有很不相同的性格。

相信大多數人都會同意，像(例二)裏所說的“我就會擁有和現在很不相同的經驗和記憶……很不相同的性格”的可能性是存在的。然而，(P3)卻否定了此一可能性。因為，根據(P3)，倘若我擁有和現在很不相同的心理性質，那這個“我”就不可能是我。

根據以上的分析，上述的“孿生兒論證”不僅是基於不恰當的類比，亦預設了一些錯誤的身份識別原則。依此，用有關論證來替複製人的獨特的個人身份或個體性進行辯護是無效的。在下面筆者嘗試提出另一個身份識別原則來替複製人的獨特的個人身份或個體性進行辯護：

(M)  $x$ 與 $y$ 的身份並非同一當 $x$ 與 $y$ 具有彼此獨立的道德意志或心靈或意志。

根據(M)，對於任意的一個個體 $x$ 和個體 $y$ ，只要他們具有彼此獨立的道德意志或心靈，他們就是兩個具有不同身份的

---

(24) Lockwood (1995).

個人。依此，我們可以推論，一個個體只要具有獨立的道德意志（或心靈），他就是具有獨立身份的個體。換言之，由

(M) 可以引申出：

(U)  $x$ 具有獨立身份（或獨特的個人身份）當 $x$ 具有獨立的道德意志或心靈。

由(U)可以推論出，只要複製人具有獨立的道德意志或心靈，那麼，他就具有獨立身份，他因而具有獨特的個體性。相反，倘若複製人並無獨立的道德意志或心靈，他的每一個道德決定都必須依附他的複製原型，那他就並無獨立身份因而亦無獨特的個體性。

然而，(M)和(U)是否合理？讓我們設想這樣的一個故事：

(例三) 我如常進入時空傳送機器準備到火星去，並按下開關掣，預期它會用光速把我送到火星。但，當我按下開關掣後好像甚麼也沒有發生似的。於是我找值勤人員投訴。他告訴我原來這部機器是新發明。它會把我的身體的所有資料傳送到目的地，然後在那兒複製另一個“我”，一個和現在的我具有同樣的樣貌、身體、腦袋和意識的“我”。<sup>(25)</sup>

火星的那個被複製出來的“我”和我是同一個人嗎？讓我們繼續上面的故事：

火星上的那個“我”在那兒和別人發生衝突，在爭執期間錯手把對方殺掉。那個“我”為了逃避太空特警的追捕，於是便匿藏起來。

有關的太空特警可否跑到地球對我說：我們要拘捕你，因為，火星上的那個疑犯是你的“複製品”，故此，拘捕你和拘捕他都是一樣？我是否應該替火星上的那個“我”頂罪？

(25) 這個故事取材於Parfit所提供的一個例子。參看Parfit (1984), pp.199-

相信沒有人會認為我應替那個“我”頂罪，因為，我們根本就並非具有同一身份。但，憑甚麼說我們並非在身份上同一？為甚麼不可以說我們是具同一身份但擁有兩個不同軀體的人？對此唯一的合理解釋就是：我和那個“我”具有彼此獨立的道德意志（或心靈）。唯如此才能解釋為甚麼我們並非身份上同一。這亦同時解釋了為甚麼我毋須為那個“我”頂罪。

基於上述的分析，認為複製人缺乏獨特的個體性的說法是站不住腳的，因為，只要他具有和他的複製原型彼此獨立的道德意志（或心靈），他就是一個具有獨立身份的個體，亦因而有其獨特的個體性。如此一來，認為複製人類會危害到複製人的獨特個體性的說法是欠缺充分理據的。<sup>(26)</sup>

## 結語

在本文將要結束之前，筆者嘗試在此做一簡單的總結。首先，本文的主要目的是要說明怎樣建構一具普遍意義的中國生命倫理學。本文的第一部分提出了一個“三層架構”的方法

(26) 除了上文所考察的兩個“傷害論證”，還有一些次要的論證是上文未及討論的。比如有論者認為有自己的親生父母是每一個人的權利，而複製兒則被剝奪這項基本權利。筆者對此的一個簡單的回應是：並無充分理由認為有自己的親生父母是人的基本權利。我們可以同意每一個兒童都有獲父母照顧和愛護的權利，但其父母不必是“生物上(提供精子和卵子)”的父母。比方說，我們可以為複製兒找一對愛護和照顧他的(甚至有基因上的連繫的)領養父母。只要他獲得領養父母的充分照顧及愛護，他的基本權利就沒有被剝奪。也許一個合乎倫理的複製人類的模式就像領養模式：科學家須要為複製兒找一對願意愛護和照顧他的父母方可把他製造出來。如此，則一方面可以滿足不育夫婦渴望有自己的孩子的需要，而複製兒亦可獲得合理的對遇。這樣一來，反對者更無合理的理由要求完全禁止複製人類的活動。

學框架來說明建構具普遍意義的中國生命倫理學的可能性。關於此一架構，本文的第一部分已有詳細的解釋，不贅。本文的第二部分則主要是通過考察複製人的道德問題為上述的建構工作提供一個實例。在這個部分裏面，筆者提出了一個儒家傳統的中介原則的理論框架，並通過此一理論框架來考察複製人的道德問題。它們分別為：(i) 不傷害原則；(ii) 生的原則——生命的利益原則及生育的自由原則；(iii) 知的原則——知的價值原則和知的自由原則及(iv) 道德的自我識別原則。根據有關的中介原則，複製人類是否道德上可接受主要視乎複製人類的活動是否會對別人構成傷害。筆者分別考察過兩個反對者經常採用的（亦是最主要的）“傷害論證”，該兩個論證均斷言使用“細胞核移植法”來複製人類會為複製人帶來傷害。其一斷言有關複製活動會為複製人帶來身體或生理上的傷害；另一個論證則斷言有關活動會為複製人帶來心理上的害。而本文則指出，無論是前者或是後者，均含有不合理的前提。如此一來，則認為使用有關複製技術會為複製人帶來傷害的說法是於理無據的。

## 參考文獻

### 中文

- 《大學》  
 《中外醫學哲學》，第1卷，第1期（2月1998年）。  
 《周易》  
 《孟子》  
 《河南程氏經說》  
 《論語》  
 孔穎：《周易正義》  
 朱熹：《四書章句集注》  
 周敦頤：《通書》

### 英文

- Engelhardt, H. Tristram, Jr.: 1996, *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed. New York: Oxford University Press.  
 Habermas, Jürgen: 1996, *Between Facts and Norms*. trans., William Rehg. Cambridge: MIT Press.  
 Kolata, Gina: 1997, *The Road to Dolly and the Path Ahead*. New York: Allen Lane, The Penguin Press.  
 Lockwood, Michael: 1995, "Human Identity and the Primitive Streak," *Hastings Center Report* 25, no.1 (1995): 45.  
 Parfit, Derek: 1984, *Reason and Persons*. Oxford: Oxford University Press.  
 Rawls, John.: 1972, *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.  
 \_\_\_\_\_: 1993, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.  
 \_\_\_\_\_: 1997, "The Idea of Public Reason Revisited," *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (Summer 1997): 765-807.  
 Robertson, J. A.: 1994, 'The question of human cloning.' *Hastings Center Report* 24, no.2 (1994): 6-14.  
 U.S. National Bioethics Advisory Commission.: 1997, *Cloning Human Being: The Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission* (Rockville, Md., June 1997).  
 Wilmut, I., Schnieke, A. E., McWhir, J., Kind, A. J. and Campbell, K. H. S.: 1997. 'Viable Offspring derived from fetal and adult mammalian cells,' *Nature* 385 (February 27 1997):810-3.