

新的生殖技術： 侵犯上帝的領地了嗎？*

Maura Anne Ryan

摘要

認為新生殖技術會誘使人“扮演上帝的角色”這種反對意見是常見的。本文考查三種反對意見：

1) 這些技術“侵佔了上帝在生殖的領地”；2) 這些技術使我們能夠“製造”我們的子女；以及3) 這些技術使我們否認人類的局限性。這些反對意見都沒有提供決定性的理由來反對新生殖技術；每一種反對意見都要求進一步提供令人信服的論據。然而，已表明不要“扮演上帝的角色”的警告，在關於醫學輔助生殖的爭論中起着重要的規勸作用，需要對

Maura Anne Ryan, Ph.D., University of Notre Dame, Notre Dame,
Indiana 46556 U.S.A.

The Journal of Medicine and Philosophy 20: 419-438, 1995.
(c) 1995 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

* 我要感謝Lisa Sowle Cahill, Richard McCormick以及《醫學與哲學雜誌》(JMP) 的匿名審閱人對初稿的有益評論。

在新生殖方式情境中的生物共同性、局限性以及負責的共同創造性的意義進行反思。

關鍵詞：醫學輔助生殖、新生殖技術、神的權威、“扮演上帝的角色”。

福音書作者之一路加告訴我們，當伊莉莎白懷施浸禮者約翰時，已是她生命的晚年，所有聽到這個消息的人都滿心歡喜。確實，這一幾乎不可能的妊娠作為“同上帝在一起沒有不可能的事”⁽¹⁾這一事實的實証被記錄了下來。但是當62歲的 Rossana Dalla Corte 宣佈她生了一個男孩時，所產生的不只是竊竊私語的驚異，而是激烈的爭論。這一現代化妊娠的“奇蹟製造者”是意大利生育專家Severino Antinori。他對Dalla Corte那樣的絕經後婦女進行供體輔助的體外受精治療，對它的說法什麼都有：從“道德上令人不安”到“近乎弗蘭克斯坦綜合症”（《紐約時報》，1993年12月29日，A6，5頁）。⁽²⁾在梵蒂岡的報紙 L'Osservatore Romano 的一篇社論中，神學家Gino Concetti譴責這種做法“破壞了生物學節律”，控訴參與者“將他們自己置於自然律之上，……自以為是次於最高神的造物主以及倫理和法律的仲裁者而代替上帝本人。”

（1994年8月3日，第8頁）

新生殖技術會令人不安地誘使人們去“扮演上帝的角色”

(1) 聖經引文見修訂標準版 (World Publishing Company, 1962)。

(2) 最後一句話是英國醫學會理事會前主席John Marks說的。Antinori博士聲稱，他已經幫助了40多位50餘歲的婦女生孩子。絕經後婦女成功分娩的報告也見於世界其他地方，包括美國 (Check, et al., 1993, pp. 835-836)，英國 (New York Times, Dec. 29, 1993, pp. A6, 5)，澳大利亞 (Sauer, M.V., 1993, pp. 321-323) 以及以色列。

這種譴責是人們很熟悉的。20餘年以前，Paul Ramsey警告說，使人們能夠操縱生殖物質的進展威脅着“人性本身”。

（1970, p. 122）他將人們一下子投向當時主要還是實驗性的體外受精，看作一場已經在進行的橫掃一切的革命的不祥預兆，在這場革命中奴性的謙卑轉變為“救世主的自信。”

（1970, p. 144）最後他預測，對於分子生物學家來說是合理的任何東西都是可接受的。Ramsey的擔心後來得到了Oliver O'Donovan的響應。O'Donovan在他的對Warnock報告

（1984）的評論中論証說，“製造孩子的社會將迷失它的道德指針：這樣一個社會要求一種虛假而危險的權力 (p. 3)。梵蒂岡也以類似的理由譴責醫學輔助生殖：將人類胚胎置於醫生和科學家的手中，新生殖技術建立了技術對人類的不合適統治 (Pellegrino, et al, p. 27)。“扮演上帝角色”的呼喊甚至出現在當代一些女性主義者對新生殖技術的評論中。Gena Corea以及其他譴責像體外受精那樣的療法是“技術醫生”借以追求他們神一般的雄心壯志的工具，同時奪走了婦女“神聖的生育力”。(Corea, 1988, pp. 77-93; Klein, 1989, pp. 247-249; Spallone, 1989, pp. 65-83)

但是，當提出“扮演上帝的角色”的譴責時，實際上說的是什麼呢？更重要的是，在爭論建議的某一行動方針（例如將體外受精治療推廣到絕經後的病人）是否合適時，我們對反對意見應給予什麼樣的份量？這些反對意見認為我們正在檢驗或蔑視人類行動的公認限制。在下面，我要考查三種認為新生殖技術⁽³⁾造成“扮演上帝角色”的論証：1) 築奪了上帝在人類生殖的正當領地；2) 允許我們“製造”本應作為禮物接受的東西；以及3) 使我們否認人類的局限性。雖然這三種論証在

(3) 在通篇論文中“新生殖技術”指促成生育的那些技術（如人工授精和體外受精）。

實踐上是交錯在一起的，我要對它們分別加以討論以便提出它們反映的三方面不同的關注：首先，這些技術助長了與上帝或上帝權威的錯誤關係；其次，這些技術助長了與子女的錯誤關係；最後，這些技術助長了與我們自己的錯誤關係。

我要表明，所有這些反對意見對醫學輔助生殖的反對意見本身都沒有說服力；每一個反對意見都依據一個不充分的或軟弱的理由。儘管如此，我承認“扮演上帝角色”的反對意見，由於它們所提出的問題極為重要，既持續不衰，又富有雄辯力。認真加以對待，這些反對意見要求我們澄清在生殖中神的權威與人的責任的關係；它們迫使我們辨明在新的條件下生物共同性和共同創造性的意義。因此，不要扮演上帝角色的警告在有關生殖技術的爭論中可以起重要的規勸作用，即使反對醫學輔助生殖的論據要求更為仔細的論証。

蔑視上帝的人類生殖計劃

反對“篡奪上帝在生殖中的領地”的警告，誰也沒有比 Paul Ramsey 在 *Fabricated Man* (《製造人》) 一書中說得更強有力了。他爭辯說，“在我們學會做人以前，我們不應該扮演上帝的角色，當我們學會做人時，我們就不會去扮演上帝的角色了。” (1970, p. 151)。什麼時候我們會去“扮演上帝的角色”？當我們不能以“人類生活的要素”為榮耀時，當我們忘卻我們基本上是“在愛之中”源於其他生物的“血肉之軀”時。 (p. 38) 上帝規定人類生殖應該發生在“婚姻的懷抱”之中，賦予人類生殖以獨特的尊嚴以及目擊生殖盟約的能力，這種生殖盟約界定了上帝與創造的基本關係。當生育脫離它的結合或婚姻的情境（如生育通過體外受精或使用供體配子完成）時，它就成為不是原來規定的東西，是對如下神秘的被

動反射：“除了他的愛，上帝不創造任何東西；而沒有神的愛，任何東西造不出來。” (p. 38)

當男人和女人以他們的愛與生育力的結合為榮耀時，即使在婚姻盟約（這是他們之間的事業，比他們更重要）內他們沒有或不再有生育力時，〔他們也避免使〕創造離開或不服從他們造物主的意志。他們不會脫離他們的婚姻去生育，也不會到別處去行使愛的成為一體的結合。 (p. 44)

“將”人類生殖“置於我們糟糕的手上”，最終是個神學問題，但不僅是個神學問題。 (Ramsey, 1970, p. 38) 改變生殖的結構是錯誤的，因為我們冒了失去作為一個物種我們借以正確認識我們的條件的手段，我們被上帝仁慈地創造和切實地所愛。在抵制新的生殖技術時，處於危險之中的不止是宗教虔誠或“正當關係”。使愛情範圍之外的生育合法化或將性愛脫離負責的生育範圍，有可預測的個人和社會危險 (Ramsey, 1970, p. 39)。Ramsey 對若干危險提出了警告。他論証說，一旦生育的生物學層面與個人層面分離，那對重新組合的可能性就沒有明顯的限制了 (p. 135)。

“養殖場”和“設計嬰兒”不僅是科學幻想，而且是使生殖成為意向的結合而不是身體結合的邏輯結果。他對如下的反對意見不予考慮：將孩子自然而然地作為人類對待證明一個社會對允許何種生殖選擇所施加的限制。我們能夠妥當地對待孩子正好是基於我們對：“人類父母”如何“是創造生命盟約”的理解 (p. 135)。這種能力因第一次“打破”肉體合二為一的結合而遭到損害。⁽⁴⁾

而且，科學的自我變更（或自我創造）本質上是危險的。那些建議徹底改變人類生殖方式的人，不可能確鑿地知道他們

(4) 對於 Ramsey 而言，“第一次打破”是（供體）人工授精。

的干預是否證明其好處足以為其風險辯護。等到經驗揭示體外受精對子女或對婚姻和家庭的體制已經有了影響時，兒童可能已經受到傷害，那些體制已經無可挽救地變更了。由於我們人類未能證明在我們地球的領地上特別聰明或負責任，Ramsey看不出有什麼強有力的理由認為靠我們“物種統治”會幹得更好（p. 124）。“唯有上帝知道，或……唯有上帝能夠充分知道，將未來把握在他的手中；”（p. 130）因此，唯有上帝的智慧應該在人類作為人類的未來被上帝決定的地方指導人類的選擇。

最後，Ramsey警告說，當新生殖技術答應我們全都成為自然的主人時，它們提供的只是少數控制多數。C.S. Lewis認為“正如我們看到的，人使他自己成為他喜歡的那樣的權力，意味着一些人使其他人成為他們喜歡的那樣的權力”（Lewis, 1946, p. 215），與他的意見相呼應，Ramsey在這些技術中看到了科學“明顯的命運”的史無前例的機會。一旦基本的人性成為了原料，那些控制生殖和遺傳技術的人就控制了人類的命運。最終，“我們所有人都是被製造出來的人，而科學家和技術人員是少數製造者。”（p. 149）⁽⁵⁾對於Ramsey來說，允許“對道德盲目的”科學——不依靠上帝或自然的智慧的科學——來確定人類的未來是令人不寒而慄的前景。

我們應該如何理解“婚姻以外的”生育…“破壞了創造行動指責呢？Ramsey說，求助於新的生殖技術違反了人類在“造物主的工作”中應提供的合作和服務，他是否正確？認為生育治療“篡奪上帝的領地”這種反對意見解決了所有道德問題嗎？

也許乾脆對這一反對意見不予理睬是很吸引人的，因為這

(5) 這裏Ramsey引用了Donald Fleming的著作。

種反對意見是狹隘的或懺悔式的，僅對那些共有某一特定的宗教世界觀或有關上帝支配自然的權威的某種信念的那些人才有效。但能否那麼容易不予理睬這種反對意見，就很難說了。那些指責這一種或那一種醫學輔助生殖是“扮演上帝的角色”的人，顯然意在說服普通群眾，指望這種語言具有泛的雄辯力。此外，持有Ramsey宗教世界觀的許多人並沒有發現這一反對意見令人信服，正如在Fabricated Man中那樣。因此必須根據它自己的話來認真對待它。

當這樣做時，我們明白指責“扮演上帝角色”的這種反對意見沒有說服力，恰恰是因為這個論據只不過是一個結論。如果人們一方面斷言人類有義務參與創造工作，另一方面又有不要控制的命令（即不要超越正當的限制），簡單地稱醫學輔助生育為“控制”，這是丐辯。所需要的是更好地解釋恰恰是所建議的干預為什麼和如何會出格。例如，Ramsey需要表明為什麼同源體外受精不能滿足夫妻“婚姻以外不生孩子”的標準；他需要給出令人信服的理由說明，為什麼至少在某些形式的輔助生殖中不能合適地以個人和生物學的結合為榮耀。提出婚姻懷抱或“夫妻肉體合二為一”的“法律”或“語言”只是規定了一些要素；它只是承認人類生殖具有規範性的生物學和關係的層面。即使對於那些認為人類生殖“本性”的這種說法無可爭議的那些人（例如我）來說，問題仍然是尊重這些層面是否可能有很多合法的方法。

Ramsey否認他排斥新的生殖技術反應了“對自然的一種奴性敬畏”——換言之，他否認他的反對意見基本上是一種自然律的反對意見（p. 36）。不管他的反對意見是自然律的理由還是不是，Ramsey賦予人類生育的生物學層面以頭等重要性，表明他對經常提出的反對自然律分析的批評的立場：他過於簡單地從人類生殖的可觀察的或物理的結構中引申出道德規範，而沒有充分考慮到它的情感的、認知的和意志的性質（Cahill,

1990, p. 143）。簡言之，Ramsey將配偶的“合二為一的肉體”結合歸結為性交合，使共同創造成為一種生物學成就，而不是人類的成就（或者是一種他們性活動的成就，而不是他們婚姻的成就）。結果，他的關於生殖合法可能的結論，一方面未能注意到人類生育也包括關係的結合的意義，另一方面也未能注意到即使在有性生殖不可能的地方也能實現生殖伴侶關係的現實。

Lisa Cahill在她的對梵蒂岡《關於人類生命的起源和生育的尊嚴》（*Instruction on Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation*）的回應中爭辯說，“僅當生物學行動或干預將‘生物學’上有問題的人不適當地捲入時，生物學才提出正當的限制。”（1990, p. 143）因此，在評估醫學輔助生殖時真正重要的是，它是否“將這個人不適當捲入”，例如這些方法是否拒絕給予個人或夫妻關係以精神或心靈方面的善。換言之，共同創造或合作的限制出現在這樣的時刻，當所建議的行動將歪曲或破壞善的本性（例如作為生物學及關係伴侶的人類生殖）。Cahill有說服力地論証說，根據這些理由可以在輔助生殖的同源與供體輔助方法之間劃一條線（Cahill, 1988, pp. 21-26; 1990, pp. 142-145）。同源干預是對生育和為人父母理想（或規範）道德上可允許的例外，因為“夫妻雙方仍然有對孩子的共同生物學關係，他們兩人有承諾的結合用性表達的（即使性表達的行動並不直接導致妊娠和分娩）。”（1988, p. 31）

例如Ramsey發出的不要“扮演上帝的角色”的告誡可合適地用作“地理學標記”，需要承認（通過聖經或自然律知道的）上帝意向的要素。但是，斷定在這些要素之內什麼是合法的，或哪些人類選擇將破壞它們，要求更充分的分析。因此，例如對打算利用體外受精技術使五六十歲的人有可能懷孕問的有關問題是，這樣做是否旨在歪曲或破壞人類生殖作為一種生

物學和關係伴侶的本性。如果Cahill的分析是正確的，那麼這樣的人懷孕沒有供體的輔助目前不可能這一事實提出了這種干預是否超越了共同創造的合法限度。也許還有其他重要的問題，例如晚期生殖是否歪曲了生殖作為婚姻產物的意義。但不管這些問題是什麼，承認這些建議似乎擾亂了這些界線是敦促進行分析，而不是分析之前就下結論。

但是Ramsey開列的災難性後果又如何呢？為什麼他列舉人類在“侵犯上帝領地”時冒的風險具有這種雄辯力，是容易理解的。“扮演上帝的角色”的結果的確是嚴重的。並且在我們中間誰不是只有一點兒擔心：科學的熱情會超越人類的智慧，或者操縱生殖成分的新可能會進一步誘使一些人錯誤地支配他人（這是許多女性主義者以全體婦女的名義已提出的一個關注）？事實上，像這樣一些的深切擔心有時將傳統的對手置於爭論的同一邊，正如FINRRAGE（女性主義抵制生殖工程和遺傳工程國際網絡）與梵蒂岡站在一起反對醫學輔助生殖。

但是我們不得不又一次問：Ramsey和其他人所說的後果（不管發生的可能有多大）是否直接來自“將我們糟糕的手置於生殖上”，即來自婚姻以外的生育。我們能夠容易地承認，新生殖技術有可能使婦女兒童的健康受到危險，并負面地改變某些核心的人類關係。但“養殖場”的體制或對兒童採取消費者的態度，並不是將生殖的結合層面與生育層面分離的直接後果。它們的產生更可能是兩個其他因素的結果：將生殖脫離生育責任的情境，以及生殖治療從醫學理由轉移到社會理由。這就是說，養殖場的產生不是由於我們終於認為生育行為不一定是性的，而是我們終於認為生育不一定產生在有承諾的、負責任的伴侶關係情境內。同樣，正當在生殖醫學中治療不育與滿足想要孩子的願望之間沒有作出規範性區分時，對“設計嬰兒”的合法關注就出現了。當然，人們也許爭辯說，這兩個行

動直接來源於原先對性表達的“合為一體”的破壞，但要說明為什麼必定是如此需要中介的步驟。

大家承認，醫學輔助生殖對子女的長期生理和心理社會效應，對此許多尚不知道。生育治療對婦女的健康和安寧長期效應則甚至知道得更少。可得的信息提示，使用例如體外受精等的治療對婦女兒童沒有不可接受的風險，雖然醫學輔助生殖的某些特點（如較高比率的剖腹產）對它的安全性引起了合理的懷疑（Rufat et al., 1994, p. 326）。

但是假設我們承認尚未得到有關使用輔助生殖後果的完備信息，可得的一些信息提示要小心謹慎和不斷進行評估。我們難道必須同意Ramsey，我們缺乏上帝的智慧，根本不應進行輔助生殖？或者因為我們缺乏上帝的智慧，我們就沒有任何智慧？當然，新生殖技術孕育着對個人和社會的風險。所建議的某些治療（如絕經後妊娠）對母親及其子女的長期效應知之如此之少，這一事實也許是在這種情況下比通常更要小心謹慎的絕好理由。但有許多領域，即使信息要比我們希望的少，我們也必須採取行動，制定人類活動方針。如果我們接受某些要素，作為表示上帝對人類的意向一如人類生殖是生物學和關係的伴侶，那就不可能論証：由於我們真誠地認識到在這些要素內適宜行動的限制，我們就分享了上帝的智慧嗎？作出這樣的回應，并不是不考慮人類和科學傲慢自大的危險，也不是否認人類智慧的限制。這僅是論証說，對這些人類因素的回應並不是毫無辦法，而是對我們謀求的善和我們追求的目的不斷進行的自我批評。

最後，無疑新生殖技術可進一步侵蝕婦女對她們自己身體的控制，或它們可加深科學對自然不適宜統治的誘惑。許多婦女的經驗，即使那些謀求標準生殖保健的婦女，是一種被動性經驗，儘管是“醫學管理的”生育經驗（Sandhaas, 1992, p. 11）。抵制男性統治的醫學專業一步一步將生殖壟斷起來和體

制化一直是當代女性主義日程上的重要事項（Holmes et al., 1981; Oakley, 1980; Rich, 1977, pp. 146-163）。

新生殖技術極大增強了臨床醫生操縱生殖過程的能力，它的出現只有加深這樣的擔心：我們將會認為“生殖是複雜的智力和技術的工作，由若干組高度熟練的男人來完成，他們利用種種可互換的女性的身體部件作為他們成就的原料。”

(Corea, 1988, p. 90) 在新生殖的氛圍中，婦女的生殖力可被男科學家佔用，或者婦女在生殖中可成為完全多餘，這些關注在婦女集體史中具有可辨認的根源。這些關注不會因建議謀求生育服務的婦女去找女性大夫而消除（Ellin, 1988, p. 44）。正確地說，在這個問題上女性主義者認為利害攸關的是保護婦女不受科學或醫學還原論的影響，這種還原論使人類僅僅成為技術的客體。在這個意義上，採取這種立場的女性主義者是對科學和醫學控制的更為廣泛關注的共鳴，雖然她們是從婦女經驗的視角出發的。

但是，如果婦女史為這些關注提供了根據，那麼它對合適的回應也提供了線索。因為最近20年婦女救助團體對生殖保健的批評，已經導致婦產科服務供給的變化（如增加了“產房”，增加了護士和助產婦的作用，廣泛提供自然分娩教育規劃）。隨着婦女找到了她們自己公共的聲音，以及對她們自己的健康負起責任，她們就獲得了在制度內她們所要的一定程度的控制。她們也使她們能夠當這個制度不能為她們服務時離開這個制度。通過呼籲注意生殖的社會構成，女性主義理論家使這一點顯而易見：婦女能夠也需要問她們為什麼、是否以及在什麼條件下應該生育（如O'Brien, 1981; Rothman, 1984）。

同理，如果我們仔細地探求、揭示以及必要時批判新生殖技術所服務的深層價值，我們就有希望控制它們。我們擁有拒絕所提供的生育治療任何進展的自由，我們就獲得了進一步的控制。當然，人們會爭辯說，理解不育的社會力量過於複雜，

以致不能將它們加以揭示，或不能將個人從生殖生物學家的邪惡操縱中解放出來，或將我們自己解放出來為時已晚。這也許是如此，但尚未令人信服地論証任何一種情況。事實上，從一開始批判的眼光就落在生殖技術的發展上，至少某些建議已經遇到如此強有力的抵制，以致它們已經不能獲得廣泛的社會保護（如商業性代理母親）。因此，不管科學是否既是道德盲又是性別盲，靠科學顯然不能決定未來。

為什麼認為新生殖技術必定錯誤地和危險地冒犯上帝的生殖計劃的反對意見沒有說服力，這一點現在應該很清楚了。為了論証區分歪曲或破壞人類生殖的意義的干預與能夠合理地服務於這些意義的干預需要對醫學輔助生殖進行更細緻的分析，我們不必否認上帝可認識的意向為人類行動規定的某些要素——的確我們能夠理解設法將新條件下的生殖理解為共同創造的重要性。同理，我們能夠認識到這些技術的有害潛力，未必需要同意從這最初的冒犯中必然導致災難性後果。

生出來的，不是造出來的？

某些讀者會反對說，新生殖技術的問題不是（或不僅是）它們將我們置於與上帝或自然的錯誤關係之中，而且也將我們置於與潛在子女的錯誤關係之中。伊麗莎白的故事與“奶奶”在現代生育門診生孩子的故事之間的重要區別是，在後者“奇蹟”是計劃和實施的，而不是目擊的。本應是祝福、贈予和恩賜的事件，在醫學輔助生殖中成為科學過程的有意結局。那些應該是贈予的孩子依靠他們父母的愛，他們父母合為一體的自然果實，上帝繼續寄希望於人類未來的象徵僅僅成為熟練技術人員工作的產物。

Oliver O'Donovan對醫學輔助生殖的批判是這種立場的

很好例証（O'Donovan, 1984）。他並不反對新生殖技術，理由是這些技術打破了性行為中關係目的與生育目的的不可分離性。事實上他認為十分可能將同源體外受精看作“並非離開性愛而製造嬰兒，而是協助性愛實現它結出果實的正當目的。”（p. 78）正確地說，他的關注是，新生殖技術將生殖從“生育”變成“製造”。

我們生出的像我們自己……但我們製造的不像我們自己……它是我們自由決定的產物……因此，我們“製造”的，是不同於我們人類的異己。就它有一個人類製造者而言，它作為一個人類計劃而存在，它受人類支配。（p. 1; Meilaender, 1992, p. 1644）

在“自然”生育行動中，作為完全而平等的人，孩子的地位受到這一“事實”的保護，即“在使她存在的愛之中，她不是注意的首要對象。”（O'Donovan, 1984, p. 17）在性行為中，“我—你”佔支配地位；“從這個我—你中產生的這個她（或他）總是作為一種可能性存在，但決不是作為一個純粹而簡單的計劃存在。正由於這個理由，不可能將她貶低到人工製品的地位，意志的產物。”（p. 17）“生育”是與另一個人分享我們的本性，而“製造”則是將我們的意志強加於異己物質。

O'Donovan最後懷疑是否可能“製造”另一個人，換言之，上帝是否真的“將他的作為人類製造者和保存者的位置讓給別人。”（p. 86）但是，即使上帝仍然是體外受精孩子事實上的創造者，損害已經造成了。我們已經認為這個孩子是大夫的創造物（p. 85）。我們的統治，儘管是虛假的，最終將作為一個社會的我們引導到我們不再理解父母是什麼的境地：首先是分享一種共同的人性。除非我們用驚奇的感覺看待新的人類，驚嘆上帝如何稱他們為“從無到人”（p. 66），我們將根本不知道如何去愛人類。

對醫學輔助生殖的這種反對意見的吸引力是顯而易見的。將兒童僅僅當作“商品”、產品，或“父母需要的滿足”，在道德上令人厭惡。新生殖技術鼓勵這種行為的關注經常出現在對新生殖技術的神學和世俗的評論中（Pellegrino et al., 1990, p. 30; Davis, 1988, p. 59; Lauritzen, 1993, pp. 40-43; Overall, 1987, pp. 166-172）。這些關注出現得如此頻繁，事實上提示對許多人這也許是一個決定性問題。

但體外受精的孩子是“造出來的，不是生出來的”嗎？人們對O'Donovan的立場可能提出的第一個反應是，生殖專家根本沒有製造孩子；他或她做的是創造受精和植入有可能發生的條件。專家們幫助受精或植入發生，但因而說他或她創造了生出的人，這是不準確的。⁽⁶⁾當然，在醫學輔助生殖過程中能夠操縱胚胎；如果在特定情況下，有關方面為了非治療的目的改變了子女的遺傳特徵，他們很可能因將這個子女視為一個計劃或一件商品有罪。但從承認這個可能性並不就得出這樣的結論：一般地說，體外受精的子女是人製造的。

可是雖然O'Donovan不關心體外受精的孩子是否實際上是人造產品，但我們是否認為他們是人造產品，需要進一步的反應。技術干預生殖過程是否破壞了父母正當的驚奇感，對“上帝如何稱〔他們的孩子〕為從無到人”感到驚訝？說它破壞了，這不那麼明顯。接受醫學輔助生殖的夫婦往往經受許多失望，等待很長時間，而醫學毫無保證‘對於他們，當他們最後終於生了孩子，這種驚奇感也許比其他人甚至更大。說以尋常方式分娩就不可能被當作一個計劃，也不明顯。想要成為父母的人早就嘗試種種辦法（從選擇伴侶到懷孕行為）來影響

(6) 醫學輔助生殖的一個具有嘲諷意味的特點是，雖然這些治療建立了史無前例的機會控制生殖過程，但仍然有相當數量的過程不在醫學的控制。例如植入的最佳條件仍然是個秘密，成功率不那麼高表明了這一點。

生殖結果。而且，沒有理由認為“沿着贈予的程序”接受一個孩子就能保證父母以合適的愛和尊重對待他或她。

儘管如此，O'Donovan的論點是極為重要的：不應認為兒童是產品或商品，屬於他們父母的或可以設計的某種東西，他們的存在是為了滿足他們父母的願望或充實他們的財產。我們應抵制任何這種力量，它們會腐蝕我們認為子女是完全的、平等的和獨特的人的社會意識，只要新生殖技術是這種力量，我們就應抵制它們。

但是抵制“產品心態”並不在於繼續將我們的子女視為“贈予”；它在於繼續將生殖視為“信托”。我們不需要認為生孩子是光臨幸運兒或有福的人的反覆無常事件，以維持對有機會成為新生命的共同創造者的一種驚奇感和敬畏。（的確，因為“贈予”和“賜福”與理應受賞有深刻的聯繫，這種語言往往加深了不育者的痛苦，鼓勵他們接受對他們自己不育的責備。）我們需要理解的是，每一個新的人類生命，都是個人地和集體地委托給我們照料；只要有可能，每一個人類生命都應該在尊重這種信托的條件下成長。兒童應該由這樣的人撫養成人，他們專注於他們的安康，關心他們的發育，將他們本身作為目的給予尊重，并訓練他們童年以後能夠獨立生活。

於是，對新生殖技術要問的重要問題，不是它們將維持視兒童為“贈予”的感覺，而是能否在這些條件下利用它們。由於上面給出的所有理由，顯然它們是能的。能夠在這樣的條件下使用醫學輔助生殖，這些條件是尊重作為一種生物學和關係伙伴的父母的意義，想做父母的人也可以使用它，他們對共同創造行動的秘密懷有深深的敬畏感。同樣清楚的是，技術可能被濫用，破壞信任的條件。所以，任何特定的建議（如絕經後的生殖）都應根據它是否能滿足在生殖中是否能尊重被委托者的本性的那些條件加以評估。醫學輔助生殖是否使我們能夠更容易還是更難以道德上合適的方式看待孩子是一個重要問

題，但這是必須按照特例來加以回答的問題。

總而言之，常常根據新生殖技術獲取或“製造”孩子的理由來對反對這些技術。當我們不再等待奇蹟帶來孩子，轉向醫學協助，我們就在“扮演上帝的角色”。在這些反對意見的後面，是合理地關注醫學輔助生殖之於我們對待孩子的影響。但是孩子應該“生出來，而不是造出來”的警告不能充分解釋人類生殖的複雜性，不管是醫學輔助的還是不是。正確地說，我們應該將生殖看作是一種信任。由於這樣做，我們注意到共同創造性的限制，而不會否定相應的人類作用在生殖中的地位。

限制的意義？

有些人也許仍然會爭辯說，我忽略了新生殖技術向我們提出的最微妙、最狡詐的引誘：引誘我們自我欺騙。類似許多這種醫學進展，這些技術對長期困擾的人類問題提供受人歡迎的解決辦法。同時，它們提出了社會期望。我們非常容易超越這條界線：從要求醫學幫助一些人解決一些問題，到要求它解決所有人的所有問題（Hauerwas, 1986, pp. 39-62）。當我們最後要求將我們從“我們人類狀態中挽救出來”時，我們所做的就不只是賦予醫學以神力。我們看不見關於我們最真實的東西：我們的局限，我們作為被創造物的性質，我們最終依賴上帝。

由於允諾和需求的無限爭鬥，醫學輔助生殖的兩個特點使之成為一個最為脆弱的場所。首先，尋求醫學輔助生殖的病人一般是健康人，他們一心一意希望治療過程達到成功的結局。通常的時間限制、身體的耐力或對不舒服的忍受力通常是作為達到治療過程合適目的的標誌，在這裏則不起作用。每一次新的排卵周期提供懷孕的一次新的可能性；只要他們有資源，許

多病人不可能“離開”，因為這下一次也許就行了（Greil, 1991, pp. 72-104）。

第二、生殖服務主要是在自費基礎上供給的。因為通常有資源就可得到治療，很少注意去擬訂一般的治療標準。例如，不育門診在他們是否僅接受“臨牀上不育病人”，或者已婚夫婦，還是他們也接納尋求生育服務的任何病人，是迥然不同的。因為這些治療往往更像向消費者提供產品，而不是提供醫療保健服務，所以對生殖專家應該治療的是不育，還是任何形式的不自願沒有孩子，沒有普遍的一致。由於在尋求醫學輔助生殖以滿足願望與尋求它克服失能之間通常沒有規範性的臨床區分，所以很難圍繞合理的願望來劃界。舉例來說，如果只是一個泛化的“不自願無孩子”是可以得到這類治療的類別，那麼沒有明顯的基礎據以區分“因自然絕經而不自願無孩子”與“因沒有伴侶而不自願無孩子”，“因輸卵管堵塞而不自願無孩子”。所以，在醫學輔助生殖的情境下，用“需要”和“願望”來決定合適的保健的誘惑一般要比醫療保健大得多，因為治療應該處理疾病或失能的工作假定一開始就缺如。

但是，如果我們將無限的期望和要求帶給生殖醫學，如果生殖醫學試圖提供滿意，那又會怎樣呢？撇開關於生出新生命的合適條件不談，是否樂意滿足任何和所有人類願望的生殖醫學會引致可辨認的風險或損失？至少我們可以鑒定出三種：第一，承諾克服所有人類局限本質上是幻想。期望醫學解決所有人類問題，是假定精力、時間和技能最終將超越所有局限，甚至死亡和殘疾的局限。同任何其他領域一樣，這在生殖醫學中是徹頭徹尾的謊言。即使治療成功地使個人有可能懷孕和生出一個有遺傳關係的孩子—有多一半的病人不可能⁽⁷⁾—但體外受

(7) 普遍報告體外受精的成功率第一周期是在10 - 14%之間 (SART, 1993, p. 956)。

精這種治療並不能使夫妻雙方有生育力。而且，超越諸如年齡的局限，是通過在那些局限內的行動來完成的：60歲病人懷孕僅僅憑借20歲供體的自然生育力。因此，“除了想象的局限外沒有局限”的前提是欺騙性的。

但在無限的幌子下生活有什麼錯？如果不考慮不現實的期望給不育者造成痛苦，那麼除了對被創造物謙卑行為的神學憂慮外，對此問題也許沒有什麼反應。不育是意志、無能和社會期望重合在一起引起的一種狀態。允諾通過金錢、技能和努力來解除不育，驅使病人下了很大的投資，往往付出了沉重的個人、關係和經濟的代價，仍處於治療過程中，即使成功的機會不大。只要有懷孕的可能性（不管多麼渺茫），這些病人很難考慮其他可供選擇的辦法，也很難開始承認不育後的調整過程。一位不育婦女觀察到，在“勇敢地努力懷孕與因害怕失敗而自我責備”之間存在着一條細微的界線；許多痛苦起因於不能辨別這條線在哪裏（Rechner, 1989, p. 103）。

此外，不育在某種程度上是社會建構的損害。技術的可得性增加了許多病人的負擔，他們尋找一切方法來懷一個遺傳有關的孩子；現在，甚至絕經也不能使不育婦女擺脫繼續嘗試的“義務”！當生殖醫學否認局限性時，當它否認“身體的規律”時，它不能幫助病人在他們最需要幫助的領域，來辨別什麼是對生育力的合適追求。

第三，我們寄託於醫學幫助的期望界定了我們的社會優先戰略。正如目前美國的衛生保健狀況証明的那樣，當我們將上帝那樣的期望寄予醫學時，我們給醫學無限的預算。當我們等待“從人類狀況中挽救出來”時，我們將金錢從多種多樣的公益和項目轉移開。所以，拒絕生育局限性的現實的第三個危險在於它引起更為廣泛的問題。生殖保健是唯一的領域，在那裏醫學應該滿足哪些需要和願望，我們對此沒有清晰的了解。然而，當大量投資已經投入於追求複雜的需要和願望的組

合，且技術仍然比較新時，根據社會需要來進行批判評估，便是合乎邏輯的。如何進行這種評估，是一個太複雜的問題，不能在這裏討論。重要的是只要承認期望與投資之間的關係有問題。

因此，從認為生殖醫學可能會陷入錯誤地否認人類局限性這一意見中可以得到一些重要的結論。尤其是，注意到無限制的期望會造成不育個人的痛苦，我們就能認識到Ramsey意見中某些重要的事情：“我們應該寧可在生物學和歷史存在的局限內靠博愛生活”（1970, p. 147）。無疑，對於許多人這些感情終於概括了宣佈“月經停止”引起的不安。

但是，正如我們前面看到的，承認現實或要素的必要（或在這一情況下是博愛的價值）僅僅啟動反思。仍然有待提供的，（1）區分何時生殖醫學在“幫助懷孕的勇敢努力”，與何時它在“鼓勵自我責備”的框架；（2）界定生殖醫學適當範圍的一些方法（例如圍繞“不公平”或“不適時”的生殖障礙劃一條線）；（3）在這種情境下解釋“身體規律”的一些原則；以及（4）如何在生育服務與社會需要和利益之間進行權衡的一些建議。哪一條也不能在這裏提供，雖然在本文前面已經奠定了“共同創造倫理學”的基礎。因此，認為新生殖技術使我們趨向否定的這種反對意見的力量，在於它向我們對醫學的基本期望提出了挑戰。承認“被創造物的局限”可用作排列次序的原則，這給予以下問題優先考慮：我們應該期望什麼，我們應該做什麼，但為了解決這兩個問題還需要多得多的東西。

結論

20年前，Ramsey論証說，“科學和醫學應該符合和不違

反的人類生活要素立基於血肉之軀的人和為人父母的本性。”

(Ramsey, 1970, p. 131) 他作出結論說，新生殖技術違反了這些要素，“將上帝使之結合的東西分開”。他的感情得到了許多次的共鳴隨着新生殖技術擴張到新的前沿，共鳴的強度也越大。

我業已表明，Ramsey認為婚姻行為外的生育是“扮演上帝的角色”的反對意見，如果沒有進一步的論証便不具有說服力，正如其他種類的“扮演上帝的角色”的主張一樣。儘管如此，告誡不要超越被創造物的局限，在關於新生殖技術的爭論中是好的理由。我們可以懷疑，在輔助生殖領域，人類責任的要素或共同創造性的義務，是否像Ramsey和O'Donovan認為的那樣清楚明白。而且我們可以對在什麼條件下醫學不再符合和開始違反這些要素或破壞那些義務有不同意見。但警告有些事情我們不應該做繼續得到支持，恰恰是因為謀求保存的東西至關重要：將子女作為人類的人來尊重，父母的性質是生殖信託，以及我們身體和精神本性的局限，對有關這些方面的界線的意識十分重要。為了歡迎這些告誡發出的持續性的挑戰，我們毋須將關於“扮演上帝的角色”的告誡作為有關醫學輔助生殖可允許性的結論來接受：不管我們考慮生殖有何種可能性，我們繼續要問，被上帝創造是什麼意思，委以推進這種創造的責任是什麼意思。

(邱仁宗，趙培傑譯)

參考文獻

- Cahil, L.S.: 1988, 'Women, marriage, parenthood: what are their "natures"?' *Logos* 9, 11-35.
- Cahill, L.S.: 1990, 'What is the "nature" of the unity of sex, love and procreation? A response to Elio Sgreccia', in E. Pellegrino *et al.* (eds.), *Gift of Life*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 137-148.
- Check J. *et al.*: 'Successful delivery after age 50: a report of two cases as a result of oocyte donation', *Obstetrics and Gynecology* 81, 835-836.
- Corea, G.: 'What the king can not see', in E. Baruch *et al.* (ed.), *Embryos, Ethics and Women's Rights*, Harrington Park Press, New York, 77-93.
- Davis, N.: 1988, 'Reproductive technologies and our attitudes towards children', *Logos* 9, 51-77.
- Ellin, J. 1988, 'Reproductive technology, Catholicism, feminism and the thesis of bootstrap pessimism', *Logos* 9, 37-49.
- Greil, A.: 1991, *Not Yet Pregnant: Infertile Couples in Contemporary America*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Hauerwas, S.: 1986, *Suffering Presence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Holmes, H.B.: 1981, *The Custom Made Child? Women Centered Perspectives*, Humana Press, Clifton, New Jersey.
- Klein, R.L.: *Infertility: Women Speak Out About Their Experiences of Reproductive Medicine*, Pandora Press, London.
- Lauritzen, P.: 1993, *Pursuing Parenthood: Ethical Issues in Assisted Reproduction*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana.
- Lewis, C.S.: 1946, 'The abolition of man', in S. Lammers and A. Verhey (eds.), *On Moral Medicine*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 214-220.
- Meilaender, G.: 'New reproductive technologies: Protestant modes of thought', *Creighton Law Review* 26, 1637-1649.
- Oakley, A.: 1980, *Becoming A Mother*, Schocken Books, New York, New York.
- O'Brien, M.: 1981, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Boston, Massachusetts.
- O'Donovan, O.: 1984, *Begotten or Made?*, Clarendon Press, Oxford.
- Overall, C.: 1987, *Ethics and Human Reproduction: A Feminist Analysis*, Allen & Unwin, Boston, Massachusetts.
- Pellegrino, E. *et al.* (ed.): 1990, *Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Georgetown University Press, Washington, D.C.
- Ramsey, P.: 1970, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*, Yale

- University Press, New Haven, Connecticut.
- Rehner, J.: 1989, *Infertility: Old Myths, New Meanings*, Second Story Press, Toronto.
- Rich, A.: 1977, 'The theft of childbirth', in C. Dreifus (ed.) *Seizing Our Bodies: The Politics of Women's Health*, Vintage Books, New York, New York.
- Rothman, B.: 1984, *Giving Birth: Alternatives in Childbirth*, Penguin Books, Hammondsworth.
- Rufat, P. et al.: 1994, 'Task Force on the outcome of pregnancies and children conceived by in vitro fertilization (France: 1987 to 1989)', *Fertility and Sterility* 61, 324-330.
- Sauer, M. et al.: 1993, 'Pregnancy after age 50: application of oocyte donation to women after natural menopause', *The Lancet* 341, 321-345.
- Spallone, P.: 1989, *Beyond Conception: The New Politics of Reproduction*, Bergin & Granby Publishers, Granby, Massachusetts.