

再論複製人—— 一個比較倫理的分析

陳強立

摘要

本文的主要目的是探討複製人類的行為本身是否合乎道德，即撇開安全性和風險等因素，僅僅考慮有關行為本身是否合乎道德這一問題。本文嘗試從(i)複製的目的以及(ii)複製人的道德地位兩方面來考察有關問題。與此同時本文亦嘗試從一個比較倫理的視野，主要是從自由主義(強調自由權利)的生命倫理和儒家的生命倫理的道德視域，來分析有關問題。根據本文的分析，上述自由主義的生命倫理和儒家的生命倫理的道德視域對於複製的目的以及複製人的道德地位均有著不同並且是互相衝突的道德立場。

陳強立，哲學博士，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》III：4（2001年12月）：頁83-100。

© Copyright 2001 by Swets & Zeitlinger Publishers.

關鍵辭：複製人 自由主義 儒家 複製的目的 生育權利 個體性 獨一身份

自從 1997 年 2 月 27 日複製羊桃莉（Dolly）成功複製的消息公佈以來⁽¹⁾，人們對於把“體細胞核轉移技術”（somatic cell nuclear transfer technique）應用於複製人類生命方面的道德爭論有增無減。生命倫理學家對於應否從事人的複製活動在意見上亦相當分歧。有人以生育權利來為有關活動進行辯護，有的論者則以違反人的尊嚴為理由反對從事有關的複製活動。本文則嘗試從一個比較倫理的視野來考察複製人的道德問題。

關於複製人的道德問題可以從三方面來加以剖析。首先，我們可以從應用有關複製技術的風險入手探討有關問題。這裏涉及把有關技術應用在人的複製的事情上是否安全的問題。比方說，成功複製出來的人（以下簡稱“複製人”）會否因為有關技術未臻完善而出現嚴重的（無論是身體上或健康上）的缺憾？再者，提供卵子的一方在荷爾蒙分泌和調節方面會否受到嚴重的影響？此外，亦有人提出“在複製的過程當中會否犧牲大量胚胎？”這一問題。其次，我們可以從複製目的方面入手考察有關問題。這裏涉及下述的一組問題：一、複製人類究竟要達致甚麼目的？二、這些目地是否合乎道德？最後，我們亦可以從複製人的道德地位（moral status）入手檢視複製人的道德問題。這裏涉及兩方面的問題。首先是複製人的基本性質的問題，比方說，複製人和其原型（即提供體細胞的人）是否只是不同時間出生的基因相同的孿生兒（identical twins）？抑或他們連基因相同的孿生兒的關係亦不具備？與此相關的問

題是，複製人是否具有獨一性（uniqueness）或個體性（individuality）？其次是對複製人具有某種基本性質的有關事實進行評估。必須指出的是，有關評估所能得出的結論取決於我們的道德視域（moral perspective）。比方說，從自由主義的道德視域來看，不管複製人具有什麼別的性質，只要他和其他人一樣具有自我意識、理性思考的能力，那麼，複製人的道德地位和一個普通人的道德地位並無二致。如此一來，他就和一個普通人一樣可享有人的基本權利。但是從儒家的道德視域來看，倘若複製人無法和其他人建立一個自然的人倫關係（即自然的親子關係以及由此而引伸出的人倫關係），那麼，複製人的道德地位和一個普通人的道德地位就並非一致，更準確地說，他缺乏了人所應有的道德地位。

關於第一組的問題，筆者在別的地方業已詳細論述過，故不再在此重覆有關分析⁽²⁾。在下面，本文將會分別從自由主義⁽³⁾和儒家的道德視域就著上述的第二方面（複製的目的）以

(2) 關於複製的安全性及風險所涉及的道德問題並非根本性的，以安全性及風險為理由，我們最多只能說在有關技術還沒有達到完善的情況下，進行複製人類的活動是不道德的，這是暫時性的。其次，有關問題涉及風險有多高的問題，對於此一問題須要通過進一步的研究方能得知，故此，我們不應一刀切的把所有和複製人類有關的活動都加以禁止。最後，基於安全性而反對有關行為的人會碰到“身份並非同一的難題”（non-identity problem），關於此一難題可參考拙作（陳強立，(1998), pp.64-65 以及拙作（Chan, 2000), pp.198-9）。

(3) 本文用“自由主義”一辭是取其最廣義，它泛指以自由、平等和自主性等理念為背景的道德視域。依此，傳統的自由主義哲學家如洛克等固然是自由主義者，但像米爾（J. S. Mill）等以效益主義為宗的哲學家亦可包括在內。在理論上我們應對各種不同進路的自由主義作嚴格區分（有的哲學家認為以效益主義為哲學根據的道德視域不能稱為自由主義，依筆者看，有關爭論或多或少是言辭之爭，這主要視乎我們如何界定「自由主義」一辭，倘若按照本文的定義，則把該等道德視域稱為自由主義並無不妥），但在討論複製人的道

(1) 參閱 Wilmut, 1997。

及第三方面（複製人的道德地位），來檢視複製人的道德問題，希望藉著此一比較倫理的分析讓我們對複製人的道德問題有更深入的了解，反過來說，亦希望通過此一對比反析，讓我們更清楚看見上述兩種道德視域在理論上的不同取向。儒家和自由主義均在東西文化的道德傳統裏分別佔有重要的位置。考察清楚它們的交疊和相異之處，對於道德理論的研究發展有重要的意義。

一、複製人類的目的

對複製人類的行為進行道德評價，其中一個須要考慮的因素就是複製的目的。事實上，有不少人是因為對複製的目的產生疑慮而反對複製人類。那麼，複製人類究竟是要達致甚麼目的？這些目的是否合乎道德？

(i) 複製的自由與人的尊嚴

複製人類的目的大致上可分為生育、非生育以及上述兩者的混合三大類。所謂“生育的目的”，就是意謂有關複製行為的目的是為了生兒育女、建立某種親子關係。而“非生育的目的”就是指有關行為的目的不是為了生兒育女、不是要建立某種親子關係，而是為了別的目的如科學研究等目的。至於兩者的混合，就是意謂有關行為的目的既有生育的目的亦有非生育的目的，例如生一個與自己有血緣關係的兒子作為家族事業的繼承人，就可以說是一種生育和非生育混合的目的。上述的分

德問題此一具體脈絡下，這種“共治一爐”的做法亦是可以接受的。因為，從這兩種理論出發來討論複製人的道德問題的哲學家都是以自由、平等和自主性等理念為背景來討論有關問題的。

類基本上窮盡了製造複製人的目的。通過此一分類，本文希望藉此能釐清和疏通一些關於複製人的道德論爭。

(a) 人的尊嚴與把人當作目的

有的論者根據康德的“應當把人當作目的並非純粹是一件工具”的道德原則來反對複製人類，他們認為有關的複製行為違反了上述康德的道德原則，因而損害了人的尊嚴⁽⁴⁾。上述論証是以康德倫理的尊嚴觀為背景，此一尊嚴觀以上述康德的倫理原則為衡量人的尊嚴是否受到損害的一個準則。簡單地說，當我們把人當作純粹一件工具看待，就是損害了他的人性的尊嚴。依此，我們可以把反對者的論証重構如下

- (1) 把人當作純粹是一件工具是一種損害人的尊嚴的行為。
- (2) 複製人的生命的行為把人當作純粹是一件工具看待。
- (3) 因此，複製人類的行為損害了人的尊嚴。

(b) John Harris 的批評

有的論者質疑康德倫理的尊嚴觀在複製人的道德問題上的適用性。比方說，英國的生命倫理學家 John Harris 就認為“它（指康德的道德原則）過於模糊、容易被賦予具選擇性的詮釋，其應用範圍因而亦相應地受到相當大的限制。作為指導現代生命倫理思想的一個基本原則，它的效用基本上等於零。”⁽⁵⁾

Harris指出“人們的目的和動機往往是混合和複雜的，我們幾乎無法合理地設想他們甚麼時候可以說是把其他人純粹當作一件工具。”⁽⁶⁾“很多人都是為了某些目的而生兒育女：延續他們的基因、生一個兒子作繼承人、給兒子一個妹妹作伴、

(4) 參閱 Kahn, 1997。

(5) 參閱 Harris, 頁, 68。

(6) 參閱 Harris, 頁, 70。

養兒防老……等等。但在什麼情況下我們可以合理地說他們生兒育女純粹是為了達到這些目的？”⁽⁷⁾

就製造人類生命的倫理而言，Harris 提出這樣的說法：“倘若你對製造人類的倫理感興趣，那麼，只要生存對於被造的個體而言是最有利的，以及該個體將具備自主的能力，則製造該個體的動機不是道德上不相干，就是須從屬於其他道德考慮。”⁽⁸⁾

本文無意為康德的倫理原則辯護，事實上筆者很大程度上同意 Harris 的有關批評。依筆者的看法，認為複製人類是把人純粹當作工具的論者確有以偏概全之嫌。根據前文對複製的目的所提出的分類，人們從事有關的複製活動可以是基於生育的目的。倘如此，則有關論者對複製人類的行為的指控是沒有充分的理據的。因為倘若以此為目的也算是把人純粹當作工具的話，那麼一切自然（或非自然）的生育行為俱屬“把人純粹當作工具”的行為之列。如此一來，一切生育行為都是損害人的尊嚴的，因而亦是道德上不可接受的。但，顯然沒有多少人會認為此一結論是合理的。按道理說，倘若一個生育的行為（無論是自然或非自然的）其目的是為了養兒育女、為了要建立某種親子關係，此等行為便不應視之為“把人純粹當作工具”的行為。因為其所要建立的“親子關係”並非一種“工具—目的”的關係，而是具有“內在的善”（internal good）的一種非工具性的關係，它是建基在親情和愛上面的，它要求人們對其子女當作愛的對象而非純粹一件工具來看待。依此，持康德倫理的尊嚴觀來評價複製人類的行為的論者，看來有需要把複製的各種不同目的區分開來，不要一刀切的把所有的複製人類的行為都判定為“把人純粹當作工具”的行為。

(7) 參閱 Harris，頁，70。

(8) 參閱 Harris，頁，68-9。

倘若基於“生育目的”而複製人類不能算是“把人純粹當作工具”，那麼基於“混合目的”而複製人類亦不應被視為“把人純粹當作工具”的行為。因為，所謂“混合目的”，根據上文的定義，是指生育和非生育兼備的目的。如此一來，有關的複製行為仍是為了養兒育女、為了建立某種親子關係。倘如此，則有關行為雖混有其他目的，但達成此等目的必須以同時能達致上述的生育目的為大前提。這樣一來，有關的行為仍不能算是“把人純粹當作工具”的行為。這就是為什麼我們一般都不會否定以養兒防老為生育下一代的其中一個目的的理由，因為關鍵的地方在於父母是否同時把子女當作愛的對象來看待。

那麼基於非生育的目的來複製人類又是否道德上可接受呢？比如說，複製的目的純粹是為了科學研究或商業目的，這樣的複製行為在道德上是否可接受？從康德的倫理原則來看，基於此等目的來從事複製人類活動的行為，明顯是把人純粹當作工具。因為，在這種情況下，複製兒（被複製出來的兒童）只是一個被研究的對象或一件待價而沽的物品，而非愛的對象。把兒童當作僅僅是研究的對象或待價而沽的物件相信沒有多少人會認為那是道德上可接受的做法。認為不應把兒童當作僅僅是研究的對象或一件待價而沽的物件此一道德判斷並不能建基在個體自由或自主性等原則上面，而是基於兒童的福利（child welfare）的道德考慮。而此一道德考慮則獲康德的倫理原則所支持⁽⁹⁾。

以此觀之，用康德的倫理原則來反對上述基於非生育的目的而從事複製人類活動的行為在道理上是站得住腳的。而 Harris 認為“製造該個體的動機不是道德上不相干，就是須從

(9) 即使是最極端的自由主義者亦不會認為兒童的個人自由或自主性具有限制其父母的行為的充分道德根據。

屬於其他道德考慮”的說法則顯然並沒有充分考慮到生育行為背後的道德要求一即必須基於生育目的（即使它混有其他目的）的道德要求。倘若我們充分了解到生育行為背後的道德要求，我們就得承認生育的動機並非僅具從屬的地位，更非道德上不相干。

(c) 生育的權利

有的論者把複製人類的自由提到生育權利的高度去。他們把複製人類視為生育手段 (*reproductive means*) 的一種，如此則複製人類的自由亦屬於生育自由的一部份，因而亦受到生育權利所保護。例如 Harris、John Robertson⁽¹⁰⁾ 等論者就是採取上述的思想線索來反對禁止一切從事人的複製活動的社會措施或立法主張。Harris 援用了著名自由主義哲學家 Ronald Dworkin 所提出的“生育自決權利” (*the right to procreative autonomy*) 來為複製人類的自由辯護。他認為有關自由可以由生育自決權利引申出來⁽¹¹⁾。根據 Dworkin 所提出的定義，所謂“生育自決權利”就是意謂“人們可控制其在生育的事情上所扮演的角色的一種權利”，此一權利只有在

(10) Robertson 採取了一個較迂迴的論証：他首先論証人的生育權利包括了以“人工生殖”的方法 (*non-coital or assisted means of reproduction*) 來生育下一代的權利。他所提出的理由是，不育的夫婦和能正常生育的夫婦在生育的事情上的利益是無分軒輊的；故此，倘若能正常生育的夫婦可基於在生育的事情上的利益的重要性而得享生育的權利，那麼不育的夫婦亦應基於同樣的利益而得享有關權利。他繼而論証由生育權利可引伸出基因選擇的權利。他認為倘若上述“人工生殖”和“基因選擇”的生育方式是生育權利的一部份，則複製人類的生育方式亦是生育權利的一部份。因為，後者和前兩者性質十分相近。參閱 Robertson, 2000。

(11) 參閱 Harris, 頁, 89-90。筆者在別的地方也提出過類似看法，可參考拙作 (Chan, 2000, 頁 196)。

政府有充分理由的情況下方可限制它。⁽¹²⁾ Dworkin 認為此一權利是建立在下述的信念上的：

人們有這樣的一個道德權利（和責任），就是以其良知和其所確信的去面對及處理與其人生意義和價值有關的最根本的問題的一種權利。⁽¹³⁾

Dworkin 沒有明確界定其所謂“生育自決權利”所涉及的範圍，比方說它是否包括選擇個別的生育方式（如複製人類）的權利？他更沒有提及過選擇個別的生育方式的自由和人們自己須要面對的人生意義和價值的最根本問題有任何關連。故此，當有人企圖以 Dworkin 所提出的“生育自決權利”來確立從事人的複製活動的自由，則他須要說明此一自由和人們自己須要面對的人生意義和價值的最根本的問題有何重要關連。在筆者看來，選擇某種生育方式的自由之所以具有重要性，主要是基於這樣的一個理由：倘若有關選擇受到限制，則大大減低了有關個體能擁有自己的下一代的機會。而擁有自己的下一代則是一項重要及正當的價值，此一價值對於某些人而言甚至是其人生意義的一個部份。⁽¹⁴⁾ 由此一角度來看，在某種特定的情況下，複製人類的自由是可以被生育的自決權利所確立的。

(d) 儒家的生育倫理

現在讓我們從儒家的道德視域特別是從它的生育倫理觀念來考察以複製人類的方式來生育下一代的做法。從儒家的道德視域來看，生育是“繼後世”“廣繼嗣”的必須手段，而“繼

(12) 參閱 Dworkin, 1993, 頁 148。

(13) 參閱 Dworkin, 1993, 頁 166。

(14) 參閱 Chan, 2000, 頁 196。

後世”“廣繼嗣”則是一項重要的價值。儒家甚至把它們視為婚嫁的目的。試考察《白虎通義》裏關於嫁娶的說法

《易》曰：天地氤氳，萬物化淳，男女構精，萬物化生，人承天地施陰陽，故設嫁娶之禮者，重人倫，廣繼嗣也。
（《白虎通義·嫁娶》）

上述的說法是援用了《易·繫辭下》的“天地氤氳，萬物化淳，男女構精，萬物化生”的說法來確立婚姻的目的就是為了“廣繼嗣”。《白虎通義》裏的此一思想可以說是繼承了《禮記》“婚禮者，將合二性之好，上以事宗廟，而下以繼後世也”（《禮記·婚義》）的婚嫁意義的思想。“廣繼嗣”和“繼後世”是指同一件事，就是延續後代。

《白虎通義》不但繼承了《禮記》重視“繼後世”的思想，還把它提到天地之道的高度去：“廣繼嗣”和“繼後世”都是天地之道化生萬物的一種表現，是天地之大德之彰顯。《易·繫辭下》有“天地之大德曰生”的說法，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）

根據此一說法，“常生萬物”是天地之大德，故此，生兒育女這等“廣繼嗣”“繼後世”的行為亦應包括在天地之大德內。

宋儒周敦頤更把此一生生之德統攝到“仁義”的原則裏去。在其《通書·順化》裏有此一說法：“天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。”而北宋理學家程顥則把生

生之德視為人性善的表現：『生生之謂易』是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。（《河南程氏遺書》卷二上）以此觀之，我們說生兒育女此等“廣繼嗣”“繼後世”的行為是出於人之善性和仁義的要求亦無不可。

但是，上述儒家的生育倫理觀念可否用來確立以複製的生育方式來延續後代的做法？這裡涉及兩個方面的問題。首先涉及的是關於複製人的性質的問題；其次是儒家的道德視域對有關性質賦予何種道德地位的問題。倘若複製人的基本性質和普通人的性質並無重大分別，又或者儒家的道德視域對有關性質所賦予的道德地位和一般人的並無差別，那麼，以複製的生育方式來延續後代的做法就可以通過上述儒家的生育倫理觀念來加以確証。否則的話，上述的複製的生育方式能否在儒家的生育倫理觀念裏得到辯護則不無疑問。有關的問題本文將會在下一節加以解答。

二、複製人的道德地位

對於研究複製人的道德問題而言，其中一個須要處理的問題，就是複製人究竟具有甚麼樣的道德地位？此一問題。該問題的答案部分地取決於複製人的基本性質，亦部分地取決於人們對有關的基本性質所賦予的道德意義。

眾所周知，複製的“生殖”方式和自然的生殖方式截然不同，就是和試管嬰兒的生殖方式亦大不相同。雖然出生的過程並不相同，但是，複製人和普通人（包括試管嬰兒）本質上又是否不同呢？他們的基本性質是否有分別？

(a) 晚生的基因相同的雙胞胎？

有不少論者喜歡用“晚生的基因相同的雙胞胎”的比喻來描述複製人的性質。他們自覺或不自覺地把複製人和他的原型

視為基因相同的雙胞胎，只不過二人並非同時出生而已。有論者甚至把複製的生殖方式界定為創造年齡不同但基因相同的雙胞胎的生殖方式。⁽¹⁵⁾ 這樣一來，複製人的基本性質就和一般的基因相同的孿生兒的基本性質並無太大分別。倘如此，則關於複製人的個體性和身份的獨一性的問題便迎刃而解。因為，倘若基因相同的孿生兒不會因為存在著一個和自己具有相同基因的人而缺乏個體性和獨一身份，則複製人亦不會因為和其原型有著相同基因而致使其個體性和獨一性受損。

然而，用“晚生的基因相同的雙胞胎”來描述複製人的性質卻是具有誤導性的。首先，正如不少論者所指出過，複製人和其原型的基因並非一定百分之百等同，因為，複製人的基因有一部分（雖然是很少的一部分）是來自卵細胞的線粒體。⁽¹⁶⁾ 倘若提供卵細胞的人並非複製人的原型，那麼複製人和其原型的基因便並非完全等同。再者，正如筆者在別處所指出過的，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）或“生物上的延續”。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上同一。如此一來，孿生兒就不可能是任何人的“複製品”或“生物上的延續”。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。⁽¹⁷⁾

不過，有關論者的說法有一點是正確的，就是複製人和他

的原型雖具有相同的基因，但性格、經驗和記憶可以不一樣。然而，此一事實並不足以說明複製人和他的原型的獨一性並沒有受損。蓋同一個人亦可在不同的階段有不同的心理特性，關鍵在這些心理特性在不同的階段是否具有延續性（continuity）。就延續性這一點而言，複製人和他的原型雖不一定具有心理上的延續性，但複製人卻可以說是其原型的生物生命上（基因上）的延續，故此，認為複製人並非完全獨立於其原型的一個新生命，是有一定的道理的。

（b）複製人的身份

有論者或會認為是否用“晚生的基因相同的雙胞胎”此一比喻是無關宏旨的。因為有關比喻旨在表明“基因相同”（genetically identical）並不涵蘊“性質上同一”（qualitatively identical）。倘若複製人和其原型的基因並非百分之百等同，那麼他們更非性質上同一。只要兩者並非性質上同一，他們在身份上就並非同一；兩者的個體性及獨一性因而也就沒有被削弱。

在此等論者而言，複製人的個體性和身份的獨一性並不取決於基因事實，而是取決於心理事實。只要他能意識到自己存在、懂得理性思考以及能夠按照自己的意願來定各種選擇的優先次序，即他有自我意識，有理性及自主性；那麼，他就是一個身份上獨立的個體，他就有其個體性和獨一性。這種觀點是基於由洛克以來並廣為自由主義的哲學家所採納的一種人性論。根據該種人性論，人的本質及自我是由有關的心理事實所構成，其身份亦由此而界定。以此觀之，複製人和普通人的道德地位並無太大分別，前者亦因而應享有一個普通人所應該享有的待遇。

（c）儒家的回應

讓我們把上述洛克式的關於人的本質、自我和身份的進路稱為“心理學的進路”。那麼，該種心理學的進路就解答有關

(15) 參閱 Dawkins, 1999, 頁 ix。

(16) 參閱 Gardner, 1999。

(17) 參閱 Chan, 2000, 頁 201-2。

的人性論的問題而言是否唯一合理的進路？比方說我們為什麼不可以採取一種“生物學的進路”（即以人本質上為某種生物體的進路）？根據該種進路，人的本質和自我並非由某些心理事實所構成而是由某些生物事實（例如具有某些特定的基因圖）所構成，其身份亦由此而界定。本文無意在此探討上述兩種進路之間的優劣，上文旨在指出除了上述的“心理學的進路”之外還有別的可能性。比方說，儒家的人性論的進路就是另一種可能性。

從儒家的道德視域來看，人的本質和自我並非僅由某些心理事實所構成，亦由某種人倫關係所構成，其身份亦由此而獲得界定。程顥和程頤曾經提出過“父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間”（《程氏遺書》卷二）的說法。照二程的說法，人倫關係是天下之定理，每個人都被納入此種關係之中，是沒有例外的。而朱熹則進一步對五倫（即其所稱的“五教”）和人的關係提出過這樣的說法：

蓋民有是身，則必有是五者，而不能一日離；有是心則必有是五者之理而不可以一日離也。（《朱文公文集》卷七十九《瓊州學記》）

按照朱熹的此一說法，五倫和人的自身是不可分割的，倘如此，則人的基本性質、自我及身份當不能離開人倫關係而有其獨立意義。這樣一來，像“ x 是 y 的兒子”等命題（其倘若為真則它在任何可能情況下都是真的），我們須要通過它所表述的人倫關係來了解 x 的身份，而 x 亦無法不通過它而對自己有完整的了解。對於 y 而言，類似的說法是否成立則是一個須要進一步探討的問題。依筆者的初步看法，儒家或許會採取這樣的一種立場： y 進入了某種人倫關係之後，他的身份和自我都產生了變化，這時 y 是 x 的父親此一人倫關係構成了 y 的身

份的一部份，不通過它我們無法對 y 的自我有完整的了解，而 y 亦無法對自己有完整的了解。

以此觀之，從儒家的道德視域來看，人的本質、自我及身份都是必須通過人倫關係來加以了解。離開了人倫關係則人的本質、自我及身份便晦暗不明。在儒家而言，上述此一觀點表達了一個客觀的道德秩序，正如《易傳·序卦傳》所說：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。

此一客觀的道德秩序亦同時規範了我們的行為—即我們的行為應以有關的道德秩序為依歸，不可背離它⁽¹⁸⁾。

現在讓我們通過儒家上述的人性論觀點來考察複製人的道德地位。很明顯，從儒家的角度來看，複製人並不具備完整的人性，他在親子關係的一倫裏有著無法彌補的缺憾：他無法成為別人的子女，亦無法成為別人的兄弟姊妹。他和其原型並不具備父母子女的親子關係，他亦非其原型的兄弟姊妹（上文業已指出過，複製人和其原型並不具備基因相同的孿生兒的關係），他和其原型的父母亦不具備父母子女的親子關係⁽¹⁹⁾。他僅是其原型的生物上的延續。分析至此，對於上前文所提出的能否以儒家的生育觀念來確立複製的生育方式此一問題，答案是明顯的。從儒家的道德視域來看，由於通過複製的方式“生殖”出來的人在人性上具有無法彌補的缺憾，故此，這種

(18) 參閱范瑞平，1998，頁88。

(19) 雖則在某一意義下複製人的絕大部份基因可以說是來自於其原型的父母，但在儒家而言，父母子女的親子關係並不僅由基因的延續性所決定。

生殖方式是無法在儒家的生育倫理當中得到確立的。換言之，儒家的道德群體是不應接受這種生殖方式。

三、結語

在上面我們分別探討過自由主義和儒家的生命倫理對複製人的道德問題的看法。自由主義的生命倫理對應否允許複製人類的基本立場可以用 Harris 的說法來加以總結：“除非有充分理由，否則人們的自由不應受到限制”⁽²⁰⁾“倘若你對製造人類的倫理感興趣，那麼，只要生存對於被造的個體而言是最有利的，以及該個體將具備自主的能力，則製造該個體的動機不是道德上不相干，就是須從屬於其他道德考慮。”⁽²¹⁾ 儒家的生命倫理對此則持相反的立場，在儒家而言，人們不應試圖複製人類，而有關活動亦不應被允許。這兩種生命倫理之所以有此分歧主要由於兩者對人的本質、自我及身份有不同的看法所致。對自由主義而言，人的本質、自我及身份取決於人的自我意識、理性及自主性；而儒家則認為人的本質、自我及身份取決於人倫關係。正是由於兩者的人性論存在著分歧，致使它們對應否允許複製人類的道德立場亦存在著分歧。

(20) 參閱 Harris , 1999 , 頁 65 。

(21) 參閱 Harris , 頁 , 68-9 。

參考文獻

中文

- 《白虎通義》
- 《朱文公文集》
- 《河南程氏經說》
- 《易・繫辭》
- 《易傳》
- 《周易正義》
- 《孟子》
- 《通書》
- 《禮記》

范瑞平：“人的複制與人的尊嚴：多元化的社會與儒家道德共同體”，《中外醫學哲學》，第1卷，第3期（1998年8月），頁73-93。

陳立強：“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”
《中外醫學哲學》，第1卷，第3期（1998年8月），頁49-71。

英文

- Chan, Jonathan.:2000, 'Human Cloning, Harm, and Personal Identity,' in Gerhold K. Becker (ed.), *The Moral Status of Persons: Perspectives on Bioethics*, Rodopi B.V., Amsterdem/Atlanta, pp.195-207.
- Dawkins, Richard.:1999, 'Foreword,' in J. Burley (ed.), *The Genetic Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, New York, pp.v-xviii.
- Dworkin, Ronald.:1993, *Life's Dominion*, Harper Collins,London.
- Gardner, R.L.:1999, 'Cloning and Individuality,' in J. Burley (ed.), *The Genetic Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, New York, pp. 29-37.
- Harries, John:1999, 'Clones, Genes, and Human Rights,' in J. Burley (ed.), *The Genetic Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, New York.

- Kahn, Axel.:1997, 'Clone Mammals...Clone Man,' *Nature* 386, p119.
- Kolata, Gina:1997, *The Road to Dolly and the Path Ahead*, Allen Lane, The Penguin Press, New York.
- Lockwood, Michael:1995, 'Human Identity and the Primitive Streak,' *Hastings Center Report* 25, no.1, p.45.
- Robertson, J. A.:1994, 'The question of human cloning,' *Hastings Center Report* 24, no.2, pp. 6-14 .
- _____ : 2000, 'Cloning as a Reproductive Right,' in Glenn McGee (ed.), *The Human Cloning Debate*, Berkeley Hills Books, Berkeley California, pp. 42-57.
- National Bioethics Advisory Commission:1997, *Cloning Human Being: The Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, Rockland, Maryland.
- Wilmut, I., et al.: 1997, 'Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian cells,' *Nature* 385, pp.810-3.