

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



以佛教探究生物複製倫理議題

A Buddhist Approach to Ethical Issues of Cloning

陳炫佑

Chen, Syuan-You

指導教授：蔡耀明 博士

陳平坤 博士

Advisor: Tsai, Yao-Ming Ph.D.

Chen, Ping-Kun Ph.D.

中華民國 103 年 7 月

July 2014



謝辭



這份論文的完成，需要感謝許多促成之因緣條件。

首要感謝擔任指導老師的蔡耀明與陳平坤老師。蔡老師不但於學生大學時引發了學生繼續學習之動機，於研究所多樣且實際切入生命、生活的課程中，也開展了學生許多嶄新的視野與思考方式。對於本論文之寫作，蔡老師總能提出一針見血的建議，陳老師亦以謹慎細心之指導、批閱提供了十分重要之助力。

其次要感謝口試委員楊琇惠老師的參與，楊老師詳盡地審閱文章，以及親和地提出可改進之方向，著實使學生受益甚多。

第三，需感謝「法鼓山財團法人聖嚴教育基金會」於學生就學期間各式實質幫助。若是缺乏這股助力，必定無法聚足心力完成學位論文。期許自己未來也能對於「聖嚴教育基金會」之事業能有所貢獻，並效法其助人精神。

第四，需感謝學生父母對於完成這份學業的支持與鼓勵。較之其他同學於完成這份學業時遭受了許多家庭壓力，學生的家庭卻總是鼓勵多於擔憂，支持多於疑慮，可謂是十分幸運。

第五，需感謝眾哲學所的老師，與過去數年助教課程同組的學生們。與各位研究生在學校學習的這段時間中彼此共事、共學之激盪，將是未來行走在人生道路上十分重要的資糧。在哲學所期間擔任助教時所同組過的大學部同學，帶來的討論亦為十分重要之教學相長。另外，特別感謝彥婷，於研究所期間之各式鼓勵與支持。



中文摘要



本文試圖以佛教義理為依據，探究生物複製涉及之倫理議題。生物複製意指有意地造做出一份與某個體基因構造類似的副本。可應用在育種保育、寵物複製、基因轉殖、醫療研究、輔助生殖等用途。眾應用中之「醫療研究型複製」、「生殖型複製」分別引發了「胚胎破壞」及「複製人類」之相關疑慮，故形成許多爭議及議題。於「胚胎破壞」問題中，學界主要以「道德地位」為入手處形成對「胚胎地位」之討論；於「複製人類」中，則引發「生殖權」與「複製人處境」孰輕孰重之爭論。

針對此兩方面之議題，致力於觀察生命世界與教導如何解脫的佛教，應可提供嶄新的思考方式來面對生物複製議題。本文將以《雜阿含經》、《大寶積經》帶出佛教「如實觀看」、「重視生命出路」之特點來檢視生物複製的倫理面向。並說明使用「道德地位」、「權利」、「位格」等概念，無法適切地帶出佛教對於生物複製之觀點。

「生物複製」除了「醫療研究型」、「生殖型複製」此兩類引發最多關注之應用以外，亦廣泛地應用於人類之外的許多物種上。這使得從事倫理反思時，亦應考量涉及其中的動物處境。佛教提倡眾生平等，重視有情生命處境，應可依此展開相關應用涉及之倫理面向。

關鍵詞：佛教、複製、道德地位、位格、生存權、生命倫理

Abstract



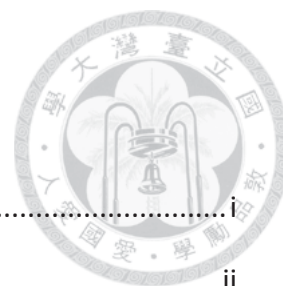
In this thesis, I will try to investigate the ethical issues regarding cloning in accordance with the doctrine of Buddhism. Cloning means that to produce a duplicate similar to a certain genetically identical individual intentionally, and can be applied to conservation breeding, pet cloning, gene transfer, therapeutic research and assisted reproduction etc. Among these practical applications, “therapeutic cloning” and “reproductive cloning” respectively raise the concern of “destruction of embryos” and “human cloning”, thereby many controversies and issues arise. These controversies and issues are surrounding “destruction of embryos” and “cloning human”, the former focuses on the “moral status” of embryos, and the latter on the evaluation between “procreative right” and “the situation of the clone”.

Buddhism that endeavors to observe the world of sentient being and teach how to achieve liberation may solve these issues in a brand-new perspective based on the Saṃyuktāgama-Sūtra and Mahā-ratna-kūṭa-Sūtra which indicate “observing things as they really are” and “life process oriented approach”. In addition, I will argue that “moral status”, “right” and “personhood” would be the inappropriately used concepts to understand the Buddhist perspective to cloning.

Cloning can not only be applied to therapeutic and reproductive uses which raise the most concern, but also to many non-human species. For this reason, we should take any animal involved cloning into consideration as well. From this aspect, Buddhism as a philosophy advocating that all sentient beings are equal and the life situation of sentient beings should be taken seriously may provide some indication to these ethical issues.

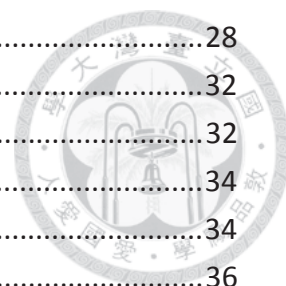
Key words: Buddhism, cloning, moral status, personhood, right to life, bioethics.

目次



| | |
|---------------------------------|-----------|
| 中文摘要..... | i |
| Abstract..... | ii |
| 目次..... | iii |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究主題..... | 1 |
| 第二節 學術回顧..... | 2 |
| 一、 中文學界..... | 3 |
| 二、 外文學界..... | 4 |
| (一) Somparn Promta | 5 |
| (二) Jens Schlieter..... | 6 |
| 第三節 研究動機..... | 7 |
| 第四節 文獻依據..... | 7 |
| 第五節 文章架構..... | 8 |
| 第二章 複製之界說及支持理由..... | 11 |
| 第一節 複製之界說..... | 11 |
| 一、 胚胎分割技術..... | 13 |
| 二、 核轉置術..... | 14 |
| 第二節 生物複製之應用..... | 17 |
| 一、 育種保育..... | 18 |
| (一) 繁殖實驗動物..... | 19 |
| (二) 農畜牧業育種..... | 19 |
| (三) 復育瀕臨絕種、已絕種動物..... | 19 |
| 二、 寵物複製..... | 20 |
| 三、 基因轉殖 (gene transfer)..... | 21 |
| 四、 醫療研究型複製..... | 23 |
| 五、 生殖型複製..... | 24 |
| 第三節 小結..... | 25 |
| 第三章 學界對生物複製之批判與爭議..... | 27 |
| 第一節 醫療研究型複製..... | 27 |
| 一、 破壞早期胚胎..... | 27 |

| | | |
|------|-----------------------------|----|
| 二、 | 引發之關鍵議題..... | 28 |
| 第二節 | 生殖型複製..... | 32 |
| 一、 | 違反自然、扮演上帝..... | 32 |
| 二、 | 風險問題..... | 34 |
| 三、 | 複製人處境..... | 34 |
| 四、 | 優生應用無法成為現實..... | 36 |
| 五、 | 引發之關鍵議題..... | 37 |
| 第三節 | 小結..... | 37 |
| 第四章 | 以佛教探究複製倫理議題..... | 39 |
| 第一節 | 以佛教探究醫療研究型複製倫理議題..... | 39 |
| 一、 | 以道德地位作為論述框架之問題..... | 39 |
| 二、 | 「道德地位」之兩相關層次..... | 40 |
| 三、 | 以「道德地位」等概念為佛教論述框架可能之問題..... | 41 |
| 四、 | 佛教回應複製倫理議題之適切切入方式..... | 54 |
| (一) | 如實觀察..... | 55 |
| (二) | 重視生命出路..... | 59 |
| (三) | 建構適切對議題之回應..... | 69 |
| 第二節 | 以佛教探研究生殖型複製議題..... | 70 |
| 一、 | 如實觀察被複製者..... | 71 |
| 二、 | 「生殖權」、「生殖自由」牽涉之心態問題..... | 73 |
| 三、 | 建構適切對議題之回應..... | 77 |
| 第三節 | 小結..... | 78 |
| 第五章 | 以佛教批判生物複製之動物利用..... | 79 |
| 第一節 | 複製動物面臨之處境..... | 79 |
| 第二節 | 以佛教觀看動物..... | 82 |
| 第三節 | 以佛教觀看生物複製之動物應用問題..... | 84 |
| 一、 | 以佛教觀看複製動物處境..... | 84 |
| 二、 | 各類應用背後之問題心態..... | 85 |
| (一) | 育種保育..... | 85 |
| (二) | 寵物複製..... | 88 |
| (三) | 基因轉殖..... | 88 |
| 第四節 | 小結..... | 90 |
| 第六章 | 結論..... | 91 |
| 參考書目 | | 93 |





第一章 緒論

本章共由五節構成。第一節說明研究主題，帶出本研究所要處理之議題與範圍。第二節檢視佛教學界與此議題相關之既有成果。第三節闡明研究動機，指出本文寫作動機主要由生物複製研究脈絡與相應之倫理研究現況促成。第四節舉列參考經典，並說明適用理由。第五節則列出全文章節架構與主要內容。

第一節 研究主題

本文試圖以佛教經典為依據，建立佛教生命倫理理論之論述，並以此探究「生物複製」所牽涉的倫理議題、動物利用、更深層之醫療、疾病、關聯心態等面向，期能自重大議題中，以佛教理出一條可行道路與作法。

生物複製技術有其科學發展脈絡，並廣泛地被應用於各式生物技術上。這些應用所可能為人類帶來的各式效益，成為支持者支持應繼續發展生物複製技術之主要證成。多樣之應用範圍使其涉及了幾類倫理議題。「醫療研究型複製」(cloning for biomedical research)、「生殖型複製」(cloning for produce children or reproductive cloning)為引發最多關注之兩類。「醫療研究型」應用引發了關於利用胚胎之批判，從而帶出胚胎是否具備「位格」(personhood)、「道德地位」(moral status)、「生存權」(right to life)等議題。「生殖型」則引發了「安全性」、「違反自然」、「侵害個人同一」等批判，從而需面對「生殖權」、「個人同一性」等議題。除了以上兩類應用，生物複製技術亦經常被運用在「基因轉殖」、「育種」、「寵物複製」等動物應用。這些用途之倫理討論以及生物複製技術涉及之動物觀、醫療觀、疾病觀則較少被討論。

於「醫療研究型」方面，佛教主張之「非我」與「醫療研究型複製」所引發之胚胎「位格」、「道德地位」、「生存權」之討論框架並非完全等同，故鋪陳佛教於《雜阿含經》、〈佛說入胎藏會〉中著重第一線觀察之處理生命倫理議題之論述，

2 以佛教探究生物複製倫理議題

或可作為生物複製倫理討論之新徑。對於「生殖型複製」號稱所可能帶來的「生殖」、「預防疾病」、「優生應用」等益處，以及後續的批評，運用佛教較全面之生命觀於其中，亦應可突破部份爭論瓶頸。

複製技術涉及的動物觀、醫療觀、疾病觀亦為佛教教導之重點。惟這些面向並未成為討論主流。生物複製現今仍多以「基因轉殖」、「育種」為目的運用在眾多動物之上。以佛教眾生平等觀之，其中涉及的動物處境亦應被提出反省、討論。另外，運用佛教廣大之生命醫療、疾病觀檢視生物複製倫理，亦應可挖掘出複製更深刻之層面。

第二節 學術回顧

中文學界於考察生物複製倫理時，仍是以西方倫理學、法律、社會層面入手者為主，以佛教義理入手之研究則極少。專以生物複製為主題而可資參考者有：惠敏法師〈佛教之生命倫理觀—以「複製人」與「胚胎幹細胞」為例〉¹、見晉法師〈誰創造了複製人？—佛教的有情生命觀〉²、楊琇惠〈從佛教立場論複製人問題〉³等三篇文章。東亞地區有泰國學者 Somparn Promta、⁴Pinit Ratanakul；⁵西方則以瑞士學者 Jens Schlieter、⁶英國學者 Damien Keown⁷為代表，專文以佛

¹ 釋惠敏，〈佛教之生命倫理觀—以「複製人」與「胚胎幹細胞」為例〉，《中華佛學學報》第十五期，2002：頁 457-470。

² 釋見晉，〈誰創造了複製人？—佛教的有情生命觀〉，《青松萌芽》第六期，2000：頁 18-25。

³ 楊琇惠，〈從佛教立場論複製人問題〉，《成大宗教與文化學報》第五期，2005：頁 119-142。

⁴ Promta, Somparn. "Buddhism and Human Genetic Research". *The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies*, 3(1), 2004: 233-246. 另可見 Promta, Somparn. "Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research: A View from Theravāda Buddhist Morality". Paper presented at the ASEAN-EU LEMLIFE Project, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 2004. 由於兩篇文章年份相同，於後續引注將以 2004a, 2004b 區分兩者。

⁵ Ratanakul, Pinit. "Human Cloning: Thai Buddhist Perspectives". In H. Roetz (Ed.), *Cross-cultural issues in bioethics: The example of human cloning*. New York, Rodopi, 2006: 203-213.

⁶ Schlieter, Jens. "Some Observations on Buddhist Thoughts on Human Cloning". In H. Roetz (Ed.), *Cross-cultural issues in bioethics: The example of human cloning*. New York, Rodopi, 2006: 179-202.

教談論複製倫理。另有部份跨文化研究作品關心佛教對生物複製可能提出之看法。惟在這類作品中，佛教觀點多被作為與一神教對比，或者僅為順帶一提，呈現不同文化、宗教觀點之用，是以通常缺乏完整論述，以及無法帶出佛教較具規模之理論系統。⁸

一、中文學界

惠敏法師以「緣起」、「無我」概念說明面對相關議題時應採取「非人格性的倫理」之討論框架，並將討論重點置於醫療型生物複製所涉及的胚胎破壞問題。其引〈佛說入胎藏會〉對於胚胎成長過程之描寫及《瑜珈師地論》對菩薩犯戒之部份，考量到早期胚胎應符合生命之定義，而有殺生之虞。但是佛教在菩薩道中亦有為了救度眾生而犯戒之行，是以對於生物複製技術仍然需要許多後續研究，並致力於「保護生命」、「改善生命」兩者之權衡。

見晉法師以唯識學之角度入手，指出「一期生死」由第八識入胎決定，是以複製技術產生之胚胎亦應具此神識，而屬生命一員。其藉複製人闡發佛教緣起之生命流程等觀點，惟對生物複製技術所涉及之各類倫理爭議並未給予較為明確之回應。楊琇惠主要以佛教論述回應「生殖型複製」爭議之各式正反意見，如使用「無我」回應生殖型複製中傷害複製人「獨特性」之批評，以「不殺生戒」呼應生物複製之風險問題等。除卻專門討論之複製倫理，考量到「胚胎幹細胞」、「基

Schlieter, Jens. "Some Aspects of the Buddhist Assessment of Human Cloning". In S. Vöneky & R. Wolfrum (Eds.), *Human Dignity and Human Cloning*, Springer Netherlands, 2004: 23-33.

⁷ Keown, Damien. "Chapter 8: Cloning" *Buddhism: A very short introduction*, Oxford University Press, 2005: 116-131.

⁸ 除了 *Cross-cultural issues in bioethics: The example of human cloning* 上述兩篇文章較為完整以外，另可參 Ravindra, Ravi, Roach, Geshe, LaFleur, William, Simmer-Brown, Judith, Gross, Rita, & Weitsman, Sojun. "Buddhist Perspectives on Cloning." In G. McGee (Ed.), *The Human Cloning Debate*. Berkeley California Berkeley Hills Books, 2004: 285-288 以及 Heinberg, Richard. *Cloning the Buddha: the moral impact of biotechnology*, Wheaton, IL, The Theosophical Society in America 1999.

因轉殖」等研究為生物複製技術之主要應用，昭慧法師則有數文可供參考。⁹其強調佛教應以不二中道為行動指引，並以「不傷害原則」、「自通之法」考量各種應用所涉及之動物處境，擺除人類本位思考框架與學界及科學研究溝通。另有李幸玲、李幸穎聯合著文，¹⁰以儒、佛角度切入胚胎道德地位之爭議，指出佛教肯定早期胚胎為似人，故具備道德地位，用於幹細胞研究之破壞行為將犯殺戒，是以不為佛教所讚許。

二、 外文學界

Keown 於其較為淺近之書中，簡要帶出生物複製之操作方式，以及主要應用。其藉由帶出對於業之討論，指出生殖型複製為促成人類生命之另一途徑，但是關於非色身的部份並不是在實驗室中可以複製的。醫療研究型複製方面，則觸犯殺生戒律，使得佛教對此有所保留。¹¹Ratanakul 指出，生物複製並不因其本身為新興技術而有違背自然等等疑慮，對此議題應深刻考量其各方影響，以免做出錯誤的決定。¹²

於外文學界中，Schlieter 與 Promta 皆試圖建構一套切入佛教生命倫理學之系統回應，值得深入回顧其研究要點：

⁹ 談論基因轉殖：釋昭慧，〈異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點〉，《玄奘佛學研究》第三期，2005：頁 1-30。

談論胚胎幹細胞研究：釋昭慧，〈人類幹細胞研究來源的倫理爭議——一個佛法向度的倫理探索〉，《弘誓雙月刊》第七十九期，檢自：佛教弘誓學院，

<http://www.hongshi.org.tw/writings.aspx?code=0BF97CCB7EE69D33E0DC7E4B13086DCE>

談論胚胎地位：釋昭慧，〈佛法的「生命」觀——兼論人類胚胎（胎兒）的地位〉，《輔仁宗教研究》第十期，2004：頁 91-122。

¹⁰ 李幸玲、李幸穎，〈人類胚胎幹細胞道德地位之爭議——儒佛視域與當代醫學、法律的對話〉，《師大學報》第二期，2013：頁 75-108。

¹¹ Ibid. 130.

¹² Ratanakul, 2006, 210-211.



(一) Somparn Promta

Promta 主張以「位格」、「權利」作為生物複製議題之切入點，¹³其認為，雖然佛教反對將自我(self)概念套用於生命中，但並不意味著佛教中沒有「位格」概念。Promta 認為佛教所使用的「位格」不同於實體的(substantial)位格，而是一種非實體(non-substantial)之位格。這位格以人之眾心理事實(psychological facts)構成，如我愛、畏死等等，並以五蘊為基礎，於入胎時形成。¹⁴其認為，佛教戒律皆是圍繞著保障這樣的位格出發，如殺、盜等行為便是未能尊重他人位格，是故為戒律禁止。¹⁵

Promta 進一步藉由這樣的理論系統進入生命倫理各大議題。於面對醫療研究型複製所涉及之胚胎利用時，其認為佛教應會將胚胎視為具備位格之位格人。由此引申佛教之殺生戒律，禁止的是破壞胚胎之位格。Promta 指出，胚胎之位格與生存權不得輕易讓渡，但佛教亦不會認定所有殺害位格人之行為都是錯的。其舉了菩薩布施其身、利益導向、佛認可之自殺¹⁶等例子，認為胚胎利用問題可以考量這些狀況進一步討論。

至於生殖型複製，其強調佛教並不以符合自然(naturality)與否評定生物複製。Promta 認為，在佛教中事物皆是因緣和合而成，因而凡是已形成的、可形成的事物，都不脫於此，而可以說都是自然的。人為與自然之區分，較易在有神教中

¹³ Promta 2004a, 1. "As the concept of personhood plays the key role in the debates over human genetic research, we will start with this point."

¹⁴ Ibid. 235.

¹⁵ Ibid. 234. "Buddhism defines personhood in terms of psychological facts..... Buddhism believes that all human beings share a set of psychological properties such as self-love, hatred of death, and desire for a good future. These psychological facts are something to be respected by other persons. Killing is wrong in Buddhist teaching because it violates self-love. Other moral tenets in Buddhism can be also understood in this light."

¹⁶ Ibid. 236. "This seems to imply that the taking of one's own life under reasonable circumstances is not a violation of personhood and counts as a good deed from the Buddhist perspective."

成為生物複製爭議議題之一，而非屬無神教之佛教。關於 Promta 之理論，由於涉及本文重要論述部份，將在後續段落做更深入的分析與批判。



(二) Jens Schlieter

Schlieter 於其文章中指出，系統建構之佛教生命倫理學仍在起步階段。¹⁷於切入生物複製議題時，其提出四項原則，分別為「意圖論」(intentionalism)、「考量結果」(Considering consequences)、「脈絡主義」(contextualism)、「自我培養」(Self-cultivation)。¹⁸其以此四項原則，作為其分析議題之架構。

於醫療研究型複製，Schlieter 認為關鍵在於意識何時進入生物複製之胚胎，其認為於此，佛教有其意見分歧之處。另一方面，即使佛教中有菩薩布施自己身體利益眾生之例，但是由於無從確認複製胚胎之意願，兩者無法並論。

於生殖型複製中，Schlieter 談論了數個面向，包括「自然與否」、「意圖與傷害」、「人類尊嚴、權利」。於自然與否議題中，其提出與 Promta 類似之意見，指出佛教並不會以自然與否作為反對生物複製之理據。對於佛教，並不存有人工/自然或者自然/非自然的對立，更重要的是要展開後續流程，才能做出較為適切的作法。於「意圖/傷害」面相，Schlieter 則運用其詮釋框架中的「意圖論」與「考量結果」指出生殖型複製可視為意圖幫助不孕者，卻造成傷害的行為。若是相關技術之風險問題能夠解決，佛教將不會反對這類技術之發展。最後則指出，「人類尊嚴、權利」這樣的西方思考脈絡，並不適合套用在佛教上以帶出對生物複製之倫理思考。雖然佛教有「人身難得」之說法，但是這與西方的「尊嚴」、「權利」等概念並不相同。¹⁹

¹⁷ Schlieter, 2006, 183.

¹⁸ Ibid. 185-186.在另文中也以意圖論(intentionalism)、結果論(consequentialism)、犯罪者中心(offender-centrism)、脈絡主義(contextualism)帶出佛教觀點。Schlieter, 2004, 25.

¹⁹ Schlieter, 2004, 28.

第三節 研究動機

本文研究動機有二：第一、生物複製技術仍持續演變中。近年幹細胞研究雖出現了日本學者山中伸彌領導之「誘導式多能幹細胞」(induced pluripotent stem cells, iPS cells) 一類較無倫理爭議之研究進路，²⁰但運用生物複製技術之胚胎幹細胞研究仍持續進行中。²¹這說明了複製倫理亦有跟緊研究脈動，持續努力之必要。第二、佛教一貫不以人類為中心切入生命倫理議題，其對生命倫理之探討，以展開廣大、平等之生命流程作第一線的觀察，並做出實際之行為指引。對比主流之複製倫理研究皆以人類物種為入手處，有必要進一步論述佛教切入複製倫理之結構的不同。本文希望藉此檢視容易被忽略之面向，這包括在生物複製中動物的處境、以及利用這項技術背後蘊含的醫療觀、疾病觀等。

第四節 文獻依據

考量複製倫理牽涉廣大，《雜阿含經》²²以精闢篇章帶出佛教各大重要論述及對生命世界之觀照，應可擔當探究議題各個牽涉面相之重要經典。當中對於戒律之論述、觀看生命流程、對疾病、醫療之談論等等，皆可對探究議題、解決爭議有所助益。

生物複製應用於醫療研究型複製時，牽涉了胚胎利用之問題。對此當可根據

²⁰ Nagy, Andras, & Nagy, Kristina. "The mysteries of induced pluripotency: where will they lead?". *Nature methods*, 7(1), 2010: 22-24. : And whereas ES cells, which offer an unlimited supply of pluripotent cells, have typically been used for this purpose, iPS cells are far easier to derive, involve fewer ethical problems, and are derived from starting material—mature somatic cells—that is much more readily available.

²¹ Pera, Martin, & Trounson, Alan. "Cloning debate: Stem-cell researchers must stay engaged". *Nature*, 498(7453), 2013: 159-161.

²² 劉宋求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，大正藏第二冊，(T2, vol. 99, pp. 1a-373b.)。本文引用《大正新脩大藏經》(東京：大藏經刊行會。1924-35) 出處是依冊數、經號、頁數、欄數之順序紀錄，例如：T30, vol. 1579, p. 517b。

《大寶積經》中菩提流支所譯〈佛為阿難說處胎會〉²³，及義淨所譯〈佛說入胎藏會〉²⁴兩會。此兩會詳細地描述早期胚胎之形成、一期生死之流程、胚胎處境等觀點。不限於此，〈佛說入胎藏會〉更進而帶出修行觀法，使得對胚胎之觀看不孤懸於完整生命流程。²⁵

第五節 文章架構

本文共由五章構成，首以本章緒論帶出研究主題、學術回顧、研究動機、文獻依據、文章架構以勾勒文章骨架。


於第二章建構複製技術之界說、帶出生物複製技術之脈絡、界說，和其各大應用範疇，作為支持複製技術的主要理由。目的有四：一、聚焦討論範圍。二、對於相關研究脈絡之梳理，可助檢視此一脈研究所重視之價值、證成等。三、潛在應用可作為生物複製之主要支持理由。各項潛在或實行中之應用，所帶來之利益可作為生物複製最初步之理由。這包括促成育種保育、醫療、基因轉殖、醫療研究、生殖等方面之進展。四、透過精確、深入地瞭解技術操作流程，於倫理反省時能避免誤解、過度延伸。面對各式批判，也較能分辨合理與否，避免陷入稻草人式批判。

第三章分別帶出生物複製之「醫療研究型複製」、「生殖型複製」兩類應用所引發之倫理批判。由這些批判與支持者之回應形成爭議，可自其中檢視爭議癥結，作成議題。於「醫療研究型複製」中，「破壞胚胎」為最主要的批評，由此可引申「胚胎地位」、「道德地位」為何，早期胚胎是否具備這些地位等等議題。「生殖型複製」最主要之議題則落於「生殖權」、「複製人之人權」何者為重。此兩類應用與倫理討論，成為複製倫理討論之主流。本章試圖分別帶出其爭論關鍵及討論架構，以利後續帶出佛教觀點。

²³ 《大寶積經·佛為阿難說處胎會》(T11, vol. 310, pp. 322a-326b.)

²⁴ 《大寶積經·佛說入胎藏會》(T11, vol. 310, pp. 326b-336c.)

²⁵ 鄭志明，〈佛教經典的胚胎生命觀〉，《普門學報》第二十九期，2005：頁2。



第四章將分別檢視於兩大應用中，佛教面對相關議題之處理方式。細究可見，佛教與學界主要討論之方式並不完全一致，當中以「道德地位」、「權利」、「位格」之討論方式，並不一定適用帶出佛教觀點。由此，希望於面對複製爭議時，能較精準地提出佛教之回應。隨後，本文試圖建立佛教切入相關議題之體系，首以第一線觀察之「如實觀察」作為入手處，並且帶出「重視生命出路」，不使生命倫理討論與實際生命去向脫節。以此兩大特點入手進行論述，望能帶出佛教對複製倫理議題之回應，以及可能如何以此解決相關爭議。

第五章利用佛教切入議題之方式，挖掘較鮮為討論之生物複製的動物應用面相。考量佛教並不將人類特立於生命、有情之外而別具獨特地位，有必要將於生物複製中各式動物應用之動物處境帶出，以求完備對生物複製之倫理反思，亦較不會落入人類中心之窠臼。

於第六章結論，總要地收攝全文研究成果。



第二章 複製之界說及支持理由



本章由兩部份構成：一、複製之界說：首先，於生物複製之發展脈絡中，理出所要談論之「生物複製」可能的廣義、狹義界說。再針對其技術細節與研究脈絡作一簡要鋪陳，以利後續談論。展開這兩方面，可較為精準地聚焦所要討論的技術，並可避免因對生物複製技術之細節不清楚，導致對其提出錯誤批評、引申過多等。二、帶出支持生物複製發展之理由：生物複製可運用在育種、保育、寵物複製、基因轉殖、醫療研究、生殖等應用上；無論就其研究脈絡，或支持者而言，這些應用用途都是生物複製技術繼續發展之主要支持理由。¹

第一節 複製之界說

「複製」一詞，譯自英文 cloning，此字可溯自古希臘語 κλών (klōn)²，原義有「嫩枝」，及應用於植物繁殖之「插枝」等義。植物以插枝之無性方式繁殖時，子代如未突變，將具有與親代相同的遺傳訊息。從此意象而來，可將複製解釋成「製造一份生物副本」，故意譯為「複製」。「複製」一詞被廣泛運用在生物學、生物科技、園藝學等之中。在生物學或者生物科技的領域中，「複製」可以運用在如 DNA、基因、細胞甚至生物體等等層次，泛指利用各種技術產生被複製對象的一份副本，也指運用這些手段進行的人工無性生殖。但是由於有其專門

¹ Harris 指出，這些主要的應用利益使得對於生物複製之倫理討論，反對的主要舉證責任落在反對方。若無重大理由，則以這些利益即可證成生物複製之繼續研究與應用。Harris, John,《複製、基因與不朽：基因革命的反思》(蔡甫昌、張至寧、林逢祺、曾瑾珮、林芝宇與朱怡康譯)，高雄市：基礎文化創意，2006：頁 86：「切記！正如羅伯·愛德華茲所述：生命成長的奧秘大多隱藏在初期胚胎中，我們由這些胚胎所習得的知識，很可能用來拯救許多生命並改善許多悲慘狀況，除非我們有最有力的道德理由，否則我們自絕於這些利益不僅是頭腦不清，還是邪惡之舉。而我已論證這種有力的理由並不存在。」

² Merriam-Webster Online Dictionary. Retrieved from:
<http://www.merriam-webster.com/dictionary/cloning>

生物技術(biotechnology)上的操作方式，並不完全等同於一般中文中「複製」另外具有的涵義；如：複製一份藝術品、複製一份手抄本。在這種使用方式中，其可能有再造、重製這樣的誤解出現，進而與其他英文詞彙 copy, photocopy 混淆。

美國總統布希任內所成立的專對生物技術倫理面向進行探討的「總統生命倫理委員會」(The President's Council on Bioethics, PCBE)為這具有特定脈絡之技術下了一精簡的定義，以利聚焦相關議題的討論：

「複製」指：有意地造做出一份與某個體基因構造類似的副本(無性生殖)，而非藉由偶然精卵結合(有性生殖)的生殖。³

依此解釋，當論及「生物複製」時，通常會將複製 DNA、細胞等脈絡排除在外，並著重「複製」之無性生殖面。此種以無性生殖方式形成個體、受精卵或者胚胎的過程，便可稱為廣義之「複製」。不同於一般的無性生殖，「生物複製」承載著特定的科學研究脈絡，強調人為、有意施作之部份，因此對其之界說需排除生物自然進行的無性生殖。

即使只注重生物學上的特徵，現有的生物複製亦受到許多因素影響，而沒有辦法做出一份絲毫不差的副本，⁴是故生物複製亦有以音譯「克隆」作為翻譯者。此種譯法將重點還置於其語源部份，帶出更多的「無性生殖」意涵以及獨特的科學技術脈絡。固然，使用此詞可避免大眾施加錯誤的聯想於此技術之上，但有難以望文生義之缺點，不如「生物複製」在對非專門領域者介紹上方便。本文以此為考量，並循大部分相關中文學界文章討論之慣例，以「生物複製」一詞帶出所

³ Kass, Leon R. *Human cloning and human dignity: The report of the President's Council on Bioethics*, PublicAffairs: 2002: xxiv. : "A form of reproduction in which offspring result not from the chance union of egg and sperm (sexual re-production) but from the deliberate replication of the genetic makeup of another single individual (asexual re-production)."

⁴ Harris, John. " 'Goodbye Dolly?' The ethics of human cloning". *Journal of Medical Ethics*, 23(6), 1997: 353-360.

要談論之主題。

由於「生物複製」可應用於許多領域，本文循 PCBE 採取之定義，聚焦討論重點，排除了如複製 DNA 等用途及一般無性生殖，專指利用人工技術進行無性生殖，造出與被複製者基因組(genome)類似或相同的胚胎或者後裔。廣義上符合定義的複製技術有兩類：「胚胎分割技術」(embryo splitting)與「核轉置術」(nuclear transfer, NT)一類。前者由於仍涉及有性生殖的部份，因此在狹義的生物複製定義常被排除在外。「核轉置術」另可譯為「核轉殖術」，此類技術在過去十數年間有了許多研究進展與變革，通常以桃莉羊催生者 Ian Wilmut 所使用的「體細胞核轉置術」(Somatic Cell Nuclear Transfer, SCNT)為代表，⁵後有 2001 年丹麥學者 Gábor Vajta 改良 Wilmut 所使用的操作方式，發明了名為「手工複製」或者「手工胚複製」之技術(Handmade Cloning, HMC)。這種複製手法，採用了更為簡易的移植手法、器材，使實驗的專業要求以及器材費用都大幅度的降低。⁶在 2013 年則由台灣學者朱志成為首的研究團隊，以 HMC 為基礎，改造成為「卵母細胞分切技術」(Oocyte bisection cloning technology, OBCT)。這一脈相承的生物複製發展雖然在操作方式上有所不同，但是原理都大致與初期的 SCNT 相同，三者皆為透過將體細胞或體細胞核轉置入去核的卵母細胞而成。由於 HMC 和 OBCT 這些新式複製方式的出現，SCNT 在相對照之下常被稱之為「傳統複製」(Traditional Cloning, TC)。

一、 胚胎分割技術

「胚胎分割技術」類似以人工方式形成同卵雙胞胎，其由分割受精卵在進行複製分裂時前幾次分裂出來的細胞而成。這些被分割之細胞，個別皆仍具有高度

⁵ Wilmut, I, Schnieke, AE, McWhir, J, Kind, AJ, & Campbell, KHS. "Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells". *Nature*, 385(6619), 1997: 810-813.

⁶ Vajta, Gabor, Lewis, Ian M, Hyttel, Poul, Thouas, George A, & Trounson, Alan O. "Somatic cell cloning without micromanipulators". *Cloning*, 3(2), 2001: 89-95.

的未分化性，故仍具發展成新個體的潛力。如：將在兩細胞階段的胚胎分割，使其兩個細胞都成為可以進一步發展出獨立個體的胚胎。

不過分割次數仍受限於受精卵之體積。在進行分裂後形成的細胞總體積，較之受精卵並不會增加。是以當分裂次數到達某個階段時，細胞會變得太小，便無法繼續被分割。「胚胎分割技術」自其在二十世紀初出現後，在畜產和生物實驗上已被運用在數種非人的動物上。這些技術被期許為畜牧業上保留優良基因，或增加良種胚胎產量的一環。雖然此種技術亦為利用人工方式產生更多基因組相似之個體，但當中最先被分割的胚胎，仍由兩套不同染色體而來的配子生成。換句話說，分割胚胎的動作是後於一般有性生殖之精卵結合的。這樣的「複製」，並不能算是完全的無性生殖。此外，分割胚胎涉及到將一個既有的胚胎分隔為兩個以上的胚胎，故出現了一些不同於生物複製的議題。顧及此兩點，當聚焦於狹義之生物複製時，本文將暫且把「胚胎分割技術」排除於討論之外。

二、核轉置術

「核轉置術」一類生物複製，以最早出現之 SCNT 為代表。其後之 HMC 與 OBCT，皆可視為「核轉置術」底下之分支。「核轉置術」主要透過一去核的「細胞質體」配合「細胞核體」而成。當細胞核體的來源為成體體細胞時，即稱為「體細胞核轉置術」。早期的 SCNT 和近年的 HMC 或者 OBCT 雖然名稱上有所不同，但只在於操作方式上有所不同，包括摘除卵子所具備的遺傳物質、結合細胞質體與細胞核體方式的差異。這一類的生物複製皆是透過以成體細胞作為細胞核體之基礎而進行的，而應可一併討論。

「核轉置術」一類，以摘除卵子中的遺傳物質為第一步，其結果近似將其細胞核摘除。之所以並非為直接摘除細胞核，以桃莉羊的複製方式來看，其取得的卵子在某些時期並不存在細胞核膜而難以界定所謂的細胞核，故不宜稱為去除細胞核。去核之說法，只是關於去除遺傳物質之簡便、大略的說法。摘除卵子之遺傳物質後，其中僅存維持細胞成長的物質，可視為供後續發育的容器，故稱此為

「細胞質體」。經過人工注射、電流刺激等程序，使其與欲複製之生物的細胞核或者整個細胞作結合並成功發育，核轉置術便大致完成。由於植入去遺傳物質卵子的細胞核體，具備著屬於受複製者之完整遺傳訊息，一旦能夠順利藉由這樣的方式形成胚胎，其基因組和提供細胞核體者將大致相同。

「細胞核體」的來源可以有很多種，如桃莉(Dolly)採取的是乳腺細胞，而在其之前同由 Wilmut 所屬之實驗室產出的的梅根(Megan)和萊瑞(Morag)羊則是採自胚胎細胞。兩者之生殖都屬於「細胞核轉置」之應用。如果我們將梅根和莫瑞一類的核轉置術所使用的胚胎也視為個體，其實亦可符合生物複製的定義；只不過胚胎細胞畢竟不若桃莉使用的成體體細胞令人們更聯想到「複製」，故這一類「核轉置術」並未受到太多注目。

在梅根、莫瑞羊的實驗成功之前，一般認為已分化的細胞無法「逆轉」發育成為別類細胞。透過胚胎細胞的轉置，證明了已分化的細胞中之遺傳物質，是可供形成未分化細胞之用的。桃莉羊的實驗之成功，使得這分化的限度拉到了已出生之成體，而非只是培養皿中的胚胎細胞。儘管是已經高度分化的乳腺細胞、腸道細胞，也都可以作為細胞核體，提供大部分遺傳訊息的功能而形成早期胚胎。

以「核轉置術」進行生物複製，一重要特點是其並非百分之百的複製。此中最重要因素是細胞質體中具有「粒線體」(mitochondrion)之細胞器。「粒線體」一般認為在早期演化過程中是外於真核生物的生物，因而具備異於細胞核中具有之遺傳訊息。若細胞核的來源和卵子屬於不同個體，其在遺傳訊息便會有微小的不同。另外，細胞質的其他部份、所處環境的不同等也會影響細胞核中基因的種種表現。簡而言之，不論是早期還是近代的生物複製技術，關於複製和遺傳當中各種影響的因素甚多。所謂的生物複製，和最初大眾以及科幻小說所想像的徹底的拷貝(copy)差異並不小，生物複製至多只是人為製造了不同時間出生之同卵雙胞胎。而即使是同個母體孕育出來的同卵雙胞胎，也不會在所有的生物特徵上達到完全相同，當中還會有基因表現的差異。若將後天環境所可能帶來的影響納入考量，就會有更多的差異之處。生物複製所能夠達到的只是形成遺傳物質類似的

胚胎，而後的各種變因都不是其所能夠控制的。認為現有的生物複製可以作到百分之百地複製兩個個體，是過度將生物發育的流程化約至基因的錯解，這種看法背後可能蘊含著基因決定論的錯誤預設。同理也適用於細胞核體與細胞質體源出同一個體的生物複製；雖然這種形式的生物複製可以消弭粒線體的潛在差異，但仍有許多其他變因，而不宜視為徹底的等同。

「核轉置術」實際實驗的高失敗率，也使要產生完全與母體具有一模一樣的遺傳訊息的複製體變成幾乎不可能。由於若要達到遺傳物質與母體完全相同的「複製」，必須要讓細胞核體與細胞質體來自同一母體。由於細胞質體由卵子提供，為達此目的，這個受複製的母體必須是能產生卵子的雌性才行。由於移植的高失敗率，以及同個母體所可以產出的卵子細胞有限，要在這樣的情況下使其順利成長為胚胎，甚至成長為胎兒的困難度就更高了。

這波關於「生物複製」的種種擔憂與倫理反思之浪潮，主要透過「複製人類」之爭議呈現。但生物複製技術的應用以及影響並不僅於此，正如 Wilmut 所言：

大多數的評論家都只是意識到，理論上應用在羊身上的複製技術也可能被用於人類。他們卻沒有體認到複製技術的本質。複製技術真正的意義並不在複製本身，複製只是理論上的一小部份。⁷

我們的研究並非只是要複製現存的生物，也不是要製造出許多品種優良的牲畜，更不是想要複製人類。這些都不是我們的研究主體，只不過是其他人注目的焦點而已。對我們而言，複製技術只是我們對科學的探索中一項重要的工具，可以幫助我們進行動物基因轉殖，以及研究細胞是如何運作的。⁸

⁷ Wilmut, I., Campbell, K., Tudge, C., 《我創造了桃莉！：從複製羊談生命再造與基因工程》，陳紹寬譯，臺北市：究竟，2000：頁 36。

⁸ Ibid. 87.

除了生物複製的操作過程，其各式應用也都是我們對生物複製做省察時所應該考慮的重要部分。正是這些目的引領著相關生物技術未來的研究方向，以及為其提供證成理由。所以展開生物複製之應用，將是對其做出倫理檢視、回顧、批判、評價之基礎。

第二節 生物複製之應用

隨著生物複製研究之發展及與其他生物技術的結合，其應用範圍可以頗為繁複。⁹生物技術就如同日常所使用的各種工具一般，除了在製造時所被期許的用途之外，必然也可以延伸出許多其他的用途。僅考量生物複製所可能作到的複製人類，就可以依據目的不同而有許多種應用方式。在此僅挑選重要用途列出，以利後續討論。

所選取的應用將聚焦於曾經研發、已實際應用、引發重大爭議等用途進行考量。這樣安排的理由有二：一、生物複製之推動、出現與這些應用密不可分。這些應用目的應足可擔當繼續推動生物複製研究之理由。二、由於生物技術可應用範圍甚廣，自也包涵具有明顯問題之範疇。若窮舉一切可能應用，可能會包涵有明顯問題之範疇，使人們由於缺乏瞭解而產生恐懼。常見的這類例子有：以複製人作為器官庫、複製恐怖份子等等。這些生物複製的潛在用途並非當前相關研究者之主要目的，即使有被如此應用的潛力，也不蘊含著這些應用必然會被實現或無法被禁止。若只看重這些問題用途，很可能會使對於生物複製的倫理思考推導出「由於生物複製可能被應用在邪惡用途上，因此不應發展生物複製」的結論。這對於支持生物複製之研究者是無法接受的。此類推論就如同由於刀子可能傷人，故不應製造刀子而忽略了其他可能有益的應用一般：

⁹ 生物複製亦被稱為「平台技術」(platform technology)，意指以生物複製為基礎，可以在許多不同領域：如基因體、病理學等，衍生地發展各式各樣的研究與應用。Trounson, Alan O. "Future and applications of cloning", *Nuclear Transfer Protocols*, Springer, 2006: 320.

某項技術可能被濫用的事實，並不構成反對該項技術的論證，除非沒有任何方法可以預防這種濫用或錯誤濫用。基於複製可能被用於種族主義而禁止它，這等於是在說性交應該遭到禁止，只因為它允許了強暴的可能性。

10

雖然在遙遠的將來，相關生物技術可能會進展到需要我們擔心這些其他應用衍生的倫理問題。依該技術目前的研究趨向，我們應該有更多眼前需要考量的應用途徑。透過這樣的安排，希望能夠更為貼近較為眼前的技術發展脈絡，而能與其有實際對話的可能。

關於生物複製之主要應用，總結 Wilmut 的說法，其至少有五點用處：一、實驗用途：製造品種更純的實驗用生物。二、農畜牧業上之育種。三、動物保育：如瀕臨絕種、已絕種動物的復育。四、組織工程：利用此技術複製人類組織、器官用於醫療之中。五、人類生殖之用。¹¹ PCBE 則將複製技術依其目的，做出兩大分類：「生殖型複製」(cloning to produce children or reproductive cloning) 與「醫療研究型複製」(cloning for biomedical research or therapeutic cloning)。其中「生殖型複製」即魏爾邁提出的第五點用途。以下將各式應用分類，彙整為五大項應用並簡述其內容：一、育種保育。二、寵物複製。三、基因轉殖。四、醫療研究型複製。五、生殖型複製。

一、 育種保育

使用生物複製進行無性生殖時，可以得到基因型大致相同的後代，因此其表現的性狀、特徵也大致相同。這個特性使得其可被運用在欲使繁衍的後代失去有性生殖中可能出現的遺傳變異上。利用此特性在育種保育時大致有三點用途：一、繁殖實驗動物。二、農畜牧業育種。三、復育瀕臨絕種、已絕種動物。

¹⁰ Harris, John, 2006: 頁 43。

¹¹ Wilmut 2000, 350.

(一) 繁殖實驗動物

利用生物複製，可作為實驗動物繁殖之用。從事動物實驗時，實驗動物個體基因的不同所造成之各類差異可能會造成控制變因掌控上的困難，進而影響實驗的精準度。這是由於以有性生殖產生的後代，會混合親代的基因，而可能對於所設計的實驗有不同的反應。傳統上為了避免這種問題的作法是利用近親繁殖，以得到基因相近的後代。但是這將出現兩個問題：一、近親繁殖無法完全擺脫基因重組的情況。相較之下，生物複製可以得到基因組幾乎相等的後代，而可以避免之。二、近親繁殖容易使隱性基因表現，而產生各種相關的遺傳疾病。若改使用生物複製，所得到的後代與複製對象的基因組將大致相等，而沒有表現隱性基因之虞。

(二) 農畜牧業育種

利用生物複製於畜牧業上，可作為輔助生殖手段之一，以生殖具有經濟價值的品種之後代。如：乳汁產量較多的奶牛、發育更快速的家畜、更具抵抗傳染疾病能力的品種等等。這些農畜業中所謂的優良品種，在傳統育種方式中，可能會在世代更迭後喪失了使其成為優良品種的性狀。使用生物複製，可自現有優良品種之成體採取體細胞進行複製。如此，可減消傳統有性生殖在繁衍過程中的變數，故能在數代後，使這些經濟動物仍具有高度的經濟價值。

(三) 復育瀕臨絕種、已絕種動物

利用生物複製也可能應用在瀕臨絕種、絕種動物之上。於瀕臨絕種者，生物複製可有兩點貢獻：一、作為輔助生殖手段。二、對於數量稀少的族群而言，在自然繁衍的狀況下可能會喪失許多未被遺傳下去的基因，透過生物複製可保留現有基因組的特性，配合冷凍保藏等技術妥善保存瀕臨絕種動物之細胞，可讓這些瀕臨絕種生物的遺傳多樣性至少維持在一定程度。這稱之為「種源保育」(germplasm preservation)，其作用在於降低個體稀少的族群之「遺傳漂變」或者

「遺傳漂移」(genetic drifting)。

對於已絕種生物，若能夠將其體細胞保存良好，則有可能利用生物複製達到復育目的。如澳洲的新南威爾士大學(The University of New South Wales)研究團隊正在進行的復育絕種青蛙之計畫：Lazarus Project，就是嘗試使用 SCNT 技術來使已經絕種的蛙類重新出現在世界上。其使用了冷凍的的胃育蛙 (gastric-brooding frogs or platypus frogs)之體細胞，植入其他近親青蛙之去核卵中，其成功地培育出具有胃育蛙基因之受精卵，並且持續分裂發育了三天而進入囊胚期。但後續並沒有發育成功之案例。研究團隊認為這是對於絕種動物復育的一條可行道路，有待進一步研究與發展。¹²

二、 寵物複製

桃莉羊問世後不久，迅即有人考慮了寵物複製的可能性。類似復育絕種生物的原理，在寵物過世之後利用生物複製，可生成與寵物極為相似的複製寵物。複製狗、貓等都已成功，惟其所費不貲。¹³不少生技公司看準其潛在商機，紛紛投入資金於此領域。如南韓科學家黃禹錫所領導的 Sooam 生物科技研究基金會便將此技術實際應用於商業上。¹⁴儘管複製出來的是新的個體，許多飼主仍希望可以透過複製獲得外型相仿的寵物，藉此尋回逝去的夥伴，或者減輕喪失心愛寵物的哀痛。

¹² Phillips, Nicky. Extinct frog hops back into the gene pool, 2013: *The Sydney Morning Herald*. Retrieved from <http://www.smh.com.au/environment/animals/extinct-frog-hops-back-into-the-gene-pool-20130315-2g68x.html>

¹³ 以 2009 年成功複製之寵物狗 Lancelot 為例，費用約需 15.5 萬英鎊。參見 Florida couple clones beloved dog for \$155,000, 2009, *CNN*. Retrieved from <http://edition.cnn.com/2009/LIVING/01/29/cloned.dog/>

¹⁴ 參其網站之廣告：「……Sooam 生技研究機構能夠透過帶回你與你的朋友之回憶，延長這份陪伴關係。對於 Sooam 而言無論是何種歲數、體型、類型的狗都能夠複製。Sooam 不只是從事複製研究，而是療癒破損的心。」相關網址：<http://en.sooam.com/html/?code=B01&div=23>

三、 基因轉殖 (gene transfer)

於農畜業上的應用，「生物複製」和「基因工程」或「遺傳工程」(genetic engineering)中的「基因轉殖」有十分密切的關連。「基因轉殖」意指對生物體的基因進行修改、變更，使生物表現或不表現某些性狀。當運用在農畜產業的研究應用上時，其就以增進農畜產品之產量、經濟價值、抗病能力等等為其努力的方向。Wilmut 便毫不保留地強調桃莉的誕生，主要是為了畜牧業上的經濟考量及為「基因轉殖」研究鋪路：

我們之所以對複製羊有興趣，一方面是因為可藉其來發展基因轉殖技術，另一方面則是為牛的複製作準備。複製牛的經濟效益就不同了，理論上絕對值得這麼做。¹⁵

使用 SCNT 在「基因轉殖」上，較之以往作法有許多優勢。傳統基因轉殖的作法可以區分為兩種：一、直接將基因轉殖進受精卵。二、抽取胚胎幹細胞來進行基因轉殖，再殖回胚胎中。對受精卵進行轉殖，將受限於受精卵的稀少、發育變動快速，較之可以培養的體細胞或者胚胎幹細胞而言，在轉殖上不利許多。¹⁶ 隨後的胚胎幹細胞轉殖，則將胚胎幹細胞自早期胚胎中提取出來對其進行基因轉殖，隨後再放入其他胚胎的內細胞團。由於此種幹細胞具高度未分化性，順利的話，隨著胚胎的發育、分化成長，每個成長出來的細胞都將具備轉殖的基因。但是這類技術卻有兩項重大困難，一、羊、牛等動物的幹細胞分化極快，時常無法將轉殖後之幹細胞與胚胎結合。二、牛羊等動物的懷孕成長期較長，因此要等待這個轉殖的合成胚胎成長並且繁衍後代，會花費不少時間。¹⁷

在這樣的發展脈絡下，SCNT 成了更有效率的技術。透過 SCNT，科學家將

¹⁵ Wilmut 2000, 202.

¹⁶ Ibid. 337.

¹⁷ Ibid. 338-339.

可對體細胞直接進行基因轉殖，再植入去核卵子形成胚胎。與先前的技術相較，優點有二：一、體細胞比起先前使用的各種轉殖細胞而言，有更易於在實驗室中繁殖的特性。體細胞只要提供適當的環境就能夠大量的繁殖，更易於得到大量的基因轉殖細胞。二、轉殖體細胞植入的無核卵子，和舊有技術所使用的胚胎相較更易取得。這些特性使得 SCNT 被視為基因工程發展的一大利器。將此應用於農畜業中，則可直接透過基因工程去使生物表現某些更具有經濟價值的性狀。如多產、抗病、成長快速等。經過基因工程修改之複製動物，亦能夠成為新的品種繼續繁殖。這種方式比傳統的雜交配種之育種方式所花費的時間更短，較不必擔心在數代之後由於有性生殖所帶來的遺傳變異使得該性狀消失。此亦可用於醫療研究製造藥物，最為知名的例子是與桃莉出於同樣羅斯林實驗室(The Roslin Institute)之波莉(Polly)羊¹⁸。透過基因工程，其乳汁可含有人類醫療所使用的藥用蛋白質。


同樣原理也可應用於異種器官移植(xenotransplantation)之相關研究。傳統人類同種之器官移植(allotransplantation)始終面臨合適的器官供不應求的問題，異種器官移植被視為是潛在可行的一條替代道路。但是實際進行時，會產生不同於人類同類捐贈器官之各種強烈且立即的免疫排斥問題。這使得異種移植仍難實際應用。¹⁹生物複製與基因工程的結合，被期許可推進異種器官移植所造成的排斥問題之研究。²⁰相關研究轉殖不同的 DNA 到豬身上，企圖形成可以避免各種人體所可能產生的排斥反應之基因轉殖豬，以填補同種器官移植的短缺問題。

¹⁸ Schnieke, Angelika E, Kind, Alexander J, Ritchie, William A, Mycock, Karen, Scott, Angela R, Ritchie, Marjorie, . . . Campbell, Keith HS. "Human factor IX transgenic sheep produced by transfer of nuclei from transfected fetal fibroblasts". *Science*, 278(5346), 1997: 2130-2133.

¹⁹ 杜清富、戴浩志、楊天樹、李章銘、曾堯麟、周迺寬等人，〈豬隻基因改造在異種移植之應用〉，《臺灣醫學》第 13（3）期，2009：頁 298-308。

²⁰ Piedrahita, Jorge A, & Mir, Bashir. "Cloning and transgenesis in mammals: Implications for xenotransplantation". *American Journal of Transplantation*, 4(s6), 2004: 43-50.

四、醫療研究型複製



「醫療研究型複製」指利用生物複製於醫療以及科學研究上的各種應用，其下可以進一步根據應用方式細分許多不同類別。以 PCBE 的說法見之，若考量關於醫療研究及疾病治療的部份，生物複製涉及之醫療應用可以分為四大部份：一、促進對於人類疾病的瞭解。二、發明對於人類疾病的新療法。三、製造無排斥問題之移植組織。四、運用於基因治療(gene therapy)上。以生物複製運用在這些層面，主要圍繞在與幹細胞(stem cells)研究的配合。幹細胞具有多方面潛能(multipotent)、自我更生(self-renewing)等特性，可進一步分化成不同種類的器官、組織。²¹幹細胞的這些潛力，使其可應用在疾病研究、再生醫學等方面。

幹細胞依其來源可分為「胚胎幹細胞」(embryonic stem cells, ESCs)以及成體幹細胞(adult stem cells, ASCs)。前者取自早期胚胎之內細胞層，後者則存在成體之不同部位中。胚胎幹細胞較之成體幹細胞的分化程度更低，更為多能(pluripotent)，這使得其應用範圍與潛力較成體幹細胞更高。生物複製對幹細胞研究進展最大的貢獻，主要是在胚胎幹細胞研究上。生物複製出現之前，獲得胚胎幹細胞之途徑大部份是自人工生殖技術中的人工受精技術(In vitro fertilization, IVF)殘留之胚胎而來。區別於此，生物複製將可直接製造、培養胚胎以獲取胚胎幹細胞。由複製取得的胚胎幹細胞，具備與病患基因體相同的特性，故可應用在組織移植、再生醫學等需要面臨排斥問題之領域。PCBE 於論及生物複製與幹細胞研究如何搭配作為促進人類疾病之瞭解與療法開發時，舉了阿茲海默症的研究作為例子。阿茲海默症與某些使得人體容易產生致病蛋白質的突變基因有關。若複製帶有突變基因的胚胎取得胚胎幹細胞，並將其誘導成長為相關的神經細胞，將可觀察這整個發育的過程，並且對於成病的原因能有更多認知。由於具有突變基因的胚胎，與患者基因體近似，將可去除許多未知的變因而有利於研究之進行。

²¹ 蔡瑞芳，〈幹細胞與組織工程〉，載於《後基因體時代之生物技術》，2003：頁 281-294。

所獲得的神經細胞，亦可作為開發治療方法的實驗材料。如此一來將可能開發出對這些疾病更新的治療方法。²²

如果將「基因轉殖」結合生物複製運用在人類之上，也可能發展「基因治療」，以防治先天基因突變所造成的種種疾病。原理與運用在動物之上類似，皆是將胚胎中突變的幹細胞移出，於體外進行培養與基因轉殖後再移回胚胎。相關研究擁護者認為這個研究進路可以避免各種由於基因突變造成之先天免疫不全等疾病。

五、 生殖型複製

當桃莉羊的誕生使得在哺乳類之上利用成體細胞形成胚胎成為可能，對人類進行複製，促成一個性狀、外觀相似的複製人將極具可能。這潛在可能性使某些支持者認為可運用其於促進整體人類之進展，如本著優生目的，複製各領域既有之傑出成就者、天才等。

除此之外，生物複製用於生殖時不需一般有性生殖之精、卵合和，因此被寄望可作為部份不孕症者、同性伴侶等帶來具極相像基因體後裔的用途。傳統仍需要在體外完成有性生殖的人工授精等傳統輔助生殖技術，由於需要於同性夫婦、不孕伴侶之外另外取得配子，因而會混入非夫婦、伴侶之基因。但生殖型複製主要面對的是更極端的案例：伴侶雙方都無法提供健全的配子的狀況下，或者是不婚者希望獲得遺傳相關之子嗣。以上狀況並不適用於如 IVF 一類之傳統輔助生殖方式。因此，部份支持者會在暫且不論風險問題的前提下，引用「生殖自由」、「生殖權」捍衛生殖型複製的應用：

假設一個女人可以擁有和自己有遺傳關係的孩子的唯一機會就是複製自己：我們可以提出什麼強而有力的論據，來說服她接受「使用細胞核置換

²² Kass, Leon R. , 2002, 129-131.

術」是錯誤的？我們必須假定這種複製技術是安全的……我們通常同意所謂「遺傳的義務」(genetic imperative)是建構家庭之權利或者生育自主性的一個重要部份。人們對於想擁有「自己的」遺傳子嗣的渴望是被廣泛接受的，如果我們在很多案例中都同意這種渴望的合法性，並運用許多技術來實現它，那麼我們在這裡就需要相當重要且具有份量的理由來否定這種渴望。²³

雖然一般人想要子嗣的願望多可透過認養滿足，但許多學者認為產下遺傳相關的後代仍具備認養所不能達致的目的或者特殊經驗。學者 Carson Strong 據此舉出六項證成人們想要遺傳相關的後嗣之動機：「一、其包括了對於創造一個人過程之參與。二、可視為伴侶間的彼此愛情之肯定，以及對彼此之接受。三、可增強性親密感。四、其提供了一個與未來之人的連接。五、其包涵了懷孕以及生產的經驗。六、其包涵了餵養嬰孩的經驗。」²⁴為此，若在進行生殖型複製時，假設技術已經成熟而無需考量潛在風險問題，顧及無法透過既有方式產下與自身或伴侶遺傳上相關的子嗣的潛在受益者，我們沒有理由拒絕此項技術的研究與發展。

第三節 小結

本章首先試圖開展生物複製之發展脈絡，並試圖做出足以聚焦之界說。廣義之生物複製可分為「胚胎分割術」與「核轉置術」兩類。但考量到生物複製所看重之無性生殖特點，本文將討論聚焦於「核轉置術」一類及其可應用之範圍。

此類技術之實際、潛在可能應用範圍，可視為生物複製之初步證成。關於「核轉置術」一類複製的應用範圍，大致可分為五項：一、生物育種與保育。二、寵

²³ Harris, John, 2006: 頁 48。

²⁴ Strong, Carson. "Cloning and Infertility". In G. McGee (Ed.), *The Human Cloning Debate*. Berkeley California, Berkeley Hills Books, 2000: 188.

物複製。三、基因轉殖相關研究。四、醫療研究之促進。五、作為人類生殖方式。於這些應用中，可以見得其初步證成生物複製研究之依據。生物複製作為一平台科技，可以應用於許多既有的產業以及研究方向，並且使其能有更多發展。一般視為為人類整體謀福祉之表現，如訴諸生物多樣性以保障人類醫療、發展農畜業以刺激人類經濟發展、促進醫療研究以預防、治療病患、提供人類生殖應用等等。由於這些被視為有益之應用，使得反對生物複製者需要提出理由，而非訴諸道德直覺來面對這項技術。

第三章 學界對生物複製之批判與爭議



縱使支持生物複製研究者強調眾多應用所可能帶來之效益，生物複製用於人類之兩項應用：「醫療研究型複製」、「生殖型複製」卻因其牽涉到許多層面，引發了各層面的倫理批判，隨著支持者提出對這些批判可能的回應，便形成了爭議。而針對爭議的癥結，可以進一步釐清關鍵議題。本章將帶出學界對此兩型複製應用之批判，並進一步帶出與支持方所引發之爭議，以釐清爭議之關鍵。這樣的鋪陳，將有助於後續依據佛教探究複製倫理議題。

「醫療研究型複製」涉及了人類胚胎之製造與破壞，因此有傷害生命之虞。惟當面對利用早期胚胎這一事實時，應如何認定胚胎、胚胎應具備何等地位等提問皆有各種不同見解。為了處理胚胎地位之爭議，主要帶出「位格」、「道德地位」、「生存權」之討論架構。隨著對這些關鍵概念做出不同的定義、區分，便會得出不同的倫理判斷。

「生殖型複製」則涉及到複製人之風險、處境等等問題。這些潛在風險、傷害引起眾多批判，因此亦被理解為「生殖權」與胚胎之各類權利之爭。這些批判與爭議，使得對生物複製之倫理探討不能再只看到可能帶來的應用與利益，而需權衡爭議，解析議題，才能得到較為一致且具系統之回應。

第一節 醫療研究型複製

一、破壞早期胚胎

將生物複製應用在醫療研究上時，胚胎幹細胞的相關研究與應用扮演了重要的角色。此類研究中引起最多批判的是：人類的胚胎幹細胞之獲取，涉及了早期胚胎(preembryo)之破壞。這樣的破壞，需要面對：「是否可以為了醫療研究的目的，摧毀、犧牲早期胚胎」之挑戰。不僅於此，考量到生物複製是有意造作胚胎

之技術，較之其他如使用剩餘胚胎之情境，生物複製支持者尚須進一步回應：「是否可以為了醫療研究的目的，人工製造胚胎並且犧牲、破壞之。」

這類批判指出，若可將早期胚胎視為人，那麼破壞之就如同殺人以求醫療進展。反之，如果生物複製技術涉及的早期胚胎只是如頭髮、指甲或者精卵這類細胞，而非人、成體，或者並非生命，似乎為了維護這些細胞而放棄潛在的醫學成果是無法接受的。在將體細胞植入卵母細胞之前，通常不會認為將此兩種細胞用在研究中會造成嚴重的倫理問題。但是一旦兩者結合並且產生類似有性生殖中的胚胎時，就會面臨利用胚胎的相關爭議。關鍵在於，對於胚胎的生命定位並非易事。胚胎的發育過程快速、多變且連續，當中難以清晰、截然地畫出界線。在當代如果使用並殺害已具人型的胚胎從事醫療實驗，通常會被認為是恐怖且殘忍的行為。但未具人形的早期胚胎是否就可以因研究之目的而被殺害呢？若是，兩者之分界又在何時？這使得人們需要對此問題更加謹慎，以免其研究行為實質上無異於戰爭時期利用無辜的人類生命，成就其他群體之利益。這顯然違背紐倫堡公約(The Nuremberg Code)中許多條目。

二、 引發之關鍵議題

從最外表來看，相關問題之癥結似乎在於：「早期胚胎是不是人」。如果我們可以肯定胚胎為人，目前社會上人類所享有的「生存權」等等，胚胎也應享有，問題似乎就隨之解決。由此，可以推導出這類利用胚胎之行為應該被禁止之結論。反之，若早期胚胎不是人，則考量可能利益之病患，捨棄相關研究似乎是對潛在受益病患之殘忍。

「道德地位」被視為一更適切的切入議題之關鍵概念。「早期胚胎是不是人」這樣的提問不一定能夠適應多變的生命世界，因此不一定可滿足此處倫理討論的需求。有些學者指出：並非所有可稱之為人者，都具備「道德地位」；或者是具備道德地位者，不一定就為人。這是由於根據不同的道德地位之定義、判準，將使得其包涵之範圍廣於、或窄於「物種意義之人」。僅以人類物種作為道德關懷

之判準似乎並不再適任。¹如當代逐漸重視的動物福利以及動物權概念，蘊含了非人物種也可能需要將其利益納入倫理考慮，而具有某種程度的道德地位。比起去問胚胎是否是人、胚胎是否是生命等提問，相關討論認為「道德地位」概念作為入手處，能將「是否能為了醫療研究等目的破壞胚胎」這樣的提問，轉化為「早期胚胎是否具有道德地位」這道提問。²「道德地位」一詞可以初步定義如下：在給定之倫理處境中，胚胎之利益、處境是否需要被納入考量之中。若胚胎具備道德地位，則胚胎之利益、處境需納入道德抉擇之考量因素；反之則否。³「道德地位」一詞本身並不提供道德關懷之判準，其尚待其他特徵或者潛能等判準作為補充。如因其為何類、何種事物、其具備何種特徵等，而可被視為具備道德地位。

雖然支持僅有人類或者人類中一部分者具有道德地位的觀點仍是主流，但如果討論只以人類物種作為判準，似乎不足以解決爭議。舉例而言，不論選取怎樣的人類特徵，在其他非人動物幾乎都可找到不低於某些「邊緣情境」之人，或者嬰孩的這類特徵。由此，進一步地可見試圖以「位格」等概念，定義道德地位的作法。相關討論試圖透過這些概念，檢視胚胎是否具足擁有道德地位的條件，亦即具備「位格」。在這種意義的使用下，「位格」並不一定和「人類物種」所指涉

¹ Harris 便稱這類說法為以「刺蝟型策略」處理胚胎的道德重要性。這類說法會在面對胚胎流變不斷的過程中難以找到一個明確的分界點，以及胚胎發育過程中各種分裂為多個生命的可能性也都使得這類說法難以站得住腳。Harris, 2006, 頁 62-64。

² 孫效智，〈人類胚胎之形上與道德地位〉，《哲學論評》第三十四期，2007：頁 41-86：「以墮胎問題來說，人類胚胎是否具有如同你我的形上與道德地位，是左右墮胎之道德判斷的關鍵問題。假設胚胎的形上道德地位與你我相同，那麼，它就享有你我都享有的，亦即基本人權(human rights)所保障的人人平等的生存權(equal right to life)。這意味著，正如同在大部分情形下殺人是不道德的，墮胎也會在大部分(即使不是全部)情形下是不道德的。」

³ Jaworska, Agnieszka and Tannenbaum, Julie, "The Grounds of Moral Status", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/grounds-moral-status/>: "An entity has moral status if and only if it or its interests morally matter to some degree for the entity's own sake. "

的範圍一致，並且可能超越人類物種之限制。隨著對這些概念的不同定義、劃分與見解，即可能對問題得出不同答案。舉例而言，一派學者認為，早期胚胎儘管是物種意義上的「人類」，但卻並非具備「位格」之人，因此亦無「道德地位」保障其生存權。⁴或者至少在排序上，可將其判定為僅擁有較低的道德地位而非完整的道德地位(full moral status, FMS)。如此一來，儘管胚胎具有某種程度的生命，但是在給定的倫理處境中卻不妨礙將其運用在利益人類的研究之上。若以此為基礎進一步推演，便可能得出支持醫療研究型的複製以及相關的幹細胞研究之結論。此中，胚胎生命的問題退到了第二序。以這樣的胚胎不具「位格」，故無「道德地位」，亦無法保障其「生存權」的系統出發，使用人類早期胚胎於醫療研究並無不可，也不適合以為為了促進群體利益殺無辜之人的情境作為類比。

問題關鍵於是轉移到了胚胎「位格」之判定問題。關於怎麼樣的事物才具備位格，有各式各樣的判準。這些判準隨著不同的立基點、證成方式而有所不同。經常被使用的判準約能分為四類，這些判準彼此之間並不一定互相排斥，可以多項共構形成位格定義：一、透過心理性質定義位格：如能對其自身反省、具自我意識或具備意圖等等。二、透過生理性質定義位格，如具備原條、原腸等特徵。三、採取是否有發展出以上特徵之潛能來定義位格。四、透過同一、本質(substance)之定義定義位格。隨著對位格提出適當的定義，才能對早期胚胎是否具備位格做出判定。當判定胚胎具備位格，才有可能證成其道德地位與生存權。若胚胎不具位格，則其至少無法被以具備道德地位為由保障其不被破壞。

使用心理性質定義位格者，試圖使用具備我們人所具備的各種生理、心理、智力、自我意識、意圖等特性作為判準，證成位格概念。這類討論圍繞在這些似乎為人類特有的自我意識、理性等特徵作為位格之判準，並且以此來判定胚胎是否可稱為位格。若胚胎具備決定性之心理特徵，則可稱為具備位格。反之，認為

⁴ 孫效智，2007：頁 52。

胚胎不具位格者，便會根據胚胎缺乏這些特性強化其論點。⁵

利用生理性質定義者，則可能利用中樞神經系統之有無等物質現象作為胚胎位格之判准。⁶如在談論早期胚胎時，其缺乏任何神經系統之形成，故應無苦痛之感知能力，由此其並不能稱之為具備位格之人。胚胎至少要發展到十四天之原條或十六天之原腸時期才有最初步之神經系統之分化。此類判準認為，自其簡繁結構之差異，亦可作為細胞生命與人類生命之界線。

考量到不表現並不代表不存在的狀況，如植物人、暫時失去生命跡象者，亦有「潛能論證」試圖為不表現以上特徵之胚胎證成其位格。潛能論證會指出：固然，在早期胚胎中，我們難以見得人類之生理、心理特性，但由於早期胚胎具備發育為成人，或者變成具備以上生理、心理特徵的生命之可能，因此可謂具備成為人的潛能，這潛能決定其之所以為一位格。這類看法指出，胚胎之位格由其能夠成長為人而來，如同種子能夠成長成為大樹一般，應該判定其具備位格。摧毀一個胚胎便是扼殺了一個人發展、發育的可能。這樣的說法亦遭致許多批評；除了認定需有特徵之表現方能認定其為位格者，亦有指出如胚胎之成長仰賴許多其他條件，並不能自身獨立成長成為胎兒。以此角度而言，其不一定較通常不被視為具備位格之精卵好多少。⁷尤其是在生物複製出現之後，若僅採取有潛力成為一個成熟的成人，那麼「核轉置」技術下產生的複製人，擔任細胞核體的各種體細胞是否也可視為一個個的潛在人？

位格同一(personal identity)、本質的概念也被運用在相關的討論之中。將生命起點置於受精卵或者早期胚胎之上的看法需要面對以下的挑戰：在胚胎發育至約十四天時的原條(primitive streak)或者十六天之原腸(gastrulation)出現之前，除

⁵ Hug, Kristina. "Therapeutic perspectives of human embryonic stem cell research versus the moral status of a human embryo—does one have to be compromised for the other". *Medicina (kaunas)*, 42(2), 2006: 108.

⁶ Ibid. 109.

⁷ Ibid. 109.

了人為地透過「胚胎分割技術」，在不干涉的狀況下胚胎也有自然發育成為多胞胎的可能，甚至可能將兩個胚胎合而為一。類似的論證以「本質」(substance)的特性出發，定義道德地位的起點。既然「本質」使得一物特為一物，而非其他事物，那麼使用此種判準於人類生命起點者，便會認為要在胚胎中尋求滿足同一律，並作為成長、改變之基礎的時間點。至少此起點不應是尚能由一變二、或者由二變一之情況。⁸承認這項判準者，會認為一般兩個雙胞胎兄弟的生命，不應始於同一個早期胚胎，而需要在此之後另尋起點；否則將會造成位格同一的問題：那個變成兩個胚胎的早期胚胎究竟是哥哥還是弟弟？因此，對使用這類判準者而言，將位格的起點定於早期胚胎是不可接受的。既然起點並不在早期胚胎這個時期，摧毀早期胚胎也就不能與殺害成人劃上等號。

第二節 生殖型複製

相較於醫療研究型複製，生殖型複製遭受了更多挑戰。兩者之不同目的以及不同的操作手法，也引發了不同的倫理思辨。對於「生殖型人類複製」這項技術，反對者當前最為主要的理由有四：一、違反自然。二、技術仍有失敗率高、可能引發眾多不良後果與重大缺陷等。此可總括稱為「風險問題」。三、被複製者即使順利成長，其特殊身份使其可能遭遇的各種負面處境也被認為應納入考量。四、支持者認為生殖型複製可以用於促進社會整體發展的說法，或許僅是空想或者預設了粗糙的「基因決定論」，而無法成立。

一、違反自然、扮演上帝

「生殖型複製」作為輔助生殖技術及新興生物技術，分別面臨了一些挑戰。其與傳統輔助生殖技術外表上製造生物的這一特點，往往被某些人認為觸及了生

⁸ 如利用對於本質(substance)之定義，檢視不同發展階段的胚胎是否可稱為「人」。Smith, Barry, & Brogaard, Berit. "Sixteen days". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 28(1), 2003: 47.

命之禁忌。由此，有些一神宗教者會以這樣的行為可能是「扮演上帝」，即科學家正在從事「創造生命」之事作為批評進路。而作為新興生物技術，將研究觸手觸及所知甚少的生殖部份，亦可能帶來未知的風險。此擔憂以「違反自然」為名帶出相關批評。⁹固然此兩點批評主要是以一神宗教出發所作成的，但是這類批評未必可以代表所有一神宗教對生物複製的觀點。有些學者指出，一神宗教未必會對生物複製提出關於「扮演上帝」的批評，見 John Haas：

人類並無法創造(create)人類，儘管是利用如複製這般的程序——如果真的可能的話，或者是人工受精技術。它們僅是運用已經存在的物質並且找到了使其於後啟始(initiating)自發成長的方法。在生物複製議題中，(NBAC)委員會之報告，應該更加精確地用「引發(engendering)生命」或是「啟始其成長」取代「創造」這個只屬於上帝行為的詞。¹⁰

「違反自然」這點批評也共享類似的情況：是否任何違背自然之科學研究都是不可實行的？又，如何定義自然？「扮演上帝」、「違反自然」此兩議題若要細究，將需釐清各個對生物複製持不同意見之教派、宗教的意見，以及將新增許多待探究的問題，此非本文能力所及。但若是細究這些批判憂心之處，可以發現人們十分重視對於這未知領域之探索、實驗等可能造成之傷害。考量議題之處理，可試圖暫且將其以「風險問題」帶出。從生物複製之實驗成果來看，在我們對於各種生殖之謎尚未瞭解透徹的狀況下，於複製動物確實出現了大量風險上的問

⁹ Promta 2004a, 239. "For theistic religion, human beings are just like innocent babies whose knowledge of the universe is very limited...The scientist's attempt to reveal the secret facts hidden behind natural things is considered no different from the action of an innocent baby who puts her fingers into the unknown holes in the walls of a room. Inside some holes there could be some dangerous things; we cannot know. For the sake of safety, we should not go beyond what has already been prepared by God as found in nature."

¹⁰ Haas, John. "The Catholic View of Cloning". In G. McGee (Ed.), *The Human Cloning Debate*. Berkeley California, Berkeley Hills Books, 2000: 282.

題。



二、 風險問題

關於將生物複製運用在人類生殖上可能遭遇的問題，可回顧桃莉羊的實驗。我們看到大致完好能走能吃的桃莉僅僅是兩百七十七次實驗中唯一順利成長成功之一例。在複製胚胎形成之後，一路到出生，其中不同階段都會出現各種不同的異常而使得胚胎順利成長的機會相當低。於桃莉羊之後所進行的複製牛等物種之實驗，也產生了各式各樣的流產、死胎甚至畸胎。其中許多胚胎都患有「巨大症」(large offspring syndrome)的問題。這種現象使得傷害更加擴大：成長過大過快的胚胎，可能導致代理孕母的子宮受傷或者發生難產。有的在胚胎分化、分裂的過程中出現差錯，導致器官發展缺陷而無法存活。而即使胚胎在發育過程中一切順利，在胚胎順利成長成胎兒並且出生後，以生物複製成長的人類也很有可能會出現如同在動物實驗中所出現的種種由於基因組重構(genomic reprogramming)的缺陷所導致的問題；如免疫系統失調、腦部、肝部缺陷等等。¹¹這些風險和發育上的問題，沒有理由指出運用在人類物種身上便不會出現。這些可能的後果，使得人們普遍反對將生殖型複製之相關研究的觸手觸及人類物種。

三、 複製人處境

即使不顧失敗率以及生物層次上可能的風險、後果，在社會、文化層面上，或是複製人的尊嚴、地位、心理等相關層面上，生殖型複製都引發了眾多疑慮。於社會文化面，人們擔心複製人的出現，將衝擊既有的家庭、社會制度，也衝擊

¹¹ Jaenisch, Rudolf, & Wilmut, Ian. "Developmental biology: don't clone humans!". *Science*, 291(5513), 2001: 2552-2552.

The Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine. "Human somatic cell nuclear transfer and cloning". *Fertility and Sterility*, 98(4), 2012: 804.

了既有的親屬觀念。¹²即使最終相關技術成熟到能夠順利複製出健康的人類，其成長過程中仍然可能遭遇各種因複製而起之困境。舉例來說：複製人是否被置於未來被決定的恐慌處境中？如何定義複製人之父母親？複製人是否會因出身而備受歧視？社會體制是否會受到嚴重衝擊等等。

在法律層面上，普遍各國法律都禁止以這種技術進行人工生殖。舉台灣於民國九十六年通過的人工生殖法為例，其特別指出不得以「無性生殖」方式進行各種人類生殖。¹³區別於一般的試管嬰兒，生殖型複製從其操作方式自然處於這無性生殖的分類之下，而屬於法令禁止的範圍。

對於被複製者處境的憂慮多不勝數，通常以宣稱被複製者之某些權利被嚴重侵犯的方式呈現：有以「基因同一權」(right to genetic identity)¹⁴、「個體獨特性」(individual uniqueness)、「未來開放權」(right to an open future)¹⁵等概念帶出者；以這些權利出發所進行之批評指出，生物複製無視了被複製者可能不希望與他人有共同的基因這一情況，強行進行生物複製將可能造成被複製者陷入未來被決定的恐慌。譬如若所複製對象死於某遺傳疾病，將會使被複製者擔憂自身亦將重蹈

¹² 如複製人至多可能有五個父母親：「生物學上的父親（細胞核捐贈者）、生物學上的母親（卵細胞捐贈者）、代理孕母、社會關係中的父親（養父）、社會關係中的母親（養母）。」Renneberg, R.。《複製一個我：從啤酒、番茄到桃麗羊,所有你該知道的生物科技》(姬健梅譯)。臺北縣新店市：遠足文化發行，2007：頁 268。

¹³ 取自「全國法規資料庫」，網址：
<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=L0070024>

¹⁴ 參見歐洲議會對生物複製技術之決議案：“Stresses that each individual has a right to his or her own genetic identity and that human cloning is, and must continue to be, prohibited.” The European Parliament, “Resolution on Cloning”. retrieved from :
<http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cloning1.html>

亦譯作「基因體同一權」。孫效智，〈生殖性人類複製的安全風險與個體獨特性問題〉，《哲學論評》第 30 期，2005：頁 73。

¹⁵ Ibid. :「……被複製人 (cloned human) 與其原生者 (progenitor) 之基因體 (genome) 重複將使得被複製人活在原生者的「本尊」陰影下，而失去了 Hans Jonas 所說的「無知權」(right to ignorance) 或 Joel Feinberg 的「未來開放權」(right to open future)。」

覆轍。或是其可能由被期許走上所複製對象的生命歷程此一動機而複製，如此將遭受重大壓力而無法自由抉擇自我發展。最後，其也喪失了成為特別、獨特個體的機會。

亦有提出「擁有雙親權」、「基因雙親權」¹⁶從事批評者。此類批評認為複製人失去了具備一般來自雙親的基因之機會。生物複製此一生殖方式，使其難以認定如一般生殖中之兩性親屬。其特別出身，也可能使其於成長過程中遭受社會大眾過多的異樣眼光與歧視。

支持者或許會反駁，以上風險、處境兩類問題，只是暫時技術上的瓶頸和大眾錯誤的認知。如同過往試管嬰兒的技術發展歷程，隨著研究的進展、技術的成熟，未來將很有可能可以克服之。至於社會、文化層次以及複製人的地位、成長中遇到的困難等等議題，也是大眾認知以及法律修訂應該與時俱進的。透過教育、宣導等等手段，複製人可能將與一般人無異並且為大眾所接納。不過，在克服這樣的技術瓶頸背後或許代表的是更多的人類、動物胚胎被用於實驗之中。這也伴隨著更多可能產出的畸形、併發症等問題。以這個第一步作為代價，似乎是一永不可接受的第一步，故也無後續的種種假想、補救措施。

四、 優生應用無法成為現實

關於可藉由生物複製複製「天才」、「精英」以造福社會，這一生殖型複製之支持理由，可能是站不住腳的。主因在於被複製者與複製得出之胚胎兩者之基因只能說是十分相似，並非完全等同。反對者並會指出：任何嘗試將位格、生命化約於基因體上，並認為我們可能可以完全複製生命的主張都是過於簡化的說法。縱使在同卵雙/多胞胎上我們可以看到許多相同的性狀，但是他們都仍然可能進一步由著不同因素，發展出不同的人生。生殖型複製一路的應用並不蘊含整體地、全然地複製現有的某人之生命或者生命歷程。是以，訴諸利用生物複製複製現有

¹⁶ Harris, John, 2006：頁 44。

的人類成就者，促進人類整體發展之應用，將很難被視為是穩固的理由。

五、引發之關鍵議題

考量到「違反自然」以及「扮演上帝」牽涉部份甚廣，本文暫且將其化約至風險問題當中，暫以擔憂生殖型複製帶來之各種傷害以及風險作為其主要論點。風險問題普遍認為確實是當前生殖型複製不宜貿然實行之主要原因。在優生應用部份，支持者粗糙之基因決定論亦應無法捍衛其立場，無從形成重要的爭議議題。

於生殖型複製作為輔助生殖手段之部份，綜合考量批評以及支持理由，便出現了較為僵持之爭議。癥結通常被解讀為「生殖權」、「生殖自由」對上被複製者之各式權利之爭。被複製者是否確實遭到侵害，因此成為重點議題之一。在「生殖權」對上「複製人之人權」這一議題上，生理上之各類「風險問題」一般將被置之不論；一方面是為了留下討論之空間，另一方面則是如同許多現今廣為應用的醫療技術，其於過去發展階段亦遭遇了許多困難。但在現代相關的技術問題卻有可能被克服而不再具有爭議。此類議題討論，因而被定位為防患於未然，以免研究的進步過快使得複製人的出現早於完整之倫理考量。

第三節 小結

本章試圖整理學界關於生物複製之倫理批判與後續爭議，並歸結其爭論癥結以供後續提出佛教探究之用。生物複製最為引發爭論之既有之兩大應用範圍為「醫療研究型」與「生殖型複製」。所引發之爭議扣緊在人類胚胎之道德地位、權利之上。關於醫療研究型，由於與其相關之「幹細胞研究」涉及了早期胚胎之破壞，因此引發了關於利用胚胎之質疑，並有早期胚胎道德地位之爭議。對於早期胚胎之地位是否具備位格、道德地位各家看法莫衷一是，有以特徵論之或以潛能論之者。此處爭議仍亟待解決，原因在於即使出現替代研究路線，秉持著多元之研究進路之生技學界仍然保有以生物複製進路製造之胚胎幹細胞的研究路線。

關於生殖型複製，學界既有之爭議則有風險、處境、促進社會發展等部份。而「生殖權」與胚胎之處境何者為重，將成為生殖型複製爭議之一大要點。



第四章 以佛教探究複製倫理議題



學界對複製倫理之爭議議題，主要圍繞在生物複製技術用於人之「醫療研究型複製」及「生殖型複製」上。本文於上章指出其引發爭議之癥結分別為「胚胎地位」、「生殖自由」等兩大議題。以佛教切入時，並不一定須使用既有議題的問題意識出發，或者於爭議兩端擇一表態。故本章欲先聚焦於兩大複製應用所涉及的倫理爭議主要論述之架構，與佛教是否有所差異，並舉出將這些論述架構套用在佛教之上可能出現那些問題，接著再建構較為適切的對佛教切入之方式，並實際以所建立之方式切入爭議，提出適切的看法。

第一節 以佛教探究醫療研究型複製倫理議題

醫療研究型複製涉及的面相較廣，雖然這類應用為醫學帶來了相當的願景，但由於涉及了胚胎之破壞，而引發了許多圍繞在胚胎是否為人、胚胎與生命起點、胚胎是否具有道德地位等看法上之分歧及爭議。初步來看，胚胎地位的判定決定了最終研究發展之倫理判斷。

一、以道德地位作為論述框架之問題

初步檢視醫療研究型複製時，我們可以見得既往最為重要的攻防處在於「胚胎是否具有道德地位」、「胚胎是否具備位格」這類提問之上，此與胚胎就算只看物質層次，也是時時刻刻皆處在流變的狀態，而難以區分出明確的段落有關。

之所以不以「人」、「生命」等作為提問之用，原因在於對許多學者而言，此兩點並不一定與值得道德考量所指涉的範圍完全相等。是以通常在討論相關議題時，皆設置一「道德地位」的概念帶出其觀點。

但是，在進一步檢視佛教的觀點時卻不宜操之過急。雖然既有的問題意識產生了兩造立場對立之情況，卻不必急著將佛教歸類於其中任一邊，急著提問：「佛

教如何看待胚胎之道德地位」之前，需要先認真檢驗這樣的問題意識、提問方式是否能夠帶出佛教全面、精準的觀點，以及是否在套用這樣的論述框架後，會有對佛教的原意有所曲解而產生削足適履之情形。因此之故，反而應該先提問：「以道德地位為核心概念之論述框架是否適合用於帶出佛教對相關議題之看法？」為了解決這個問題，以下段落試圖先檢視以「道德地位」這個概念作為對胚胎議題的論述方式，對於佛教是否適合。

二、「道德地位」之兩相關層次

關於以道德地位為中心做出之論述，可以分為「相關概念」的層面，以及「推論方式」的層面。「相關概念」指在既往使用道德地位分析胚胎地位時，經常預設的前提、使用的方式或者可能延伸的概念、命題等。通常這些概念、命題並不一定直接蘊涵於道德地位之中，而是以「道德地位」為出發點延伸出來，或退後一步所試圖為道德地位提供之證成等。這些概念並不必然蘊涵於道德地位之中。「推論方式」則指配合這些概念，在對相關議題思考時的推論方式。

將道德地位之「相關概念」、「推論方式」這兩方面展開，將可以更好地檢視以道德地位作為中心，探討醫療型複製議題的方式，是否確切地適合佛教。關於前者，如果在既往討論中，所使用的相關引申概念、命題、預設前提有許多部份與佛教觀看世界的方式出現分歧，那麼若繼續使用這樣的提問，將可能在與其他理論溝通、比較時對於佛教產生誤解。而這些概念所構築而成的推論方式，也將與佛教扞格不入。若發生以上的狀況，則我們需要另闢途徑，實際檢視佛教可能如何面對這些議題，並有系統地建構相關的回應與觀點。

在繼續探討之前，需要對道德地位作一簡要的定義。通常，擁有道德地位所代表的是某實體之利益，在道德抉擇時需要被納入考量。反過來說，即當我們說某實體之利益在道德抉擇時有其重要性，則可稱之具備道德地位。以道德地位所衍生出來相關之需要探討之概念或命題，可以分為兩方向：一為向前尋找，嘗試對道德地位進行證成，另一則為藉道德地位作為證成之概念。將此兩方向展開，

將有助於我們理解道德地位概念為中心帶出的推論系統。

首先是對道德地位之證成；從關於道德地位之定義出發，我們不難發現其主要陳述了何類事物具備道德之重要性，但未包含何類事物應該具備這樣的地位。只憑道德地位自身之定義，可能不足以使我們決定何種事物應該被畫進道德地位之中。其仍需要相關概念之支持以完善藉此所做出的倫理理論與判斷。道德地位或所謂道德考量範圍，應該如何劃分的問題，因而通常使用「位格」概念帶出。

位格之判定在上章則舉出了四項常見判準，分別為：「心理性質」、「生理性質」、「同一本質」以及「發展潛能」等。這些判準可能分別、亦可能同時被採用。使用「位格」，將可把物種意義的人（或動物）以及具位格之人（或動物）區分開來，似將可使其更貼近道德關懷之劃分。由於位格通常被認為自具目的、不應被任意對待，此便同時決定了道德考量範圍、道德地位的界線。無論採取何類判準，位格被期許為與道德相關之判準，而足以作為進一步之證成。

另一與道德地位相關的概念是由道德地位衍生出來之「生存權」。生存權初步來看，可視為法律對具備道德地位者之生存保障。這使得具備道德地位者可免於遭受隨意被奪去性命之威脅。其思路為：對具足位格判準，而擁有道德地位之人類/動物而言，於法律層次應保障其平等之生存權。因此，回到胚胎問題上即為：若胚胎具有道德地位，則可以衍生出其具備生存權而不可被任意殺害。

承繼以上兩者，使用道德地位為核心概念，對胚胎問題之推論可以理解成：若判斷某 X 具備位格，則 X 具備道德地位。若 X 具備道德地位，則 X 具備生存權。故 X 不得被隨意殺害。反之，若某 Y 並不滿足成為位格之條件，則 Y 不具備道德地位，故亦無需保障其生存權。

三、以「道德地位」等概念為佛教論述框架可能之問題

如果未能對可能的誤解詳加檢視，很可能會使得佛教在踏入相關生命倫理議題時被不適切的問題意識，引領到錯誤的方向。若試著用這樣的論述架構為框架帶出佛教對於胚胎問題的倫理觀，可能會出現以下的回應議題方式：當提及佛教

對於醫療複製技術所涉及的胚胎問題時，其應是試圖利用感知苦痛能力定義位格，並稱其為有情。進一步地，以此作為道德關懷的對象而稱有情具備道德地位，再衍生出不殺生之戒律以求捍衛其生存權。若此，對於胚胎的相關議題，理應先確立胚胎是否是「有情」之一，若是則不應隨意殺害，否則即是觸犯殺生之戒律。如此陳述，若細細審查，其實隱藏了許多正好是佛教所要破斥之錯謬觀念。此包括了這類位格的使用，帶有實體、同一之預設，以及權利概念不一定適合帶出佛教相關義理。詳述如下：

(一) 「位格」帶有「實體」、「同一」之預設

首先是此推論鏈之首—「位格」的問題。事實上，若深入探討可以發現在切入生命世界時，使用位格概念切入佛教觀點是不適切的。這與位格涉及的「自我」觀念、「實體」有重大關聯。當位格被提出，試圖定義人之所以為人、動物之所以為動物，甚至「有情之所以為有情」時，其實一併地便將自我、實體觀念一併打包帶出了。¹在位格的各種學說之中，不論是使用實際特徵之有無作為判定標準，或者支持潛能說者，通常預先同意了此種「同一」、「實體」之自我。以此為出發點，其試圖在多變的生命世界中，以此為據確立個體之基礎，這樣的位格通常被視為「自為目的」而可作為道德地位劃分之證成和判準。

但在面對位格所帶出的實體自我時，佛教提供了一條非常不同的檢視方式。首先，區別於西方早期位格學說以「人」為中心作為定義，佛教並不以此為中心

¹ 孫效智，2007：頁 63。：「位格不是位格的特徵，而是位格特徵背後的實體(substance)，這種實體是具主體性的主體(subject)。以理性或自我意識來說，位格不是理性，而是理性背後那具理性或能具理性的「某一位」(somebody)；位格也不是自我意識，而是自我意識背後的那個「自我」(ego)。事實上，「主體」與「自我」才是位格最重要也最常被忽略的存在模式(modus existendi)，這種存在模式比起理性或自我意識來，更是理解位格的關鍵，具主體性的位格甚至不需要依靠位格的特徵來進行自我指涉與自我界定，就能維持位格獨特的同一性(identity)。」

「這是什麼意思呢？首先，每一個位格都是一個「自我」。而且，無論這個「自我」能否說出「我」這個字或是否有自我意識，也無論這個「自我」在各種發展變化的過程中經歷怎樣的改變，他都是同一個「我」，也就是同一個「位格」，因此可以用同一個「我」字來指涉自己。」

探索生命世界。在切入生命世界時，佛教主張檢視其實際運作情形，進而展開為蘊、處、界諸法，看出在流轉之生命世界中，人類物種並不具備特殊地位，也不是適切的標籤。²取而代之，以其運作大致之情形名為「有情」。佛陀藉由觀察教導一切事物皆由因緣生成，並且欠缺其本身固定不變之存在。這樣的推論並不只適用於人或者物，而是一切生命之實相。在觀察生命世界時，所謂的人類以及其他物種，大致都經歷著生、老、病、死之流轉不已。解開其運作程序，將可發現人類既無特殊之處，在輪迴之中亦不是保持作為人類。換句話說，眼前所見身而為人/動物，並非過去、現在、未來皆是如此。於此當中，欠缺使生命一貫地被視為某某位格之根據。

當「人之所以為人」的觀念被鬆動之後，我們應可主張使用「位格」所預設之框架於佛教上，可能會導致帶入錯誤之預設以及導致誤解。具體地說，如果繼續以此問題意識作為框架，可能會錯誤地將「有情」的相關特徵，視為佛教對「位格」問題之應答，進而認為縱使將眼光擺脫人類中心，佛教也只是提出了較一般理論廣泛的位格觀而已。如此，甚至可能認為佛教將以「感知苦痛能力」作為「位格判準」並可擔任證成「道德地位」劃分之用。

對於變動不居的生命歷程之通盤透徹的瞭解、認知，並且擺脫實體、固定、同一的自我概念，恰恰好是佛教導之關鍵項目，更是朝向解脫的觀念調整重點。對於佛教解脫道開展之教導而言，正是這樣的實體、僵化思考，造就了後續之生死流轉不已。見《雜阿含經》：

佛告比丘：「云何取故生著？愚癡無聞凡夫於色見是我、異我、相在，見

² 蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第十七期，2012：頁 3-33：「總而言之，首先，以積聚之構成部分、感官通路、知覺要素為觀看的入手項目，所謂人類之獨特的存在，或人類之專屬的本質，這一類的成見即逐漸鬆動，轉而成為更加務實地觀看與探究生命世界多樣的有情共通的情形——舉其要者：組合的表現、變化的流程、虛幻的樣態、解散的趨勢、主體性之欠缺。」

色是我、我所而取；取已，彼色若變、若異，心亦隨轉；心隨轉已，亦生取著，攝受心住；攝受心住故，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故。愚癡無聞凡夫於受、想、行、識，見我、異我、相在，見識是我、我所而取；取已，彼識若變、若異，彼心隨轉；心隨轉故，則生取著，攝受心住；住已，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故，是名取著。」³

在有情解構而出之五蘊當中，試圖尋求各種作為實體自我之根基皆會帶出心態上之各種問題。原因在於，即使將生命展開而成為五大運作項目，並不意味著所嘗試建立的實體就存在於、可化約，或者就等同於此五蘊。實際分別進行檢視，不僅是我們較可觀察到的色身時時刻刻變化不已，其餘心態感受、思考、認知等等透過佛教專門的修行觀察，也可發現其欠缺固定不變的存在，將隨著因緣的具足與否將有各種變化的可能。對比於此，錯誤的觀看方式，將會導致因緣變化時與僵化的認知產生落差，進而產生各種心態上的困擾與問題。這是流轉於生死輪迴之中的重要因素之一。若將目光置於解脫、超脫輪迴，佛教強調這些問題與錯謬知見是修行者應致力排除的。

在這層義理上，佛教認為對實相之認知，與出離輪迴並不二分。正好是在對生命流轉的實相如實瞭解，擺脫對其之執取並明白可能帶出之過患，方有出離之可能。⁴而在實踐層面亦具體提供作法如七處善巧、三種觀等作為入手處，提出整套完整教學。由此，可以見得在探索生命世界時，佛教應是強烈排斥實體、自我、本質等觀念的。在試圖提出佛教對相關生命倫理議題之回應時不可不慎。

綜上所述，應可以合理認為在佛教中「有情」並非位格那般的本質式地說法。

³ 《雜阿含經·第43經》(T2, vol. 99, p. 10c.)

⁴ 另參《雜阿含經·第14經》(T2, vol. 99, p. 2c.):「諸比丘！我於五受陰不如實知味是味、患是患、離是離者，我於諸天、若魔、若梵、沙門、婆羅門、天、人眾中，不脫、不離、不出，永住顛倒，不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」「諸比丘！我以如實知五受陰味是味、患是患、離是離，我於諸天人、若魔、若梵、沙門、婆羅門、天、人眾中，以脫、以離、以出，永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」

此可分為兩面向說明：一、有情並不因具備感受苦痛能力、表現具備苦痛能力等特徵，就永遠地成為有情。對於生命之把握，佛教強調需將運作流程及構成部份盡可能地展開。佛教對生命之探索成果，是發現其並不預設任何本質，而以空性貫徹。二、透過對有情正確的觀察與認知，能開創更為高超的出路。無論強調的是感受、認知能力等等有情特徵，在佛教中都屬苦、空、無常、非我，是以不足以作為底層保障生命一貫、同一之用。

關於「有情」欠缺「本質」、「同一」這點，也可以透過另一個面相進行思考；所謂的「有情」、「無情」若推進細緻層次來看，並無截然二分。此處重點在於使用「有」、「無」做出形而上的論斷，仍是一般人有侷限之認知所產生出來的。⁵這樣的「有」並非「有情」之所要指稱之意含。「有」、「無」這一組貌似對立之概念，在展開其因緣聚合條件後，將不再是對立且截然二分，⁶故無法以之作為位格概念進行的劃分、區分、設立判準之依據。佛教將生命稱為有情，是看在就生命運作流程之特徵，並不蘊含於位格概念使用中，以某些特點作為保障實體、同一等概念之要素。更進一步，在將有情形成流程、經歷之生命歷程等等全面開展後，佛教透過實際修行、觀察指出無法將位格置於、化約在其中任何一者或者多者之組合。生命之各個運作項目或者流程並無法以各種形式單獨地或並存地作為同一、不變之自我。與此相對，正是一般人常以這樣的框架觀看生命歷程，所以才有引文所言之「取著」、「隨轉」等情形。但這都不是對生命適切的觀看方式。

⁵ 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀雜誌》第五十期，2009：頁 65-103。

⁶ 可據《雜阿含經·第 262 經》(T2, vol. 99, p. 66c.)：「爾時，阿難語闍陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。』』」

《雜阿含經·第 300 經》(T2, vol. 99, p. 85c.)：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」

不只是解脫道帶出這樣的學理，在菩提道更深層地強調，任何帶有實體色彩的定位、劃分，都不適用於帶出對生命世界適切地觀看。⁷是故以「有」或「無」作為第一道提問之「位格」作為出發點，亦不適用。綜合以上幾點，可以推知「位格」此概念並不適用在佛教相關生命倫理議題之討論、分析之上，否則可能會在試圖建構佛教對相關倫理議題之回應時，帶入不必要的預設並導致後續推論的各種問題。

（二）「生存權」不適用於帶出佛教回應

順著「位格」、「道德地位」之推演方式，可能推出之所以不應隨意殺害胚胎，是因其享有與一般人類同等的生存權此類結論。但是在佛教之中，直接套用生存權概念並不見得完全適切。一方面，權利概念具有濃厚的文化脈絡為其背景，⁸如果沒有進一步檢視當中蘊含的預設，可能會使得對佛教之詮釋產生錯誤；另一方面，太快使用「權利」概念於此議題，可能會帶入由「位格」前提一路保留過來之「實體」、「本質」預設。Peter Harvey 由此指出使用「權利」概念於理解佛教時可能會帶出的問題：

的確，佛教並不常提到「權利」這個詞彙。這個詞主要自於西方哲學之傳統而來。但這並不代表佛教不見容於「人權」這一說法所要帶出的本質。

⁷ 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀雜誌》第六十四期，2013：頁 14：「……《般若經》以關聯於有情的運作之一切法為觀察與實修入手處，將生命世界的有情，連帶地，將人類，平等地與通達地認知為空性、不二、幻化。……將衍生的表現而被稱為有情的或人類的現象，誤以為其本身就是有情或人類之存在體，那將恰好形成對於所謂的有情或人類很根本的無知（avidyā/ ignorance）。以產生出來的如此的無知為關聯的條件，如果不僅沒警覺到已經產生那樣的無知，而且還任由那樣的無知去推動後續的認定、分別、論斷、執著、追逐之所作所為，連帶地，即推動出繼續牽絆在生命世界的生命歷程，而淪為嚴重地受到無知之覆蓋與驅使之平庸有情，無奈地經歷著生老病死的流程。」

⁸ Keown, Damien. "Are there "Human Rights" in Buddhism?" [Electronic version]. *Journal of Buddhist Ethics*, 2, 1995: 3.

佛教有時並不願意使用「權利」一詞，因為其經常與人們以具侵略性的、自我中心的方式「要求其權」。並且可能引發論及「不能讓渡的權利」時蘊含了某種擁有權利之不變、本質的自我的質疑。這是與佛教對於自性之教導是不符的。……若帶出非我之教學，關於誰「擁有」權利的說法事實上是一種誤導。因為如果一個永恆的自我是權利的擁有者，「權利」對此擁有者一點用都沒有。因為真正永恆的自我是不會受損，並且永遠不會被傷害的！故我們可以簡要地說，那個活著、改變、易損的存有者，才是約定成俗的權利之擁有者。⁹

當在帶出佛教回應時，如果繼續以這類實體自我出發，將可能會出現與佛教不符之情形。當我們在說這是「我的權利」、「胚胎的權利」時，不應忽略了「非我」、「非我所」之教導。¹⁰Harvey 使用佛教對於非我之論證，¹¹說明即使是使用權利概念，深究世間之無常與困苦，亦可得出沒有有絕對的自我作為權利之擁有者。

但如同 Harvey 提及的，儘管可能出現如此瑕疵，並不絕對影響使用「權利」帶出佛教理論和對議題之可能回應，只要關於權利的解讀，並不必然蘊含實體、不可讓渡等概念；或者對於「權利」之使用並非由有缺失的進路證成即可。Keown 指出，雖然佛教缺乏對權利概念直接的定義、談論和使用，在佛典當中還是可以找到與「權利」、「人權」之含義相符的理據。Keown 區分了幾種可能證成

⁹ 譯自 Harvey, Peter. *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues*, New York, Cambridge University Press 2000: 119.

¹⁰ 《雜阿含經·第 18 經》(T2, vol. 99, p. 3c.):「……比丘！色非我、非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。如是受、想、行、識，非我、非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」

¹¹ 《雜阿含經·第 33 經》(T2, vol. 99, p. 7b):「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。」

佛教之「人權」概念之進路，包括從「人性」(human nature)出發、「相互關聯」(interrelatedness)、「實現人類善」(human goodness)三條進路。其認為最後之「實現人類善」一路，為佛教中具備人權概念之可能，並與佛教不相違背，可作為佛教中亦有權利、人權之理據。

從人性出發之人權，可訴諸人類尊嚴(human dignity)等概念說明。所謂的人類尊嚴在此脈絡下，內涵近似於位格尊嚴，是具備其實在性並且不可被侵犯的。由此推衍而得之各種人權，即以保障此位格尊嚴為目的施設各種權利。這樣的思考進路其實廣見於各類人權宣言，也與本文提到之「位格」、「道德地位」、「生存權」一脈推論進路一致。Keown 指出，這樣的詮釋方式其實更適用於一神宗教，佛教既強調無常、非我，亦缺乏「神」此類絕對者來保障個人之神聖性或自為目的，¹²故這類進路顯然不適用於佛教。

當思索「權利」概念是否適用於建構佛教理論時，不見得只有以上進路。Keown 引用 Kenneth Inada 之說法，指出可能透過人們彼此之緊密關聯關係來證成人權。於此種進路中，不訴諸人類之特質、本質證成其權利，而是檢視人與人間的各種關係、連結，並將權利之證成置於其中。由於佛教認為世間皆為「依他起」，人們並無法獨立自存，而需許多其他因素相互支持。這樣的相互依存關係，也適用於人與人之間，這使得人們應保障彼此之權利。¹³這種說法其實有許多問題；僅就人類具體相互依存，並不足以直接導出人應相互保障權利。若此，一旦某人成為社會負擔，或者不再為任何人所需要，是否代表其權利也迅即消失？這與當前對於人權之解讀與具體保障相違。這同時也限縮了佛教對於緣起之教導。忽略了佛教緣起教導所要帶出之事物缺乏本質、實在，處於變化之流的一面，而僅是將其限縮在社會層次而已。

對於 Keown 而言，所謂「人權」是使人擁有充實、充分發展人生所不可或

¹² Keown, 1995, 17.

¹³ Ibid. 19.

缺的必要條件；沒有這點做為保障，人在社會中的發展將受到嚴重限制。由此定義出發，其指出佛教最為關心的解脫、成就等，與眾多人權宣言其實是一致的。¹⁴由此，其認為佛教中之「權利」，可透過戒律表達；當人接受戒律決定守戒，意味著承認一個由「法」(dharma)決定的責任，此責任伴隨著的即是各種權利。¹⁵其認為，透過這些戒律，佛教將可以促進各類人們修行上之發展。但是這樣的說法仍有待商榷。首先，如果僅取促進人類發展理解權利的基本精神，是否太過籠統？權利、人權概念出現的文化脈絡背景是否可以如此輕易地被取消？當運用了可能蘊含契約論的責任、權利概念進入佛教，是否會使我們曲解佛教之戒律？明白業果並且決定持守戒律，是否適合用擔起「法的責任」這一方式來解讀呢？固然使用權利、人權等概念切入佛教，可以得到較易與西方文化脈絡之思想溝通之成果，但是可能造成的誤解或者困難，是否值得如此做，仍有待進一步的探索。

綜上所述，當前對於生物複製之倫理探討多以人類尊嚴作為後續生存權討論之來源，但是這樣證成生存權的進路並不存在佛教之中。這並不意味著佛教便因此拒絕胚胎具有生存權，此端看如何定義權利，以及建構佛教對於此種權利的證成。Keown 之進路或許為一條可行的方式，但是仍有不少待解決的問題。關於佛教戒律是否可透過權利、義務這組概念，此主題牽涉甚多，若要深究，本文將力不能及。但是考量到當前之眾多困難，仍有足夠理由使我們暫且試圖擺脫這些概念，建構較無問題的佛教生命倫理系統，以分析生物複製技術衍生的各種議題。

(三) 推論問題實例

自「位格」、「道德地位」、「生存權」這一組概念出發，從事對倫理議題之理論建構之情形，經過以上分析，應可說並不全然適用於帶出佛教觀點。這一組概

¹⁴ 舉〈世界人權宣言〉第二十二條為例：「每個人作為社會的一員，有權享受社會保障，並有權享受他的個人尊嚴和人格的自由發展所必須的經濟、社會和文化各種權利的實現。」

¹⁵ Keown, 1995, 25.

念共構出來的推論系統，使得我們必須先確立對於位格之定義與判準。不論就既有特徵出發，或者訴諸潛能，都難免預設了實體自我作為位格之保證。這樣的預設恰好是佛教所不樂見的對生命之觀察方式。而在「道德地位」的「保障某 x 的利益」定義中，也隱含著「我所」的隱憂。此類論述架構，將可能導致幾點困難：如果我們無法對胚胎分類、定位，或者無法判定其具備位格與否，將難以做出進一步的倫理判斷。另外，潛藏於推論始點的實體、本質概念容易保留到「道德地位」、「生存權」之中而未被察覺。

以 Promta 之系統為例，其大量使用「位格」、「生存權」切入生物複製相關議題之中。這使得我們可以從中窺見以這樣的結構切入佛教生命倫理可能遭遇的問題。從其權利相關的推論來看，其認為醫療研究型複製涉及的倫理問題正是潛在受益病患與犧牲掉的胚胎之權利衝突：

論及權利方面；如果幹細胞研究以及醫療研究型複製被允許推動，病患對於健康的權利將被保障。但與此同時，將違背被複製者或是胚胎之生存權。對於任何試圖處理這個困難任務之倫理學派或是倫理理論—包括佛教，便是要在這權利、利益衝突的兩端當中給出合理的論證，說明哪邊的權利、利益應該根據哪些理由被保護。¹⁶

其運用了胚胎生存權與病患之健康權來切入議題。對於 Promta 而言，可以帶出一套佛教關於權利之原則來運用在各式生命倫理的議題之中：如安樂死、自殺等。其認為生存權之不可讓渡的特性構築了佛教對於醫療研究型複製等生命倫理領域之看法：

根據佛教，可區分生存權(right to life)與財產權。前者是主要的權利，後者是次要的。兩者最大的差別在於主要的權利無法被讓渡……根據佛教，自

¹⁶ Promta, 2004b, 5.

殺和便利死的差別是，自殺並沒有違背生存權，因為其是擁有權利者。然而根據別人要求而幫助其便利死就違背了這樣的權利。他人對於便利死的要求並不能證成便利死，因為生命權沒有辦法被轉移。只有權利的擁有者可以使用它……因此，儘管是為了治療疾病而使用胚胎幹細胞，根據佛教，這無異於使用成人的生命來治療另外一個成人的生命。¹⁷

乍看之下，其立場為禁止醫療研究型之相關複製。但是這裡提供的理據有很大的問題。如同 Harvey 先前對於佛教權利概念之分析，在使用權利概念帶出佛教見解時容易出現的問題在於落入了權利為某某人所有。這顯然與佛教強調之「非我所」教導相違。在「非我」、缺乏實體不變之我的狀況下，後續的「我的」、「他的」也無從帶出，可視為是凡夫錯謬的見解之一。在出現這樣的問題時，將權利區分為可轉移以及無可轉移，並非對佛教適切之理解。佛教並不會主張某人絕對擁有某事物，並將其區分成為可給予與不可給予的。

Promta 指出，佛教教導並非以教條的形式出現而要人們無條件信奉遵守，隨著狀況的不同也會有例外出現。其舉佛典中菩薩常見捐獻其身、生命利益眾生之例，說明上述權利的原則並非總是適用的。

由於佛教認為沒有任何見解是絕對的，佛陀所教導的內容都不是要人無條件接受的教條，佛教對於生命權的觀點可以進一步探討……在佛教典籍中，有時可以見得生命捐贈的例子。菩薩有時為了他者利益捐獻其生命，並且被視為是善的行為。這似乎蘊含生命權某些時候是可以轉移的。¹⁸

固然佛教並非教條主義，也拒絕任何僵化的見解，但是此處的「例外」其實是由不適切的原則所促成。起始便採取「權利」的原則作為分析入手處，方會將

¹⁷ Ibid. 5-6.

¹⁸ Ibid. 6.

此處菩薩奉獻視為例外。佛教以實際、深刻觀看世界為本，並以打通生命道路為導向提供教導，這樣的特色應當在佛教談論重大生命倫理議題時帶出。這使得佛教在談論相關議題時難以以一簡單原則涵攝。同樣是涉及傷害、失去生命，在便利死、自殺、器官捐贈、胚胎破壞都會有眾多需考量的面向，僅憑無法轉移之生存權作為佛教處理議題之原則，再將其他案例視為例外應是過於簡化之分析。

支撐著 Promta 提出的權利概念的，是其對佛教位格之解析。其認為否認自我概念並不代表佛教中就沒有位格概念。儘管在人之生命中沒有自我(Self)，位格概念仍然是可能的。在其看法中，佛教僅是提出了一較特別的「非實體」(non-substantial) 之位格觀，是否具備此種位格是決定胚胎是否是人，因此是許多生命倫理議題—如墮胎—之首要問題。¹⁹此類「非實體位格」由眾心理事實(psychological facts)定義，並由五蘊作為基礎。當五蘊不具足時，位格也隨之消失。²⁰其舉前述自通之法，認為「己所不欲，勿施於人」涉及的心理事實，如我愛、懼死、期許未來等，其本身值得他人尊敬。但 Promta 也強調，當此處在說尊敬時，並非著重於一個實體的自我。

佛教用「心理事實」界定位格……這些心理事實是那應被他人所尊敬的。

殺害在佛教中是錯誤的，因為其違背了我愛(self-love)。佛教之其他教義也可以如此理解。²¹

值得注意的是，當我們說殺害是錯的，佛教並不是認為是因為違背了他人的自我所以錯誤。超驗的自我(transcendental self)超越了我們觀察的範圍，但是心理事實是完全可以觀察的。因此使用這些事實作為位格的基礎將更

¹⁹ Promta, 2004a, 233-234.

²⁰ Ibid. 235. : "First of all, the five aggregates function as the foundation of personhood. The dead man cannot be a person because he possesses only the body, which is just one component of the whole five parts."

²¹ Ibid. 234.

為可靠。²²

Promta 的位格觀可視為一種看重特徵的位格觀。其選取的特徵是所謂的心理事實，並以五蘊為構成要件。因此其特徵的選取包括了生理及心理特質。雖在其系統中未直接使用道德地位一詞，但根據其對不殺生戒的說明，可說已經包涵於其對位格的說明之中。細究之，Promta 使用權利、位格概念在分析生命倫理時，產生了很多問題。可分為以下三點帶出：一、位格概念是多餘的概念。二、過於注重位格縮小了佛教格局。三、實體權利導致倫理衝突。

一、位格概念是多餘的概念：如果殺生或者各種傷害行為，問題出在其未能尊敬他者或自己之心理事實，那麼以心理事實作為戒律之解釋即可，為什麼還需要特設一個位格概念？或許類似於權利概念，在與使用相關概念的文化脈絡溝通時可有較易溝通之功，但若因此使得對佛教之詮釋出現問題，則是得不償失。

二、過於注重位格縮小了佛教格局：Promta 理論中之位格概念，主要用於解釋人之所以為人之必要條件。這種作法至多只能說是佛教看待人類物種主要具備的特徵。那麼同樣具有這些要件的動物是否具有同樣的位格？若答案為是，繼續使用決定人之所以為人的位格字眼是否合適？在佛教以眾生、有情嘗試打開這人類、動物的二分，從未將對生命世界之觀照限縮於人類物種上。Promta 在使用位格說明議題時，主要關心的都在於胚胎是否為人，這樣的人手處固然為學界主要討論生物複製議題的方面，卻是忽略了佛教開展出來的廣大生命觀。佛教中以五蘊、各種心態變化解釋生命世界，當我們只注重其中人類唯一物種，將可能對動物相關的議題視而不見。在 Promta 的討論中，便不見對牽涉生物複製之其他物種處境之討論。

三、實體權利導致倫理衝突：其以所謂不可轉移的生存權切入議題，為其系統造成了許多困境。這種解釋方式除了不同於佛教之「非我」、「非我所」帶出之

²² Ibid. 235.

教導，當涉及生物複製的兩端都有某些不可讓渡之權利時，將進一步出現對立與衝突。將醫療研究型之爭議定調為兩端實體之對抗，讓佛教在面對議題時似乎陷入了兩難、困境(dilemma)。對 Promta 而言，自殺、菩薩以身布施、為了利益殺害等情境都屬於侵害生存權之「例外」，而只能夠以一種判例的形式作為倫理評斷的參考。實際上，佛教可以使用出路導向和如實觀察的方式解決這些不一致。如果扣緊在此兩前提上，不必急著將醫療研究型複製之議題定調為難以抉擇之困境。

四、 佛教回應複製倫理議題之適切切入方式

若以上的提問方式並不適用於帶出佛教對於胚胎問題之意見，那麼，應如何將佛教之回應適切帶出呢？佛教在面對生命世界各種問題時，可見其致力作出第一線並且深刻的觀察，以提供可行之生命道路供修行者行走。佛教指出，透過深入、全面並正確的觀察，能夠建立一條更為通達的生命道路：

是故，色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在如實知，如實觀察不？如是觀者，聖弟子於色生厭、離欲、解脫：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」如是受、想、行、識，生厭、離欲、解脫：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」²³

這樣的如實觀察，有兩重意義：第一，如經文所述，對於事物的觀察必須廣大、深刻、全面。不論是從表層到深層，從物質到感受、情意、認知層面，皆是觀看之要點。第二，佛教之觀看並非僅將世界、五蘊做成客體，抽離其中的觀看。

²³ 《雜阿含經·第 261 經》(T2, vol. 99, p. 66a.)

佛教之觀察，是能夠帶出修行道路之觀察。²⁴當試圖以佛教為依據回應生物複製議題時，可以考量此兩層面形成切入方式。本文據此提出兩大觀察要點作為解析入手處：一、如實觀察：在《大寶積經》中對於一般生殖胚胎的形成、發育有精細的描述，這些皆為佛陀透過高超的深刻觀察而來。此可作為議題討論之重要理據。二、帶出佛教重視生命出路之面向：這包括了涉及殺生之破壞胚胎牽涉其中的生命後續流程，以及佛教以生命出路作為導向之獨特醫療、疾病觀。

（一）如實觀察

以佛教處理胚胎議題時，可以帶出佛教對於胚胎所做的觀察。常為相關討論引用的〈佛說入胎藏會〉具體帶出詳細的胚胎形成、發展歷程及其物質構成、認知、情意等層面：

難陀云何中有得入母胎？若母腹淨，中有現前見為欲事，無如上說眾多過患，父母及子有相感業方入母胎。又彼中有欲入胎時心即顛倒……父精母血非是餘物，由父母精血和合因緣，為識所緣依止而住……如是應知凡入胎者，大數言之有三十八七日；初七日時胎居母腹，如摳如癱臥在糞穢如處鍋中，身根及識同居一處，壯熱煎熬極受辛苦名「羯羅藍」。狀如粥汁或如酪漿，於七日中內熱煎煮。地界堅性、水界濕性、火界煖性、風界動性，方始現前。難陀，第二七日胎居母腹，臥在糞穢如處鍋中。身根及識同居一處，壯熱煎熬極受辛苦。於母腹中，有風自起名為遍觸，從先業生，觸彼胎時名「頸部陀」，狀如稠酪，或如凝酥。於七日中內熱煎煮，四界

²⁴ 蔡耀明，〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第十三期，2008：頁 38：「經由如此的檢視，所謂觀看，到底要怎樣深化觀看或開展觀看，即可追問『觀看走到哪裡去』之議題。佛教眾多經典此起彼落在講究的觀看，從正確的觀看（*samyak-parīksita / correct seeing or examining; samyag-darśana / correct insight*）出發，諸如朝向解脫之觀看，表現智慧之觀看，照明心識認知之轉變的觀看，以及凝聚相續觀力之觀看，大致都可理解成在呼應『觀看走到哪裡去』之議題。」

現前。²⁵

這段經文經常被視為佛教看待一期生命起點之重要理據。以經文中提及之父母經血，配合識之因緣和合，作為「一期生死」始於受精卵之引證。²⁶若將此用於胚胎問題之反思，一般探究的是所破壞的胚胎是否處在一期生死發生之後的階段。雖然複製胚胎並非透過傳統有性生殖之精、卵結合而來，故與其在初期分裂方式亦有些許差異，但是兩者在隨後的發育過程、組成結構與方式相異並不甚遠。兩者之相似，使得此則經證對於胚胎議題仍具有參考價值。可從中獲取幹細胞的早期胚胎，多指十四日、十五日內之胚胎。依其發展歷程可對應於引文中首二七日之「羯羅藍」、「頰部陀」時期。自此觀之，早期胚胎已屬此起點之後應是無可否認。部份佛教學者便據此，認定此時破壞胚胎應屬殺生，而觸犯戒律。

不過這並非唯一建構佛教對胚胎問題回應之方式。以這種方式切入很容易就會掉入前述批判的「生命始於何時」的問題意識。這很可能使得引文中之「識」成為了類似「靈魂」、「位格」之概念，或者作為兩者的本質。以此出發，當面臨一胚胎取捨之處境時，便可能以「識」作為保障生命開始、出現之用，並因其符合了這樣的判準，提出不應隨意殺害之結論。但這樣的作法，就可能又落入區分對立、固定實體之見解。面對這樣的困難，或許可以透過進一步強調佛教之一期生命，於無盡生命流程之中僅是段落式的人為劃分，而非本然如此，以及重申有情、無情之分野並非實質區分。

但是佛教提出之如實觀看，在第一步做的並不是急著就現有之認知對早期胚胎做出分類、斷定。在〈佛說入胎藏會〉中不難看出深入地對稱之為「胚胎」的狀況瞭解其來龍去脈，帶出其第一線之感受、認知、心態、變化等，這種更深刻、廣大的觀看方式才是佛教所要強調的：

²⁵ 《大寶積經·佛說入胎藏會》(T11, vol. 330, p. 328b.)

²⁶ 楊琇惠，2005，頁 129：「佛教以為受精卵一形成，即有因業緣而投胎的「識」來依止而住，由是而形成生命最初始的狀態；一般的自然受孕及現階段的人工受孕都符合如是程序。」

若母多食或時少食，皆受苦惱。如是若食極膩或食乾燥、極冷極熱、鹹淡苦醋、或太甘辛，食此等時皆受苦痛。若母行欲、或急行走、或時危坐、久坐久臥，跳躑之時悉皆受苦。難陀當知，處母胎中，有如是等種種諸苦，逼迫其身不可具說。於人趣中受如此苦，何況惡趣地獄之中苦難比喻。²⁷

當代對於胚胎發育過程的著墨點多在於其物質發展、變化、組成、構造等等層面。此面相在佛教是以構成物質界之四大要素—地、水、火、風的消長、流變來描述。但是對於情意、感受、認知等部份，由於人們認知能力之侷限，則多將其化約至神經系統之形成與否等物質層面。佛教面對生命議題的一大特點，是使用高超修行所鍛鍊的對生命世界之觀察為本，進而指引出適切的行走方向。因而於觀看胚胎處境時能帶出這些切關生命，卻廣為遺漏之面相。

以「如實觀看」面對胚胎議題，更能凸顯佛教提出的觀看不只是孤立、將對象客體化，將觀察者抽離之觀看。這種方式只就胚胎「是什麼」、胚胎發展有哪些階段與特徵提出說明，並不足以帶出深刻的見解。取而代之，佛教在觀看中能夠帶出後續相關修行、思維方式、出脫道路。如此處經文所謂「於人趣中受如此苦，何況惡趣地獄之中苦難比喻。」便由胚胎處境帶出苦聖諦，提醒修行者精進努力。這樣的切入方式，將不必再在不適切的問題意識中作出各種特設的強調、補強等等。事實上，這類補強也可能只淪落為文字層面，而非實質起到避免誤解之功。前述對於 Promta 之批評便是一例。佛教在面對生命世界時，並非預先對事物進行分類，而是對欲觀看的對象實際全面展開其來龍去脈、心路歷程等等，接著搭配後續出路，進行倫理判斷。以此為準，一方面能對胚胎形成較為貼切的觀點，也才能使得做出來的倫理判斷更具說服力。

擺脫了不適切切入問題之架構，我們尚須進一步對既往提出的問題進行轉化，如「胚胎是不是人？」、「胚胎是否是位格？」、「胚胎是否具有道德地位？」等等。

²⁷ 《大寶積經·佛說入胎藏會》(T11, vol. 330, p. 330b.)

透過視角、思考方式的轉變，以求能夠帶出佛教中更為適切的、道德上可接受的整套作法。據〈佛教空觀之生命倫理學如何運作？以墮胎為例〉一文：

生命倫理學的問題，如果能重新導向至相續的意識進程或者生命進程，對於擴展觀察、激起新想法和刺激新鮮的思考方式而言，將是更適切並且有效的工具。從進程導向的進路切入生命倫理問題，可以闡述如下：我們對於有情之意識進程或者生命進程是否真正了解？我們對於意識進程或者生命進程是否了解的夠多而可以做出生命倫理判斷？胚胎發育之意識、生命進程為何？考量牽涉到的人類胚胎之意識、生命進程，墮胎是否是道德上適當的（或者道德上對的）？²⁸

引文中之「墮胎」與本處探討的「早期胚胎之破壞」兩議題有極高的相關，故應可作一置換。這裡要帶出的重點是：如果佛教面對生命的各種議題時，主軸是要帶出專業的對生命流程之觀看，那麼在建構對生命倫理議題之回應時，所提出的問題也應與此對應。這一點和前述所引用的《入母胎經》切入胚胎問題的方式是一致的；經文中不僅考量到十四天內之早期胚胎所對應之兩發育階段。所處環境的艱辛與苦難，也對胚胎接續之發展的情意、感受、認知多有展開。不止於此，在這一期生死的重大時刻中，佛教仍正視進入生死的四聖諦之首「苦」聖諦。如果對這樣第一線關於胚胎的生命進程缺乏觀照，將難以將整套佛教解脫道的教學—苦集、苦滅、苦滅道跡施作出來。

若要形塑出整套對於胚胎議題的見解，第一步並非急著就現前所能觀察到的外表層次對其進行分類。特別是僅因就外表觀察胚胎並不具備各種成人之生理、心理特徵就妄自將其排除到道德關懷範圍之外。續見：

²⁸ 譯自 Yao-Ming Tsai, "How Does an Empty Buddhist Bioethics Work: The Example of Abortion" in the *Proceedings of 4th International Conference on Applied Ethics and Applied Philosophy in East Asia*, Kobe: Project Innovative Ethics, Graduate School of Humanities, Kobe University, 2014: 151.

簡而言之，從進程導向的觀點，對於像是墮胎或者胚胎幹細胞研究等等的議題提問「人類胚胎是否是人？」可謂是相當無足輕重的——甚至是無關的。我們不應該隨便地透過人為判準將人類胚胎歸類、貼上標籤，也不應將人類胚胎比擬為其他事物。在道德面向上形成適當回應，以及解決當前問題之道德上可接受的進路時，這種考量當中最重要的是對於意識、生命進程的瞭解。²⁹

使用進程導向的問題作為生命倫理探究之入手處，我們將無法抓取實體概念，或是僅訴諸既有的倫理理論。取而代之的，對意識、生命進程之相續變化作第一手的觀察將是最為緊要的。³⁰

佛教將意識、生命進程放在第一序，這樣的作法並不僅僅是用在觀看而已。以準確的觀看，重視意識、生命進程這樣的作法為核心，佛教可以做出關於提昇、解脫所需要努力之教學。聚焦在從生死之流之解脫上，佛教將可藉此做出整套對於生命倫理議題的回應。此處帶出的思考主軸，相當程度地區別於立定道德地位，或做出位格之分類後，再來判定殺生與否的思考方式。於援引佛教戒律回應生命倫理議題時，關於意識、生命之進程，都不應該被割裂、抽離討論之中，甚至是需首要努力的部份。由此，應配合相關的生命出路，形塑對於生物複製議題之倫理判斷。

（二）重視生命出路

於考量生物複製當中各方牽涉的生命出路時，可以帶出佛教「不殺生戒」以及佛教以解脫為導向之醫療、疾病觀為切入要點。

²⁹ Ibid. 151.

³⁰ Ibid. 151.

1. 不殺生之理路

以佛教對於胚胎深刻觀察出發，考量到其實際亦處在極端辛苦之處境後，才能較精準地討論破壞胚胎所涉及的殺生。在《雜阿含經》中所帶出的教導，扣緊了這樣的主軸，以所謂「自通之法」談論修習不殺生戒之入手方式：

何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生……」

31

當佛教帶出「不殺生」的戒律時，並非主張行為本身自為目的地應被遵守，³²更非所殺害者自為目的故不應殺生。比起所面臨的對象是否是人、是否符合資格判準，經中更主要面對的是情意之內容。不殺作為戒律，背後的理路實際關乎「殺生」所涉及之心意流程。考量到對於一般人而言，要直接體察到其他有情具體的感受、思考等等並不容易，尤其是如早期胚胎這類不具人形之事物。此處提供了較為簡易的入手處，以從較易觀察之「己」作為參照作成「法門」，即對於佛所教導之法的入手處，進一步去實現不殺的要求。³³這種由己入手之觀察，並

³¹ 《雜阿含經·第 1044 經》(T2, vol. 99, p. 273b.)

³² 姚富全，〈戒律與佛教倫理〉，《揭諦》第 23 期，2012：頁 166：「只強調戒律是會產生三個問題：(1) 是有可能會『為戒律而戒律』而不知其內在動機為何；(2) 聖嚴指出再多的戒律也無法統攝一切法門；(3) 承接(2)，如同生命倫理學中原則主義所可能遭遇到的一種問題：在沒有足夠適當且有系統的戒律(或原則)可遵循之下，佛教徒(或生命倫理學者)該怎麼面對新的道德倫理難題？簡之，就內在動機而言，只強調戒律是有可能只會『為戒律而戒律』而『不知其所以然』，同時也看不到其系統性的展開，因而也就較難面對新倫理課題的挑戰。」《雜阿含經》中以出路為取向，教導持戒與解脫之間之關聯，對於持戒之系統展開及心意流程多有解析。可見楊郁文，〈戒從心生〉，《中華佛學學報》第 13 期，2000：頁 33-34 所述之《四部阿含》以怖苦、畏罪、求福、兩利、慚愧、慈悲、自通、菩提心持善戒之說明。

³³ 楊郁文，2000，頁 48：「所謂『自通之法』相當於「attūpanāika dhamma pariyāya (涉己法門)」〈S〉v. 353-15 之意譯。句義分解如是：atta (自己) upa- (接近) √ nī (引導) dhamma (正法) pariyāya (理趣)。合起來說即是：順情合理地引導自己抉擇正確、正當的方法對待他人，

非靜態不變的，可透過修行得到更進一步的擴展。³⁴儘管當前一般人或許缺乏直接觀照到被破壞胚胎之心意流程之能力，由經典開展出來對胚胎之觀察，應納入對於胚胎之考量，而可避免擅加利用、殺害而增加其無益之苦。

「不殺生戒」除了涉及胚胎第一手之心意流程外，亦帶出了生命出路的面相。無論是佛教解脫道或者菩提道之教導，開展出超越的生命道路都是重要目標。亦即應謹慎考量不同抉擇，將引領生命走上何種道路。佛教並非教導一套絕對之規則來約束人們，而是透過如實觀察，配合廣大地對不同行為之後續流程展開，使人們抉擇並實踐。《雜阿含經》之教導，旨在檢視走到目前造成眾生困苦之主要推動原因，並且提供整套的改變方式，引領眾生避苦趨樂。³⁵所謂錯誤之知見、行為、心態，在佛教中應展開出路面向之後而談，由於時時刻刻的起心動念影響都極為深遠，是以需謹慎留心。與此相關，可見《雜阿含經》談論殺生如何由三種問題心態推動：

爾時，世尊告諸比丘：「殺生有三種，謂從貪生故、從恚生故、從癡生。乃至邪見亦三種，從貪生、從恚生、從癡生。離殺生亦有三種，不貪生、

所依據的是——發揚同情心、同理心，仁心、恕心，設身處地，將（己）心比（他）心。」

莊春江亦將自通之法根據南傳對應經典譯為「關連自己的法門」。取自莊春江工作站：

<http://agama.buddhason.org/SA/SA1044.htm>

³⁴ 釋昭慧，〈「自通之法」的深層探索—依「緣起」法則作為論述脈絡〉，《玄奘佛學研究》第八期，2007：頁 41。：「生命會依互通管道的暢通程度，而出現『自通之法』的個別差異，這就是人人具足良知，但各人的道德自覺卻又往往懸殊的緣由。當人愈是將『自我中心意識』減低，這種『互通』的管道，就愈是通暢。……聖者則因其體悟『緣起無我』，所以可不倚仗任何依『自我』為中心而輻射出『我所』之溝通管道，而對其它生命之苦樂，不問親疏地產生毫無藩籬的感知能力，並施與毫無差別的慈悲，是名『無緣大慈』。」

³⁵ 《雜阿含經·第 1173 經》(T2, vol. 99, p. 274b.)：「云何多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡不善法不永覆心？譬如近一聚落，邊有深坑，滿中盛火，無有烟焰。時，有士夫不愚不癡，聰明黠慧，樂樂厭苦，樂生惡死。彼作是念：『此有火坑，滿中盛火，我若墮中，必死無疑。』於彼生遠、思遠、欲遠。如是多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡不善法不永覆心；若行處、住處逆防逆知，乃至世間貪、憂、惡不善法不漏其心。」

不恚生、不癡生。乃至離邪見亦三種，不貪生、不恚生、不癡生。」³⁶

回頭詳細檢視推動殺生之心態，殺生多由「三毒」即「貪愛」、「嗔恚」、「愚癡」等問題心態所推動。可謂殺生與這些問題心態息息相連。是以從事不殺，某種程度上便是對問題心態之一種開脫、遠離。固然於醫療研究型複製中，從事破壞胚胎者不一定由嗔恚推動其行為；相關研究可以是抱著用於醫療之心態在進行複製的。但是由於其對胚胎發育過程、心意流程不了解，卻著實殺害了生命，這樣的狀況可謂是由「癡」推動了實驗室中大量對胚胎之殺害。在涉及動物利用層面時，也可能以「貪」推動造作動物胚胎之殺業。³⁷就殺生而言，另一問題在於其後續出路之影響。《雜阿含經》在接續自通之法之後，舉出「相習近法」、「蛇行法」談論此部份：

爾時，世尊告諸比丘：「……何等為相習近法？謂殺生者、殺生者習近，盜、婬、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見，各各隨類更相習近。譬如不淨物、不淨物自相和合。如是，殺生、殺生，乃至邪見、邪見自相習近。如是，比丘！不殺生、不殺生相習近，乃至正見、正見更相習近。譬如淨物、淨物自相和合，乳生酪，酪生酥，酥生醍醐，醍醐自相和合。如是，不殺、不殺更相習近，乃至正見、正見更相習近，是名比丘相習近法。」³⁸

行為造就而成的習性，將會引導未來生命之走向。而根據其行為，將與類似

³⁶ 《雜阿含經·第 1049 經》(T2, vol. 99, p. 314a.)

³⁷ 對於此處對殺生之探討略顯不夠細緻，十分感謝楊琇惠老師給予之建議。由於複製技術涉及的殺生問題隨著用途不同，也有不同的目的或意圖。當中又可能涉及各式不同之行為動機，在佛教對於業、業果的探討可以針對這些各種不同的動機、目的、意圖做出更細緻的區分，此處僅能就殺生大致所涉及的部分帶出討論。

³⁸ 《雜阿含經·第 1045 經》(T2, vol. 99, p. 273c.)

者接近而形成相習近的情況。³⁹當去向皆是習於殺生一類，自然會造就短命等等後續發展。⁴⁰殺生之行為，造就身業、口業、意業後成為習慣，將嚴重影響生命去向：

爾時，世尊告諸比丘：「……何等為蛇行法？謂殺生惡行，手常血腥，乃至十不善業跡……」 「彼當爾時，身蛇行、口蛇行、意蛇行；彼如是身、口、意蛇行已，於其二趣向一一趣，若地獄、若畜生。蛇行眾生？謂蛇、鼠、猫、狸等腹行眾生，是名蛇行法。」⁴¹

「蛇行法」以及「相習近法」帶出類似的理路，即殺生影響生命去向，並且將投生至類似習性之處境、物種中。以此同樣習性者相聚的情形，而有名為地獄、蛇、鼠等去向。以殺生帶出來的生命道路與十不善業道符合，⁴²意指以這樣的行為造作之業，日久將引導生命往更難以出脫之方向進展。⁴³佛教提出殺生作為戒

³⁹ 另可對照《雜阿含經·第 447 經》(T2, vol. 99, p. 115a.)：「爾時，世尊告諸比丘：『眾生常與界俱，與界和合。云何與界俱？謂眾生不善心時與不善界俱，善心時與善界俱，鄙心時與鄙界俱，勝心時與勝界俱。』」與《雜阿含經·第 449 經》(T2, vol. 99, p. 115c.)：「……殺生時與殺界俱，盜、婬、妄語、飲酒心時，與飲酒界俱；不殺生時與不殺界俱，不盜、不婬、不妄語、不飲酒，與不飲酒界俱。是故，諸比丘！當善分別種種界。」《雜阿含經·第 944 經》(T2, vol. 99, p. 241c.)：「諸比丘！汝等見諸眾生而生恐怖，衣毛為豎，當作是念：『我等過去必曾殺生、為傷害者、為惡知識，於無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。』」

⁴⁰ 《雜阿含經·1048 經》(T2, vol. 99, p. 274a.)：「爾時，世尊告諸比丘：『若殺生人多習多行，生地獄中；若生人中，必得短壽……若離殺生修習多修習，得生天上；若生人中，必得長壽。』」

⁴¹ 《雜阿含經·第 1046 經》(T2, vol. 99, p. 273c.)

⁴² 《雜阿含經·第 490 經》(T2, vol. 99, p. 128a.)：「舍利弗言：『業跡者，十不善業跡，謂殺生、偷盜、邪婬、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。』」、《雜阿含經·第 1042 經》(T2, vol. 99, p. 272c.)：「殺生、……乃至邪見，具足十不善業因緣故，婆羅門！是非法行、危嶮行，身壞命終生地獄中。」

⁴³ 是以《雜阿含經·第 1039 經》(T2, vol. 99, p. 267a.)又稱「淳陀修多羅」以黑、黑報談論殺生：「何等為黑、黑報，不淨、不淨果，負重向下，乃至觸以不觸，悉皆不淨？淳陀！謂殺生惡業，手常血腥，心常思惟撻捶殺害，無慚無愧，慳貪悋惜，於一切眾生乃至昆蟲，不離於殺……」

律，並非以戒作為絕對律令，亦非以輪迴作為恐嚇。而是透過修行、觀察發現行為所培養的心態、習氣與生命出路之間的連結。關聯於此，任何助長殺業之行為都不為佛陀所讚許：



爾時，世尊告諸比丘：「有四十法成就，如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中。何等為四十法？謂手自殺生，教人令殺，讚歎殺生，見人殺生心隨歡喜，乃至自行邪見，教人令行，讚歎邪見，見行邪見心隨歡喜，是名四十法成就。」⁴⁴

區別於繼續往下墮之去向，如能遠離與殺生相關之種種問題心態、相關作為，便是朝向解脫之彼岸道路前進。

佛告婆羅門：「殺生者，謂此岸；不殺生者，謂彼岸。」⁴⁵

綜上所述，《雜阿含經》以朝向解脫之生命出路開展不殺生戒之整套教學與理路。當中可詳加檢視與其關聯之問題心態、作為、認知問題等等。由於習於從事之行為，將對生命去向有相當大的影響，因此多作殺生與嚴守不殺生相關行為、心態者，將有不同之去向以及所習近的群類。打通這整套深刻之如實觀察以及重視生命出路之談論系統，方可略為開展佛教不殺生之理路。以此，將可作為醫療研究型複製中之涉及殺生之考量入手方式。

2. 以解脫為導向觀看「疾病」、「醫療」

於醫療研究型複製之生命出路部份，除了涉及殺生，尚需帶出佛教中以出路為導向的醫療、疾病觀。當我們看重胚胎之心路歷程，而以自通之法切入考量胚胎破壞問題時，是否忽略了技術研究者所聲稱之潛在受益的病患？若我們思考自

⁴⁴ 《雜阿含經·第 1059 經》(T2, vol. 99, p. 275c.)

⁴⁵ 《雜阿含經·第 1051 經》(T2, vol. 99, p. 274c.)

己身受相關疾患之苦，是否應該積極促成相關研究以使相關病患受益？這樣的兩難於許多討論中被提出，但是當以佛教處理時，並不一定需將其視為實在的抉擇兩難。顧慮到佛教以出路為導向的醫療、疾病觀，如果能夠對於疾病、醫療、病患這些概念能有正確的認知，將不會認為佛教亦需在議題中陷入「病患」、「胚胎」這一組對立抉擇之中。做出正確的抉擇也並不意味著必定有一端需成為犧牲者。在《雜阿含經》為代表之解脫道中，會以導向解脫為主軸，以更廣大的角度看待醫療與疾病。關注此面相，可引領出一套佛教面對疾患之觀點與徹底解決之道。

《雜阿含經》列舉了成為良醫應具備之四項要件：一、善於瞭解所面對疾病之內容為何，二、善於瞭解疾病之因、三、善於瞭解對治疾病之方法，以及四、善於使疾病於未來不再復發：

爾時，世尊告諸比丘：「有四法成就，名曰大醫王者，所應王之具、王之分。何等為四？一者善知病，二者善知病源，三者善知病對治，四者善知治病已，當來更不動發。云何名良醫善知病？謂良醫善知如是如是種種病，是名良醫善知病。云何良醫善知病源？謂良醫善知此病因風起、癘陰起、涎唾起、眾冷起、因現事起、時節起，是名良醫善知病源。云何良醫善知病對治？謂良醫善知種種病，應塗藥、應吐、應下、應灌鼻、應熏、應取汗。如是比種種對治，是名良醫善知對治。云何良醫善知治病已，於未來世永不動發？謂良醫善治種種病，令究竟除，於未來世永不復起，是名良醫善知治病，更不動發。」

「如來、應、等正覺為大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。云何為四？謂如來知此是苦聖諦如實知、此是苦集聖諦如實知、此是苦滅聖諦如實知、此是苦滅道跡聖諦如實知。諸比丘！彼世間良醫於生根本對治不如實知，老、病、死、憂、悲、惱、苦根本對治不如實知，如來、應、等正覺為大醫王，於生根本知對治如實知，於老、病、死、憂、悲、惱、苦根

本對治如實知，是故如來、應、等正覺名大醫王。」⁴⁶

於此《良醫經》中，可見得兩層次的醫療；在較為狹義之醫療，主要關心色身無常引發之各種「病苦」。佛教以地、水、火、風四大解釋色身之組成，以其增減影響之氣、寒、熱、力消長而有身病。色身之病便多由此四大不調而起。《佛說佛醫經》中指出有十種因緣可能對此身四大造成影響，進而得病。⁴⁷除了時節、氣候的影響，個人之不良的生活習慣亦是推動之重要因素。對於這些疾病，當以預防保健為主。若疾病現前時，則以適當調節、服用湯藥等方式進行治療。⁴⁸

如果將眼光放遠、放廣，可以發現眾生進入輪迴的各種苦痛，並非僅限於肉體、色身之苦而已。綜觀眾生進入輪迴之生命歷程，必定需要經歷生、老、病、死以及種種憂、悲、惱、苦，因此更廣義的疾病，可以含括上述各類苦痛。此為佛教苦聖諦所帶出之教學；舉凡世間各式悲苦，都可視為眾生病之內容。這種疾病從其近者觀之，主要的推動因素則為「出生」。如果醫者之定位為為眾生除苦引樂，那麼真正除苦引樂者，便必須要能夠對此引起眾苦之「出生」有所對治。佛陀展開之教學重心便在此處。歸結眾生走到現前充滿各式病苦主要推動因素，可以帶出《雜阿含經》中十二因緣之教學：

若於結所繫法隨生味著、顧念、心縛，則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集……如是，比丘，結所繫法味著將養，則生恩愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、

⁴⁶ 《雜阿含經·第 389 經》(T2, vol. 99, p. 105a.)

⁴⁷ 《佛說佛醫經》：「人得病有十因緣：一者久坐不飯、二者食無貸、三者憂愁、四者疲極、五者淫泆、六者瞋恚、七者忍大便、八者忍小便、九者制上風、十者制下風。從是十因緣生病。」

⁴⁸ 釋悟殷，〈佛教的醫療保健—以《根本說一切有部毗奈耶》廣律為主〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，1996：頁 120-144。

死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集。⁴⁹

佛陀透過專門的禪修，思索眾生當前所受各種痛苦背後之推動要素。⁵⁰於是得出由於眾生對於世間事物之實際狀況不瞭解，而產生各種錯誤認知，推動了後續之喜愛、執取、出生等等，以此可視為真正眾生病之病因。佛陀所說之緣起法，⁵¹帶出了「此有故彼有，此起故彼起」或「有是故是事有，是事有故是事起」，以說明此病源。若要根除這一路如滾雪球般之因緣推動，便要反向考慮「此無故彼無，此滅故彼滅」，也就是反向觀此十二緣起，將其主要推動因素拔除，便無從生起後續流程。一旦除去病根，自然也無從生起後續各式各樣的困苦。為了治療這引發眾苦之病源，佛陀帶出整套如何對世間做出正確之觀察以及行為調整之教學，如八正道等。這些教導旨皆在突破各式推動生死輪迴之重大因素。⁵²由於這套方法能夠真正解決眾多困苦之源，並且永斷後續新的困苦之產生，可以說這才是根除病苦之「醫療」。以此之故，可區別於世間良醫而稱佛陀為大醫王。

對於佛教而言，由於生命歷程流轉不息，眾生於此中將於極長久之時間中不

⁴⁹ 《雜阿含經·第 283 經》(T2, vol. 99, p. 79a.)，此經主要面對的是自「愛」至「老死」，即十二支緣起之八至十二支。另可據經文補完十二支：《雜阿含經·第 293 經》(T2, vol. 99, p. 83c.)：「……所謂有是故是事有，是事有故是事起。所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。」

⁵⁰ 《雜阿含經·第 287 經》(T2, vol. 99, p. 80b.)：「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：『何法有故老死有？何法緣故老死有？』即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如是有、取、愛、受、觸、六入處、名色。何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集。」

⁵¹ 《雜阿含經·第 298 經》(T2, vol. 99, p. 85a.)

⁵² 《雜阿含經·第 344 經》(T2, vol. 99, p. 94b.)：「云何有病如實知？謂三病：欲病、有病、無明病(此三病另有作「漏」、煩惱解讀者，即三漏。「欲漏」、「有漏」、「無明漏」)，是名病，如是病如實知。云何病集如實知？無明集是病集，是名病集如實知。云何病滅如實知？無明滅是病滅，如是病滅如實知。云何病滅道跡如實知？謂八正道，如前說，如是病滅道跡如實知。」

斷遭受各式困苦。⁵³對比世間之醫療而言，修行者更重要的是把握當前修行之契機，努力根除前述根本病因。以此，佛教於修行者臨病時，仍不斷提醒其勿要忘失整套關聯於解脫之關鍵之修行項目，即運用所學所習之如實觀察，試圖使「身苦患，心不苦患」。並且，正是在疾病、死亡當前此一生命相續之重要時刻，無論是透過佛陀、清淨修行者之協助或自行憶念，⁵⁴都要以正確之方式，如實觀察世界、身心：

爾時，世尊告那拘羅長者：「善哉！長者！汝實年老根熟，羸劣苦患，而能自力覲見如來并餘宗重知識比丘。長者當知，於苦患身，常當修學不苦患身。」

尊者舍利弗語長者言：「……云何身苦患、心不苦患？多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知；如實知已，不生愛樂，見色是我、是我所，彼色若變、若異，心不隨轉惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障礙、顧念、結戀。受、想、行、識亦復如是。是名身苦患、心不苦患。」

55

即使在色身遭遇極大苦患時，佛教仍然提醒修行者不能忘失對於世界之正確觀察，以及調整引發痛苦之看待世界的方式。唯有達此，才能真正除去眾苦之源，

⁵³ 《雜阿含經·第 940、941、942、943、944、945、949、950、951、952、953、954、955》(T2, vol. 99, pp. 241b-243b.)中皆提到「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。」此以 950 經為例：「譬如，比丘！有士夫壽命百歲，晨朝憶念三百千劫，日中憶念三百千劫，日暮憶念三百千劫。如是日日憶念劫數，百年命終，不能憶念劫數邊際。比丘當知，過去劫數無量如是，過去無量劫數，長夜受苦，積骨成山，髓血成流，乃至地獄、畜生、餓鬼惡趣。如是，比丘！無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。是故，比丘！當如是學：『斷除諸有，莫令增長。』」

⁵⁴ 《雜阿含經·第 1023 經》(T2, vol. 99, p. 266c.)

⁵⁵ 《雜阿含經·第 107 經》(T2, vol. 99, p. 33a.)

亦可能減輕因色身病引發之不適。⁵⁶於《雜阿含經》中，與慰問臨病者相關經文約有二十經，處處可見慰病者提醒病者對於佛、法、僧、戒勿失信心，⁵⁷以及努力觀察世界、五蘊、五取蘊之實相。如無常、非我、非我所等，⁵⁸這些教導無一不是扣緊朝向解脫之主軸來慰問疾病。因此，在以佛教回應生物複製用於醫療應用之議題時，不應忽略此一更為開闊的醫療、疾病觀。

(三) 建構適切對議題之回應

考量以上佛教帶出之「如實觀察」以及「重視生命出路」兩大特點，應可適切建構佛教對於醫療研究型複製之回應。由對胚胎之深刻的物質、心態之切入為本，考量對胚胎傷害可能造成的痛苦，與執行者所造殺生之業，可能會對生命出路造成的各式影響，使我們在將其視為醫療手段之一時需要考慮這些嚴重後果。這樣的切入方式，並非僅由對胚胎進行道德地位的劃分來做出倫理判斷，而是將牽涉其中的各個面向皆納入考量。於如實觀察中，胚胎是否具備哪些要件、是否

⁵⁶ 《雜阿含經·第 1038 經》(T2, vol. 99, p. 270c.)記載了摩那提那長者透過在病中修習四念處，而使疾病好轉之自述：「尊者阿那律！我住四念處，專修繫念故，身諸苦患時得休息。何等為四？謂內身身觀念住，精勤方便，正念正智，調伏世間貪憂。外身、內外身，內受、外受、內外受，內心、外心、內外心，內法、外法、內外法法觀念住，精勤方便，正念正智，調伏世間貪憂。如是，尊者阿那律！我於四念處繫心住故，身諸苦患時得休息。尊者阿那律！住故，身諸苦患時得休息。」

⁵⁷ 如《雜阿含經·第 554, 1033, 1034, 1036 等經》(T2, vol. 99, p. 145a, 270a, 270a, 270b.)開展對於「四不壞淨」之叮嚀，應於病中仍然成就「佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨、聖戒成就」(554 經)。

⁵⁸ 如《雜阿含經·第 103, 107, 1024, 1026, 1028, 1265, 1266 等經》(T2, vol. 99, p. 29c, 33a, 267b, 268a, 268b, 346b, 347b.)之教導。「於彼五受陰能觀察非我、非我所。」(103 經)，「於色集、色滅、色味、色患、色離如實知」(107 經)，「不見色是我、異我、相在，不見受、想、行、識是我、異我、相在」(1024 經)，「於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢繫著使，及彼心解脫、慧解脫，現法自知作證具足住。」(1026 經)，「觀察身及樂受無常，乃至捨已，若於身及樂受貪欲使者永不復使。」(1028 經)，「無常、苦者，是變易法……於彼身無可貪、可欲者，是則善終，後世亦善。」(1265 經)，「我於眼、眼識及色，見滅、知滅故，見眼、眼識及色，非我、不異我、不相在。」(1266 經)。

符合某項判準這樣的思考方式，可能會使其落入實體見解之中，以佛法觀之，無論何等生命皆缺乏此等截然分辨其地位之判準。

由這樣的切入方式，亦可不需將胚胎破壞問題定調為「病患」、「胚胎」之間的權益之爭。以此定調，似乎若考量胚胎處境，選擇對胚胎不殺生，便是傷害了病患之權益。佛教可帶出更長遠的生命歷程以及醫療、疾病觀來觀看此議題。這類權益之爭，並非各自有其實在性，並且截然二分，認為此兩方面之權利起了實際衝突，便可能由此錯誤的認知而起。對於所謂病患而言，固然為了維護難得之人身，而需採取適當對於色身之醫療，但是若將一期生死中之肉身生存給予過高之地位、過度執取，將反而使其在生命出路的面相無法提昇，此亦將使後續生死病苦更加嚴重，反而違背了醫療所要引樂除苦之目的。於此對照之下，以需傷害大量胚胎之方式進行相關醫療，將很難說是真正為病患著想之醫療。將病患與胚胎二分作成兩難，都是罔顧此處佛教對於困苦、生命醫療的教學而做的定論。這樣的作法未能真正展開佛教所強調的生命出路之打通、提昇，反而使問題增長廣大，而受困於其中。

生物複製用於醫療研究已有年日，由各式批判聲浪推動的替代方案也逐步展開，死守兩方對立、權利衝突，亦是漠視了替代方案的可能。如在幹細胞研究中，使用體細胞替代胚胎來獲取幹細胞之「誘導式多能幹細胞」一脈研究，便使得幹細胞研究不必再與破壞胚胎畫上等號。儘管如此，其中涉及的動物實驗涉及之動物處定等等議題，亦須進一步嚴格的檢視，並且，無論相關技術如何進展，佛教仍會提醒修行者要以高超的「醫療」為重，斷除生死根本。

第二節 以佛教探究生殖型複製議題

「生殖型複製」於學界討論之重要爭議點，落於「生殖權」、「生殖自由」與「複製人各式權利」孰輕孰重，本文將專注探討此項議題。一方面探究兩端是否為站得住腳的理據，另一面則以佛教帶出對議題之觀點。其中一端賴以捍衛複製人之權利，可能包括「基因體唯一權」、「開放未來權」、「基因雙親權」三者，但

根據上節對於「權利」概念之解析，貿然將此議題定位為權利衝突，可能具有某些問題，而不適用帶出佛教觀點。另一端之「生殖權」亦然，深究其蘊含心態，可能具有潛在的問題而鮮為人所注意。若以佛教觀之，應解開議題外表上的對立，帶出深層相關的生命情況、背後蘊藏的心態。於此，本文試圖利用上節建構之「如實觀察」、「重視生命出路」作為解析方式，就其爭議兩端分別探究。

一、 如實觀察被複製者

回顧生物複製之具體操作流程，就其物質層面而言，實無異於人工促成一異時出生之雙胞胎兄弟/姊妹。在對其進行批判、倫理討論時務須注意此點。假使於實驗室中第一位複製人實際出生了，於此佛教有足夠的理由，認定其並不與一般有性生殖出生之人有何巨大差異。佛教認為一期生死中，進入輪迴流轉的方式皆是因緣和合而來，其並不一定限制於某些特定形式。如所謂「四生」便道出「出生」可能具備之各種不同外表特徵——「胎生」、「卵生」、「濕生」，甚至「化生」。由此觀之，「複製人」與一般眾生、有情可能僅差別於其進入世間方式之不同，展開其生命主軸，仍然同樣需要經歷生老病死之各種困苦，甚至可能因其複製之過程的瑕疵而於世間行走遭遇更多障礙或困難。在佛教中，一般有性生殖方式，只是提供物質層面之色蘊，配以受、想、行、識之「名」，方可提供生命之因緣條件。考量到生物複製所形成的胚胎之發育過程與此極其相似，初步可將其視為人工促成此一色蘊之因緣條件而已。兩者同樣由因緣生滅，其中缺乏可作為「我」之保障。此據〈佛說入胎藏會〉云：

復次，難陀！有四譬喻，汝當善聽。如依青草蟲乃得生，草非是蟲，蟲非離草，然依於草因緣和合，蟲乃得生身作青色。難陀！當知父精母血羯羅藍身亦復如是，因緣和合大種根生。……難陀！非父母不淨有羯羅藍體，亦非母腹，亦非是業，非因非緣，但由此等眾緣和會，方始有胎。……如是應知：依父母精血因緣合故方有胎生。父母不淨成羯羅藍，號之為色，

受想行識即是其名，說為名色。此之蘊聚可惡名色託生諸有，乃至至少分剎
那我不讚歎。何以故？生諸有中是為大苦……生即是苦，住即是病，增長
衰壞即是老死。是故，難陀！誰於有海而生愛味，臥母胎中受斯劇苦。⁵⁹

若能帶出對於複製胚胎之詳細細節，便可發現許多對於生殖型複製中可能侵害被複製者權利的擔憂，都是對其瞭解不深所做出的。「基因同一權」之批評，便是對於「複製」一詞抓取表面字義而來；被複製者與所複製的對象，其基因組並非如字面所說為完全複製、相等。由此，「個體獨特性」以及「未來開放權」也無從做出：一方面，無所謂複製者與被複製者基因相同的問題；另一方面，僅以基因作為人之定義，正是只看重、將人化約到物質層次，認定基因將決定人的一生，並且忽略其他心態、感受、後續成長等層次。

在「基因同一權」、「個體獨特性」兩者帶出的批評中，可透過佛教反思可能之錯誤假設。這兩者錯誤地將「我」置放於色蘊之中，而忽略了「由此等眾緣和會，方始有胎。」之因緣觀。有此預設，方導致當出現與此「我」相似者，便使人擔心是否出現了另一個「我」而無法使「我」活出獨特的人生。這可視為將「色」執為「我」之展現。這樣的觀看世界方式於佛教中，無法帶出較為高超的後續出路。由此角度出發，所謂「扮演上帝」或者「違反自然」亦不屬佛教可能對生殖型複製的看法：一方面佛教認為諸法皆由因緣而生，缺乏第一因之推動者；另一方面，於因緣生中，缺乏可區分「自然」、「非自然」之判準。綜上所述，以「基因同一權」、「個體獨特性」、「未來開放權」等等方式證成反對生殖型複製，未能如實展開生物複製胚胎之細節，故非站得住腳的理由。其應配以因緣觀之如實觀察，方能較為適切地帶出複製人之處境。

就複製人處境而言，若要帶出適切、完整的觀察，風險問題並不應排除於討論之外。生殖型複製所帶來之風險，為牽涉其中之被複製者、代理孕母等等增添

⁵⁹ 《大寶積經·佛說入胎藏會》(T11, vol. 310, p. 328c.)

許多無益之苦，這仍是考量其處境所應主要關心的。

二、「生殖權」、「生殖自由」牽涉之心態問題

「生殖權」、「生殖自由」可分為兩面向討論：一為「生殖之自由」，二為「不生殖之自由」。生殖之自由可指透過一般有性生殖、輔助生殖方式獲得遺傳相關子嗣，不生殖之自由則可牽涉到墮胎、絕育之實施等。考量此處主要處理生殖型複製此一輔助生殖技術，將暫且不論「不生殖之自由」一類。

本文所主要關心之「生殖權」，其所要捍衛的對象為伴侶或個人對遺傳相關子嗣的渴望。通常希望有子嗣者，不一定需要透過一般有性生殖的方式獲得。其除了另尋輔助生殖方式之外，亦可透過收養達成。但如本文第二章所列，Strong 指出以收養獲得子嗣的方式，缺乏遺傳上與父母之相關這決定性的差異使得渴望遺傳子嗣之「生殖自由」是值得重視的。其提出之六項欲求遺傳相關子嗣之理由，與捍衛「生殖權」者可能蘊含之心態息息相關，特於此重列：「一、其包括了對於創造一個人的過程之參與。二、可視為伴侶間對彼此愛情之肯定，以及對彼此之接受。三、可增強性親密感。四、其提供了一個與未來之人的連接。五、其包涵了懷孕以及生產的經驗。六、其包涵了餵養嬰孩的經驗。」⁶⁰ 這些 Strong 支持生殖自由之理由可分為兩類：當中與伴侶關係相關的第二、三項可視為「增進伴侶關係」，與經驗相關的一、四、五、六項則可界定為生育帶來之「特殊經驗」。

學者 Friedrich 提出反對意見，其指出：對於遺傳相關之子嗣的渴求，通常是立基於眾錯誤信念，以及只看重事物的一面而已。若是能對這些錯誤信念進行調整，將可使一般人瞭解到收養亦可滿足背後對子嗣的渴求。其提及了五點一般人可能對收養(adoption)之偏見，⁶¹並舉出各類實證說明這些皆為無稽之錯誤信念，

⁶⁰ Strong, 2000, 188.

⁶¹ 分別為：一、遺傳相關子嗣較易教養。二、遺傳相關子嗣可繼承伴侶之優秀基因，於此，收養小孩則有如賭博。三、較之遺傳相關子嗣，收養者較不易為父母所愛。四、收養之小孩可能來自問題家庭。五、收養的小孩可能並非完全屬於自己的，如其生父、生母可能於數十年後發起

無從據此證成人們非得透過遺傳相關之子嗣而非收養方式方可滿足對子嗣之渴求。

回顧 Strong 所謂之「增進伴侶關係」一類目的，沒有理由於收養便不能達成。考量收養與具備遺傳特徵子嗣之差異主要只在是否具備遺傳相關，如果伴侶關係之親密與否僅由此遺傳特徵決定，是一件很奇怪的事情。論及 Strong 所謂「特殊經驗」之理由，Friedrich 則分兩部份回應：一、人們只看重事物之一面，而未能考量深刻周全。如懷孕的經驗固然可貴，但是亦有許多危險、死胎等可能，不能只就美好一面而言。二、這類經驗並沒有人們所想像的那麼重要：

收養一個小孩代表錯失這些重要的時刻……但是這有多重要？收養一個小孩，還是可以目睹許多「第一次」。如第一次大笑、第一次拙劣地捉迷藏、第一次翻筋斗、第一天上學。錯過一個小孩的前幾個月或者幾年，儘管重要，但對比於與孩子一輩子的關係而言，也變得微不足道。⁶²

若以佛教深刻觀察這些捍衛生殖遺傳子嗣的理由，可以發現兩類問題：一、過度高舉遺傳相關子嗣，認為其較之收養者更為高等。二、將子嗣視為自身所有物，未能貼近其生命流程。

首先是認為遺傳子嗣高出收養者一等這類問題；在 Friedrich 所提出的「遺傳子嗣可繼承伴侶之優秀基因」或者遺傳子嗣較易教導、較能得到父母的愛等迷思，可以見得許多人認為與自己之遺傳相關，較可保證自身的優點將為子嗣所繼承。如外貌、聰明才智等。這樣的見解立基於認為自身的基因必定較收養者之生父、生母優秀，並且認定這些基因將影響子嗣是否擁有有利的性狀。就佛教而言，這樣的想法可視為「我慢」，⁶³並且是對於事物未能深刻觀察之展現。《雜阿含經》

訴訟等。Friedrich, Daniel. "A Duty to Adopt?". *Journal of Applied Philosophy*, 30(1), 2013: 29-31

⁶² Ibid. 31.

⁶³ 如《雜阿含經·第 92 經》(T2, vol. 99, p. 23c.)對於一憍慢婆羅門之描述：「……父母種姓俱淨，無瑕點能說者，七世相承悉皆清淨；為婆羅門師，言論通達，諸論記典悉了萬名，解法優

中，佛陀指出若不能開展出夠深刻的對於心路歷程之觀察，任意憑藉粗淺的觀察而對於他人貼上標籤，將可能出現許多缺失：

鹿住優婆夷云何能知世間眾生諸根優劣？唯有如來能知世間眾生諸根優劣耳。不離瞋恨、憍慢，時起貪法，不聽受法，不學多聞，於法不調伏見，不能時時起解脫心法。比丘！若復有一不離瞋慢，時起貪法，然彼聞法，修學多聞，於善調伏見，時時能起解脫心法。若思量彼，此有是法，彼有是法，此則同一趣、同一受生、同一後世；如是思量者，長得非義不饒益苦。比丘！若復彼人不離瞋慢，時時起貪法，亦不聽法，不習多聞，不調伏見，亦不時時得解脫心法，我說此人卑鄙下賤。比丘！若復彼人不離瞋慢，時時起貪法，然彼聞法，樂多聞，調伏諸見，時時能得解脫心法，我說是人第一勝妙。彼二有間，自非如來，誰能別知？是故，比丘！莫量人人，乃至如來能知優劣。⁶⁴

儘管不論父母之基因是否能夠確實傳遞至後代之性狀，只以物質層面上的性狀斷定後代優劣，可謂是對生命流程一無所知。對於生命之觀察既需打開心態、認知等層面，更需打開其後續之變化流程。若未能擴展這樣如實觀察的能力，將就只能如此粗淺認知到生命之最外圍部份。

深入探究此種錯誤認知，可以發現其是根據「我是」、「我是這個」、「我將是」⁶⁵這類觀念在推動的。在此便是作成「我的基因形塑了我」、「我的基因將可發展

劣，分明諸，句句記說，容貌端正。或生志高、族姓志高、容色志高、聰明志高、財富志高，不敬父母、諸尊、師長。」

⁶⁴ 《雜阿含經·第 991 經》(T2, vol. 99, p. 258b.)

⁶⁵ 可據菩提長老翻譯《相應部》Bodhi. *The connected discourses of the Buddha: A new translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications Inc 2000. SN22, 47 : When the uninstructed worldling is contacted by a feeling born of ignorance-contact, 'I am' occurs to him; 'I am this' occurs to him; 'I will be' and 'I will not be'...—these occur to him. 翻譯部份參考莊春江工作站。取自：<http://agama.buddhason.org/SN/SN0565.htm>

成強勢性狀」，或者擁有我這樣的基因之後裔必定也會如我一般高人一等這類觀念。《雜阿含經》中指出，這樣的問題是由於無法正確觀察生命、世界所導致的：

更有所問：「世尊！云何生我慢？」佛告比丘：「愚癡無聞凡夫於色見我、異我、相在，於受、想、行、識見我、異我、相在，於此生我慢。」

更有所問：「世尊！云何得無我慢？」佛告比丘：「多聞聖弟子不於色見我、異我、相在，不於受、想、行、識，見我、異我、相在。」⁶⁶

當將此物質的身體與「我」以各種方式從事連結、歸屬，便可能衍生出後續各種問題心態。解決辦法是就此錯誤的認知下手，亦即試圖鬆動這類有問題的觀看世界、生命之方式。

第二類問題是將子嗣視為自己的所有物，並以自我為中心，以子嗣作為滿足自身各種需求之用。Friedrich 提及「收養的子嗣可能並非完全為我所有」之迷思，正是忽略了沒有生命可為其他生命所擁有。此可以佛教論證色非我的「欲令如是，不令如是」⁶⁷類推。若是父母未能認識到自己的子嗣並非其所有物，於一生的互動中將可能為彼此帶來許多困苦。對此類迷思，Friedrich 表示：「即使是親生父母，也需要面對其子嗣在其一生中會有許多其他對其重要的人。」⁶⁸與子嗣之關聯並不宜以「為……所有」的方式理解，而應就其生命歷程觀察，思考如何方為更適切的相處、陪伴方式。這一類問題也常以三毒之「貪」為其推動力；回顧 Strong 所提之「特殊經驗」、「增進伴侶關係」兩類理由，以及 Friedrich 所提迷思中各類認為收養的子嗣不如遺傳相關者，都可見得以子嗣作為滿足個人、父母之欲望的情況。僅由想要體驗某些經驗、想要增進伴侶關係而生產、想要外貌更佳、

⁶⁶ 《雜阿含經·第 58 經》(T2, vol. 99, p.14c.)

⁶⁷ 《雜阿含經·第 33 經》(T2, vol. 99, p. 7b.)：「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。」

⁶⁸ Friedrich, 2013, 30.

智商更高之子嗣等皆屬之，在這些理由中無可見得以子嗣為考量者，反而是清一色地以父母欲望、個人利益為準。於佛教中，若放任這類心態增長廣大，將遮蔽如實觀察世界之可能：

爾時，世尊告諸比丘：「以成就一法故，不復堪任知色無常，知受、想、行、識無常。何等為一法成就？謂貪欲一法成就，不堪能知色無常，知受、想、行、識無常。」⁶⁹


考量各式捍衛「生殖自由」之立基點並不牢靠，以及以上兩點問題，「生殖自由」並不如一般所想的那般自然、不證自明。若是加上現前「生殖型複製」面對的各類風險問題，更可主張不存在有足夠的理據支持欲實現「生殖自由」之「生殖型複製」。

三、 建構適切對議題之回應

當以佛教切入爭議兩端各自之理據時，可以見得兩端都不如外觀上如此牢固。用以捍衛複製人權利之各式權利，缺乏對於複製人生命歷程的深刻認知，而另外一端之「生殖自由」則受到「我慢」、「貪慾」等問題心態推動。認定兩端皆有缺失，並不代表佛教便對此議題不置可否。當考量到生殖型複製中始終被置於一旁的風險問題，實不需為著滿足「慢」、「貪」這類心態，實現各類生殖自由。雖然風險問題亦可視為是以考量複製人處境出發的批評，但這並不意謂著佛教便落入考量複製人處境一端。透過展開受複製者所面臨的各種處境，可以明瞭佛教並非試圖捍衛前述各類複製人可能之權利，並且於綜合考量時亦將涉及的父母、欲生殖的個人之生命出路一併納入。以此方不但免去許多無益之苦，亦可使陷於「慢」、「貪」者實際從事心態的調整，走向更高超的生命道路。

⁶⁹ 《雜阿含經·第 187 經》(T2, vol. 99, p.48c.)

第三節 小結



本章以佛教切入生物複製「醫療研究型」、「生殖型複製」兩類應用涉及之核心議題。回顧「醫療研究型」應用涉及的胚胎地位爭議時，首先展開以「道德地位」為中心之處理方式。「道德地位」與「位格」、「生存權」這三個概念所組織之面對胚胎地位議題之架構，具備一些困難而不適合用於帶出佛教觀點。於「位格」概念帶有「同一」、「實體」之預設，容易將此預設帶入後續推論之中。而「生存權」所使用之「權利」概念，亦有過度強調主體、我所之疑慮。由此三個概念共構之系統可以 Promta 對生物複製之倫理分析為例，見得其實際使用時可能出現之問題。由以上分析，應可確立此種以道德地位為中心之進路並不適用於帶出佛教觀點。

考察《雜阿含經》、《大寶積經》之特點，本文試圖帶出「如實觀察」與「重視生命出路」兩大重要概念為入手處，面對生物複製之倫理議題。於醫療研究型複製中，應帶出對胚胎深刻、全面之觀察，考量其生命處境，並思考如何打通各牽涉其中生命之出路。考量胚胎處境，以及帶出殺生之理路、生命出路，配以佛教重視解脫之疾病、醫療觀，應避免使用胚胎於「醫療研究型」之生物複製，而應改採其他較為可行之替代研究方式，以此，期能為「胚胎」、「研究人員」、「病患」皆展開可行走之生命道路。

此「如實觀察」、「重視生命出路」之入手方式亦可用於帶出「生殖型複製」之倫理反思。若能對受複製者深刻觀察，可瞭解對其處境危害最深為風險問題，而非既往定位之眾權利遭受侵害。爭議另一端之「生殖自由」亦夾帶了許多問題心態，如「貪」、「慢」等。因此於此議題，佛教並不會落於兩端。正確地帶出這些觀察後，考量生命出路，應可就避免無益之苦，及帶出對問題心態的調整拒絕「生殖型複製」之推動與應用。

第五章 以佛教批判生物複製之動物利用



生物複製應用於動物上時，主要有「育種保育」、「寵物複製」、「基因轉殖」三類用途。儘管處於其中之動物亦面臨各式風險問題，但並未喚起如同人類複製那般強烈的倫理反思。¹事實上，這類用途至今仍為生物複製研究之主要方向，因此帶出對這些用途之倫理反思，將為完整佛教回應生物複製倫理的必要一環。佛教對生命之觀察與教導並不限於人類物種，以眾生平等，避免傷害眾生等論述，應可提供生物複製動物應用方面的倫理反思之用。運用佛教之如實觀察與生命出路取向於這類應用中，可以帶出動物於中處境之困苦，以及推動生物複製之動物運用的各類心態綜合進行考量，找尋未來更適切的作法與出路。

第一節 複製動物面臨之處境

將生物複製運用在動物之上已出現了各式各樣的風險問題。美國反活體解剖協會（The American Anti-Vivisection Society）大力抨擊了美國食品暨藥物管理局（U. S. Food and Drug Administration, FDA）²所做出之動物複製風險評定，比起當中動物所面臨之處境，FDA 似乎更在意食用複製動物對於人類而言是否安全：

¹ Priest, Susanna Hornig. "Cloning: a Study in News Production". *Public Understanding of Science*, 10(1), 2001: 60. "Nevertheless, it is remarkable how the news media's cloning debate was largely constrained to the "biological" dimensions and their implications for "human" reproduction, highlighting some ethical issues closely related to these areas but ignoring others, such as those surrounding the economic implications of biotechnology, including the likely impacts on agriculture, as well as implications for the integrity of both non-human animal and plant species and for ecological health and balance. These other issues were not unknown at the time; they in fact arose sporadically only to immediately submerge again in discussion of the ethics of cloning human beings."

² Center for Veterinary Medicine. "Animal Cloning: A Risk Assessment," Rockville 2008.

然而，FDA 對於複製導致動物健康風險的結論，嚴重扭曲了複製動物所面臨的風險之本質……一個健全的評定應該要考量到大量科學證據指出複製動物正遭受較一般飼育或接受輔助生殖技術之動物更多的病痛風險。這包括了：懷孕併發症、妊娠異常、先天缺陷、身體畸型、生理損傷、各類疾病、早產死亡。事實上，百分之九十一到九十九比例的複製動物並沒有辦法活過六個月。³

由於技術之不成熟，複製動物即使能脫離早期胚胎，成為胎兒，也會有引文當中各式生理、發育問題。部份如巨大症這類發育缺陷，甚至會波及孕母之生命或健康。雖然生物複製在動物實驗中已可見得這些重大風險，但其受到的倫理關注顯然與此不成正比。將動物運用在生物複製之中所衍生的問題實則牽涉甚廣，並且較之傷害動物牽涉的議題複雜許多：這些風險問題，並非直接對現存之動物造成傷害，並且廣以許多人接受之「促進人類之群體利益」為其辯護。這使得同樣的風險問題之批評，在生殖研究型應用時成為阻止複製人的重大理由，在動物應用時卻鮮為提起。

運用生物複製於本文所提及之眾動物應用時，通常並不以傷害動物作為其直接手段。這點特色與「醫療研究型」中涉及的胚胎利用與破壞不甚相同；在胚胎利用中，破壞胚胎是取得胚胎幹細胞之必要手段，生物複製在動物應用中，卻是扮演試圖使生殖成功之角色。雖其後續應用、操作過程中，可能涉及傷害、殺害動物，如「繁殖實驗動物」應用後續將涉及實驗動物之傷害、「農畜牧業育種」將會把複製動物視作肉食而殺害、「基因轉殖」中可能會因操作不良與技術限制破壞許多動物胚胎，但就生物複製此技術而言，並不以這些殺害作為主要目的或者手段。

這樣的特色可能使許多人認為生物複製與關心如何在利用動物時降低其苦

³ Mak, Nina. "Comments on the FDA's Draft Risk Assessment on Animal Cloning: Animal Health Risks," 2007.

痛、保障其基本福利之「動物福利」(animal welfare)課題是無關的。生物複製之操作並不直接運用成體動物進行實驗，也缺乏主動地進行傷害成體動物的部份。甚至，若只以成功的例子而言，複製動物與一般生殖方式誕生的動物並無太大不同。部份學者注意到了這個問題，指出這種觀點僅將眼光放置在所謂複製成功的案例之上，而有失偏頗：

……了解到焦點並不是在不適切的動物利用（痛苦）與科學目標之間的平衡，而是在於「製造基因轉殖動物」這個行為上是十分重要的。尤其，儘管是如 Rollin 這類極有名氣的動物倫理學家，似乎也混淆了此點，並從實效的角度做出在（成功地）實行了操作之動物中，並不存在福利問題這樣的結論，此可推出（生物複製於動物應用中）亦沒有道德問題。⁴

這一類新興的生物技術帶來的問題，在於這些動物之痛苦並不一定直接由實驗而來，而是人們促成其「誕生」這件事情可能間接帶來的。雖然對複製動物之壽命較短、關節較早出現問題、端粒較短等批評都仍有爭議，但是較低的成功出生率、巨大症、骨架畸型、低血氧、低血糖、新陳代謝異常、行為異常等等這些問題，卻確實大量出現在透過生物複製而出生的動物中。這些問題與傳統關注動物福利問題中，認為動物的痛苦主要是來自於被用於動物實驗的議題並不全然相同，但也正因這樣的差異，我們應該重新省視動物福利議題中對於可能為動物帶來的痛苦的定義、範圍。簡而言之，在傳統爭取動物福利所關注的動物實驗問題，並不一定恰好涵括了生物複製中動物可能遭受的對待：如果一個動物根本尚未出生，如何討論降低其所受之痛苦？認真地考量在這些新興科技的背後蘊含的可能為動物帶來的各種直接、衍生的處境皆是需要努力的方向。使用佛教之如實觀察、重視生命出路之架構，或許亦可為此議題尋求一條出路。在進一步以佛教批判生

⁴ Van't Hoog, Arno, de Cock Buning, Tjard, & Hazekamp, Anja. "Dolly's deceiving perfection: biotechnology, animal welfare, and ethics". *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 3(1), 2000: 65.

物複製之動物應用前，值得先將佛教看待動物之方式帶出。



第二節 以佛教觀看動物

佛教在面對生命世界時，並不以人類作為中心或者出發點。若打開生命深刻向度，可發現所謂的人與其他非人動物，既缺乏嚴格的區分，於其一生中亦需遭受相近的各式困苦。縱使「人身難得」，⁵也僅是就目前較易於學習佛法而言。長遠來看，眾生亦皆可踏上此修行、解脫之道。以這些面相來看，方有「眾生平等」之說。據此，在考慮生物複製各式問題時，佛教之切入點與一般區別動物、人類地位的學說有相當大的差異。以這樣的觀點出發，佛教於觀看各式生命時，並不會特別高舉人類之地位，因此人類並不值得擁有各式優先之道德考量。佛教對人、動物一律展開其生命流程，並名之為眾生。其之所以成為眼前的人、動物，皆由類似因緣聚合而來，見《雜阿含經》：

時，有侍者比丘名曰羅陀，白佛言：「世尊！所謂眾生者，云何名為眾生？」

佛告羅陀：「於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。」⁶

色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識亦復如是。⁷

各式眾生進入生死輪迴之主要因素，皆為對五蘊之取著與不明白生命運作實

⁵ 《雜阿含經·第406經》(T2, vol. 99, p. 108c.)：「盲龜浮木，雖復差違，或復相得。愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼。所以者何？彼諸眾生不行其義、不行法、不行善、不行真實，展轉殺害，強者陵弱，造無量惡故。是故，比丘！於四聖諦當未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

⁶ 《雜阿含經·第122經》(T2, vol. 99, p. 40a.)

⁷ 《雜阿含經·第133經》(T2, vol. 99, p. 41c.)

情。一旦因此進入輪迴之中，便要在各趣之中，以不同之生命型態面對生、老、病、死之磨難。由此，儘管我們暫時身為「人」此一優勢物種，也並非絕對、永久的。在這樣不斷流轉的輪迴中，為了避免增添彼此苦難、相互逼迫，佛教認為對於眾生應盡量避免各式傷害。如對於為了祭祀而使用大量動物之邪盛大會，對各式眾生造成了各式之恐怖、痛苦，故不為佛陀所讚許：

若邪盛大會繫群少特牛、水特、水牴，及諸羊犢、小小眾生悉皆傷殺，逼迫苦切，僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼，不喜不樂，眾苦作役，如是等邪盛大會，我不稱歎，以造大難故。若復大會不繫縛群牛，乃至不令眾生辛苦作役者，如是邪盛大會，我所稱歎，以不造大難故。⁸

若是不需要捆綁、殺害、奴役眾生，卻能夠同樣達到祭祀的目的，將會是比較好的對待眾動物之方式。這些捆綁、殺害、奴役眾生之行為，可以透過不殺生戒之理路談論其對於生命出路可能的影響。於《雜阿含經》中對於邪盛大會便另有一經自業果角度，帶出對於動物不應造作身、語、意之各種殺業的理由，此也與不殺生之「蛇行法」相呼應：

或有一邪盛大會主行施作福而生於罪，為三刀劍之所刻削，得不善果報。何等三？謂身刀劍、口刀劍、意刀劍。何等為意刀劍生諸苦報？如一會主造作大會，作是思惟：『我作邪盛大會，當殺爾所少壯特牛，爾所水特、水牴，爾所羊犢及種種諸蟲。』是名意刀劍生諸苦報。……云何為口刀劍生諸苦報？有一會主造作大會，作如是教：『我今作邪盛大會，汝等當殺爾所少壯特牛，乃至殺害爾所微細蟲。』是名口刀劍生諸苦報……云何為身刀劍生諸苦報？謂有一大會主造作大會，自手傷殺爾所特牛，乃至殺害種種細蟲，是名身刀劍生諸苦報。彼大會主雖作是念，種種布施、種種供

⁸ 《雜阿含經·第 89 經》(T2, vol. 99, p. 22c.)

養，實生於罪！⁹

於身、口、意三方面，若是對眾生皆造作與殺相應之業，後續而來的便是各種苦報。除了上述種種不傷害外，佛陀之教法也對一切眾生開放，¹⁰一切眾生皆為佛教所要帶出的生命醫療之對象。¹¹這些以為眾生拔苦引樂之對待方式，亦成為佛教中動物對待之重要面相。



第三節 以佛教觀看生物複製之動物應用問題

本章於第一節中提及，生物複製應用於動物時，可能並未直接牽涉到傷害、殺害動物之情況，由此，似乎可說其並無直接違反了「殺生」之戒律，如前述「身、口、意刀劍」之「欲殺、教殺、自手殺」都沒有直接出現在這類應用中。但這不代表以佛教觀之，這些應用便是沒有問題的。為了說明此點，有必要將其他倫理相關部份展開，以利帶出佛教回應。此可分為以佛教觀看複製動物處境、應用背後之心態問題兩面探討：

一、以佛教觀看複製動物處境

沒有直接對動物殺害、迫害，並不代表沒有動物因此受苦。如以佛教觀之，在生物複製中主要是人為推動眾生受生時之色身因緣，但是由於人們對於生育之謎仍有太多未解之處，無法完全控制生物複製與一般有性生殖間眾多微細因緣差別。這些差別便可能造成各種生理發育上的問題。縱使就促成眾生受生因緣這件

⁹ 《雜阿含經·第 93 經》(T2, vol. 99, p. 24b.)

¹⁰ 《雜阿含經·第 299 經》(T2, vol. 99, p. 85b.):「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」

¹¹ 如本文第四章所引之《良醫經》，《雜阿含經·第 389 經》(T2, vol. 99, p. 105a.):「如來、應、等正覺為大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。」

事情並非殺生，但是以「如實觀察」、「生命出路」、輔以「自通之法」所要帶出的教導來看，我們可以思考：人為地創造這樣的出生處境，對有情之生命出路有何物質、心態上的各式影響？若是我們在尋求受生之契機，這樣嚴重具有問題的受生是否真為我們所欲求的？如同稍前提及生物複製中動物可能遭遇的各種不利處境，可預見地，此類出生處境對於生理發育影響甚大，應當不為人所欲。接著便是要問，如果這樣的苦難是可以避免的，有何理由使我們一定需要製造這樣的處境，而使大量的有情需要遭受無益之苦？這些動物應用背後所欲達成之目的，是否是站得住腳的？為此，有必要深刻檢視佛教如何觀看各式生物複製之動物應用範疇。

二、各類應用背後之問題心態

為了凸顯動物應用之各式問題，以下分別就各項應用展開其背後之預設心態。本文於第二章列舉了三大類生物複製之動物應用：一、「育種保育」，這包括了「繁殖實驗動物」、「畜牧業育種」、「復育」等應用。二、「寵物複製」。三、「基因轉殖」，包括了畜牧業、醫療上之應用，及異種器官移植。若已確立利用生物複製將為許多動物帶來極不利成長的處境，這些應用作為其目的，至少必須要有其合理性，才能有進一步的討論空間。但是，若以佛教細究其內涵，其實各自帶出了各類之雜染心態，而不宜一味躁進。是以由這些應用，並無法提供穩固的發展生物複製之理由。

（一）育種保育

1. 繁殖實驗動物

在「繁殖實驗動物」一類應用中，直接牽涉到動物實驗的相關議題。但動物實驗於佛教中，儘管是以促進「醫療研究為名」，但若將給動物帶來各式苦難、死亡，將是如同「邪盛大會」般不為佛教所讚許：

生命倫理研究之中，動物實驗的議題，就是一個顯著的例子，人們言之鑿鑿地敘述動物實驗的諸般人類利益（或最大化效益），卻從不逆向思考：是否可以找出動物實驗的替代方案。¹²



於此類應用中，可以將涉及的動物類比於「醫療研究型」複製之「胚胎破壞」的討論理路。雖然於此應用中，生物複製並不直接殺害動物，但是其以後續更加長遠的動物實驗為目的推動，將為動物帶來各式不利、痛苦的處境。而進行生物複製在對動物育種時，也製造了各種不利的發育環境給動物。這使得這些實驗動物生時亦需遭受各種困厄，甚至非常有可能因其異常提早遭受毀滅。倖存者亦將面臨各式動物實驗之折騰，佛教以為眾生引樂除苦為宗旨之生命醫療，不會唯一高舉人類地位，而如此濫用其餘動物為人類謀福祉。在追求醫療進步利益人類時，應顧及是否忽略了其餘牽涉之有情，應認真對其觀看、考量其各式處境，以及積極地尋找其他可行的替代道路。

2. 畜牧業育種

於畜牧業育種中，所欲培育的主要是具備更高經濟價值之物種，如較高的換肉率、抗病能力、成長速度等。這些經濟動物被培育來滿足人類之肉食、蛋奶等口欲，這除了涉及到食肉問題之外，尚涉及了人類無止盡之貪欲。特定動物們因此以滿足這些人類欲望的前提下被進行各種交配、育種、培育。考量佛教中不殺生戒、提倡素食以及滅除過度貪欲兩方面，以這類應用推動生物複製，並稱不上好的理由。以宰殺動物為職業、糧食來源，在佛教而言也並非引領解脫之道路。

13

¹² 釋昭慧，〈佛教「生命倫理學」研究：以動物保護議題為核心〉，《應用倫理研究通訊》第四十三期，2007：頁 27-43。

¹³ 如八正道中之「正業」與「正命」之教導。《雜阿含經·第 784 經》(T2, vol. 99, p. 203a)：「何等為正業？謂離殺、盜、婬。何等為正命？謂如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，非不如法。」

3. 復育

回顧「復育」用途，主要以維持「生物多樣性」、「永續經營」為其目的。復育在其中的角色，主要以末端之瀕臨絕種動物為主。但對於這些目的，若是能事前預防如人類破壞環境、污染環境等問題，或將可更有效地避免之。此外，此類環境導向之應用，不一定就沒有人類中心的問題。主張維持各式多樣性者，亦可分為人類導向或者環境導向者之生態主義。這類新興概念，不一定就與佛教教導吻合：

於是，關懷環境倫理的人，無論是出自「人類中心主義」，而謀求人類對自然環境的「永續利用」，還是出自「生態中心主義」(ecocentrism)，而將生態系的「永續發展」，置於道德關懷的價值優位，大都對於「生命中心主義」(Biocentric Ethics) 抱持質疑的態度，並將經濟動物與同伴動物，排除在道德關懷的範圍之外。¹⁴

以人類中心方式追求生物多樣性，自然不符所謂眾生平等之教導。以此出發進行之環境保育，將可能容許對危害瀕臨絕種族群之強勢族群的殺害、減量。其一切將皆以人類物種得以持續繁衍為準則，進行對於生物之優先地位排列。

至於以環境為主之考量，佛教雖亦注重自然界之眾生處境，但不會以環境作為唯一中心。此外，對其之轉化亦不以物質方式為主。¹⁵對此，仍需展開對於解脫之教學，深刻觀察生命，方是較為適切的切入方式。

¹⁴ 釋昭慧，2007，32。

¹⁵ 蔡耀明，〈《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀〉，《鵝湖學誌》第二十五期，2000：頁84。「《大般若經》並不以隨順自然界為滿足，因為另外還有轉變自然界的訴求。這兒所謂轉化或轉型，有別於局部的或隨機的改變，意指較大規模、由外觀到內涵、且相當持久的轉變。尤有進者，《大般若經》的這種轉化，不僅和（西方）近代以來對自然界所施加以物質技術為憑藉的文化轉型判然有別……」

(二) 寵物複製

若是抱持著以生物複製「複製寵物」，可以延續已故寵物之生命之迷思，恐怕正是佛教所謂執取色身為常的表現。佛教中五蘊無常之觀點，是就一切眾生、有情、生命所說，當中更無一蘊可以擔任起保證「我」、「某寵物」同一之用：

色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是，比丘！色無常，受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。如是觀者，名真實觀。¹⁶

無論是寵物之生前、死後、接受生物複製之「複製寵物」，就其生命實相而言皆是缺乏底層同一之保障的狀況。若是認為以人工方式促成一外貌、基因相近的「複製寵物」，便能夠延續寵物之生命、減輕失去寵物的傷痛，這些想法皆代表對於寵物之生命歷程，不只是只觀照到了最外表的物質層次，並且也是無法接受生命之根本無常和其隨後而至的各種困苦之表現。固然與相處甚久之寵物的「恩愛別離苦」¹⁷為輪迴中難以接受之苦，但是在佛教中，如何正確地調整對於世界、生命、有情之觀看方式，方為斷除苦痛之根本。若是捨本逐末，飲鴆止渴，便可能需一遍遍地持續於輪迴流轉之中經歷這些苦痛。

(三) 基因轉殖

「基因轉殖」如「畜牧業育種」般，大量地應用在畜牧業上。與其不同的是這類應用將生物複製搭配基因轉殖之技術，在交配育種層次之上進一步地對生物之基因進行改造、轉殖。這樣的作法，著實與「畜牧業育種」中之問題類似，而

¹⁶ 《雜阿含經·第12經》(T2, vol. 99, p. 2b.)

¹⁷ 屬舍利弗應答所提之苦，分別為：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦。略說五受陰苦，是名為苦。」《雜阿含經·第490經》(T2, vol. 99, p. 126c)

需要面臨對於動物的殺害、食用之挑戰。但基因轉殖一類應用，較之一般育種而言更強烈的將動物視為可為了人類犧牲、改造之物，人類可為了更便宜、更多肉的動物改變其物質結構，無視可能為其帶來的各種處境對其進行繁殖。過度高舉人類在這之中的地位的結果，導致忽略了後續可能對有情造成的傷害與困苦：

如前所述以觀，動物的效益，在這場基改革命中，早已被排除在倫理考量之外。因為任何基因工程都必須經過動物實驗，以確保其對人類社會的危險性減到最低。基因工程更試圖透過動物異種基因轉殖，以研發新的肉品、乳品、醫藥成品與器官來源。¹⁸

將生物複製應用於基因轉殖中，即使是打著「醫療」大旗之「異種器官移植」以及用於產製藥物的兩類應用，也不能逃過這樣的批評。在研究方向而言，犧牲者皆為非人物種，受益者則以人類為主。這樣的預設使人只看見凸顯的人類利益，而無視了涉入其中之眾有情處境。即使是以利益人類、人類醫療為目標，也極可能如經文中之「邪盛大會主」般，「雖作是念，種種布施、種種供養，實生於罪！」只因人類能做得到這些醫療行為，並不意味著便應該做之。導致這樣結果的原因，和以上許多應用類似，是人們未能放寬對於生命之觀察範圍，不將受苦難之動物展開其生命流程觀看，並以人類利益為中心展開各類研究、改造。回顧佛教之醫療、疾病觀，將會以高階之醫療、疾病觀念帶出生命醫療。此外，許多疾病是可以透過平日之生活方式預防的。對於這些疾病而言，不宜因此而要動物為此付出性命。¹⁹

¹⁸ 釋昭慧，2005，24。

¹⁹ 見 Peter Harvey 引述 Story：“It might also be pointed out that many modern ills arise as the result of chosen life-styles, for example from smoking, drinking and diet. One might ask if animals should pay the price of alleviating the products of human folly.” Harvey, 2000, 169.

第四節 小結

本章旨在帶出對較為學界所忽略的生物複製中之動物處境，並以佛教觀察各式應用可能擁有的問題。生物複製用於動物上時，雖不一定直接以傷害動物作為其手段，但是其造成的不利出生處境，以及用在各類應用之推動心態，都為動物帶來了各式不同的苦痛。就主要之「育種保育」、「寵物複製」、「基因轉殖」而言，其背後充滿了各式人類對於動物之宰割、利用、無視其苦痛的情形，以及未能瞭解生命實相的弊病。當以佛教反省生物複製時，若如同大部分的研究只將焦點置放在人類複製之相關應用上，而未能將此類應用中牽涉的有情帶出做出倫理呼籲，將是十分可惜之事。



第六章 結論



本文藉回顧生物複製技術之應用及其引發之批判、爭議，以及形成之議題，依據佛教義理提出回應。雖生物複製可應用之途徑甚多，自其外觀來看可促進人類各種利益，但由於涉及到胚胎利用、生殖自由、複製人權利等等議題，而引起眾多爭議。「醫療研究型複製」以及「生殖型複製」兩類應用，涉及複製人類，故引發了最多注目。學界關於「醫療研究型」之爭議主要以「位格」、「道德地位」、「生存權」等概念為論述架構處理。但這樣的處理架構可能會使得「實體」、「本質」之「我」概念於推論過程中，由「位格」被傳遞、保留到後續「道德地位」、「生存權」之中。佛教以「非我」所帶出之相關教導，帶出生命缺乏此類實體、本質之我，亦無同一、不變之我可供作為「位格」之判準，是以不宜以此論述架構帶出佛教回應，而應另尋他徑。本文以「如實觀察」以及「考量生命之出路」，帶出佛教對於生命深刻層次之物質、心態的觀察、不殺生戒之理路、殺生可能之生命出路，以及佛教以解脫為導向的醫療、疾病觀，應可以通盤考量「胚胎」、「研究者」、「病患」等牽涉其中的生命之生命出路。以此建構佛教之生命倫理系統，可見得「醫療研究型」應用雖以利益眾生為目的，但卻做出了更大量的傷害、殺害生命之事，並預設了格局較小之醫療、疾病觀點。長遠來看，應避免固守此類研究，並盡量尋找替代研究途徑。

將「如實觀察」、「重視生命出路」用於分析生殖型複製時，可帶出既往爭議兩端賴以為據之理由皆有許多問題：於考量「複製人處境」時，主要之風險問題被置於一旁，而各式廣為提出之權利卻非帶出複製人處境之適切概念。另一方面，於捍衛「生殖自由」、「生殖權」時，背後卻可能由「貪」、「慢」等問題心態推動。綜觀兩端，佛教應可帶出避免無益之苦，及指出「貪」、「慢」等問題心態之過患，主張不應推動「生殖型複製」，以顧及牽涉其中之「被複製者」、「複製者」之生命出路。

考量到生物複製亦被大量應用於動物之上，作為增進、提供人類經濟、食用、醫療上的享受，佛教提倡之眾生平等、愛護生命等論述應可作為切入點來檢視此類應用。由於長遠來看，眾生與人類一般皆處於生死流程之中，應以如實觀察、考量出路等方式面對目前暫居被利用之動物之處境。佛教教導人們應實際瞭解眾生平等之義，思索適切的對待動物之方式，揭開這些生物技術可能對動物造成的傷害以及所面對的風險，以及應用背後預設的問題心態。以此，期許能完整對於生物複製各個面相的倫理反思，並且實際觀照到相關應用可能影響之諸眾生，進而一同邁向更為高超的生命出路。



參考書目

【中文部份】

一、古籍文獻

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第一冊，經1。

東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》第一冊，經26。

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，經99。

東晉·僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》第二冊，經125。

唐·菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》第十一冊，經310。

二、專書

(一) 複製相關

蔡瑞芳，〈幹細胞與組織工程〉，載於醫藥基因生物技術教學資源中心（張明富主編），《後基因體時代之生物技術》，2003：頁 281-294。

林正智、鄭麗寶編，《打開潘朵拉的盒子：基因科技的人文議題》，臺北市：時報文教基金會，2001。

袁世敏編，《美麗新世界的誘惑：基因科技與人文的對話》，台北市：時報文教基金會，2004。

Klotzko, Arlene Judith，《複製人的迷思：生殖複製vs.醫療複製》，師明睿譯，臺北市：天下遠見，2004。

Wade, Nicholas，《複製人完全手冊》，趙沛林譯，臺北市：胡桃木文化，2004。

Renneberg, Reinhard。《複製一個我：從啤酒、番茄到桃麗羊，所有你該知道的生物科技》姬健梅譯。臺北縣新店市：遠足文化發行，2007。

Harris, John, 《複製、基因與不朽：基因革命的反思》，蔡甫昌、張至寧、林逢祺、曾瑾珮、林芝宇與朱怡康譯），高雄市：基礎文化創意，2006。

Wilmot, I.、Campbell, K.、Tudge, C.， 《我創造了桃莉：從複製羊談生命再造與基因工程》，陳紹寬譯，臺北市：究竟，2000。

（二）佛學專書

蔡耀明。《佛教視角的生命哲學與世界觀》。臺北市：文津，2012。

三、期刊論文

（一）複製相關

杜清富、戴浩志、楊天樹、李章銘、曾堯麟、周迺寬等人，〈豬隻基因改造在異種移植之應用〉，《臺灣醫學》第13（3）期，2009：頁298-308。

孫效智，〈生殖性人類複製的安全風險與個體獨特性問題〉，《哲學論評》第（30）期，2005：頁55-89。

孫效智，〈人類胚胎之形上與道德地位〉，《哲學論評》第三十四期，2007：頁41-86。

（二）佛學期刊、會議論文

姚富全，〈戒律與佛教倫理〉，《揭諦》第二十三期，2012：頁137-196。

楊郁文，〈戒從心生〉，《中華佛學學報》第十三期，2000：頁33-51。

楊琇惠，〈從佛教立場論複製人問題〉，《成大宗教與文化學報》第五期，2005：頁119-142。

蔡耀明，〈《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀〉，《鵝湖學誌》第二十五期，2000：頁61-97。

---，〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第十三期，2008：

頁23-69。

---，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《**正觀雜誌**》第五十期，2009：頁65-103。

---，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《**東海哲學研究集刊**》第十七期，2012：頁3-33。

---，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《**正觀雜誌**》第六十四期，2013：頁5-29。

鄭志明，〈佛教經典的胚胎生命觀〉，《**普門學報**》第二十九期，2005：頁23-62。

釋見晉，〈誰創造了複製人？—佛教的有情生命觀〉，《**青松萌芽**》第六期，2000：頁18-25。

釋昭慧，〈佛法的「生命」觀—兼論人類胚胎（胎兒）的地位〉，《**輔仁宗教研究**》第十期，2004：頁91-122。

---，〈異種基因轉殖的倫理爭議及佛法觀點〉，《**玄奘佛學研究**》第三期，2005：頁1-30。

---，〈人類幹細胞研究來源的倫理爭議—一個佛法向度的倫理探索〉，《**弘誓雙月刊**》第七十九期，2006。

---，〈「自通之法」的深層探索—依「緣起」法則作為論述脈絡〉，《**玄奘佛學研究**》第八期，2007：頁31-54。

---，〈佛教「生命倫理學」研究：以動物保護議題為核心〉，《**應用倫理研究通訊**》第四十三期，2007：頁27-43。

---，〈動物保護的兩大依憑——動保良知與動保論述〉，《**應用倫理評論**》第五十一期，2011：頁123-131。

釋悟殷，〈佛教的醫療保健--以《根本說一切有部毗奈耶》廣律為主〉，《**佛教與社會關懷學術研討會論文集**》1996：頁115-156。

釋惠敏，〈佛教之生命倫理觀-以「複製人」與「胚胎幹細胞」為例〉，《**中華佛學學報**》第十五期，2002：頁457-470。





【外文部份】

一、專書

(一) 複製相關

Guenin, Louis M. *The morality of embryo use*, New York, Cambridge University Press, 2008.

Heinberg, Richard. *Cloning the Buddha : the moral impact of biotechnology*, Wheaton, IL, The Theosophical Society in America, 1999.

Kass, Leon R. *Human cloning and human dignity: An Ethical Inquiry*, Washington, DC, PublicAffairs, 2002.

McGee, Glenn. *The human cloning debate*, Berkeley, CA, Berkeley Hills Books, 2000.

Rantala, M. L., & Milgram, Arthur J. *Cloning : for and against*, Chicago, Open Court, 1999.

(二) 佛學專書

Bodhi, Bhikkhu. *The connected discourses of the Buddha: A new translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications, 2000.

Harvey, Peter. *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues*, New York, Cambridge University Press, 2000.

Keown, Damien. *Buddhist ethics : a very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2005.



二、期刊論文

(一) 複製相關

- The Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, "Human somatic cell nuclear transfer and cloning". *Fertility and Sterility*, 98(4), 2012: 804-807.
- Friedrich, Daniel. "A Duty to Adopt?". *Journal of Applied Philosophy*, 30(1), 2013: 25-39.
- Harris, John. "Goodbye Dolly? The ethics of human cloning". *Journal of Medical Ethics*, 23(6), 1997: 353-360.
- Hug, Kristina. "Therapeutic perspectives of human embryonic stem cell research versus the moral status of a human embryo--does one have to be compromised for the other". *Medicina (kaunas)*, 42(2), 2006: 107-114.
- Jaenisch, Rudolf, & Wilmut, Ian. "Developmental biology: don't clone humans!". *Science*, 291(5513), 2001: 2552-2552.
- Nagy, Andras, & Nagy, Kristina. "The mysteries of induced pluripotency: where will they lead?". *Nature methods*, 7(1), 2010: 22-24.
- Pera, Martin, & Trounson, Alan. "Cloning debate: Stem-cell researchers must stay engaged". *Nature*, 498(7453), 2013: 159-161.
- Piedrahita, Jorge A, & Mir, Bashir. "Cloning and transgenesis in mammals: Implications for xenotransplantation". *American Journal of Transplantation*, 4(s6), 2004: 43-50.
- Schnieke, Angelika E, Kind, Alexander J, Ritchie, William A, Mycock, Karen, Scott, Angela R, Ritchie, Marjorie, . . . Campbell, Keith HS. "Human factor IX transgenic sheep produced by transfer of nuclei from transfected fetal fibroblasts". *Science*, 278(5346), 1997: 2130-2133.

Smith, Barry, & Brogaard, Berit. "Sixteen days". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 28(1), 2003: 45-78.

Trounson, Alan O. "Future and applications of cloning" *Nuclear Transfer Protocols*, Springer, 2006: 319-331

Vajta, Gabor, Lewis, Ian M, Hyttel, Poul, Thouas, George A, & Trounson, Alan O. "Somatic cell cloning without micromanipulators". *Cloning*, 3(2), 2001: 89-95.

Van't Hoog, Arno, de Cock Buning, Tjard, & Hazekamp, Anja. "Dolly's deceiving perfection: biotechnology, animal welfare, and ethics". *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 3(1), 2000: 63-69.

Wilmut, I, Schnieke, AE, McWhir, J, Kind, AJ, & Campbell, KHS. "Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells". *Nature*, 385(6619), 1997: 810-813.

(二) 佛學相關論文

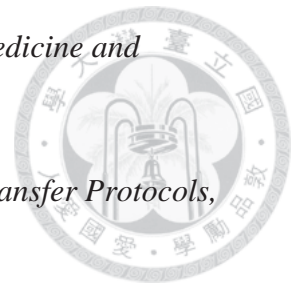
Promta, Somparn. "Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research: A View from Theravāda Buddhist Morality. Paper presented at the ASEAN-EU LEMLIFE Project, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand., 2004.

Ratanakul, Pinit. "Human Cloning: Thai Buddhist Perspectives". In H. Roetz (Ed.), *Cross-cultural issues in bioethics: The example of human cloning*. New York, Rodopi, 2006: 203-213.

Schlieter, Jens. "Some Observations on Buddhist Thoughts on Human Cloning". In H. Roetz (Ed.), *Cross-cultural issues in bioethics: The example of human cloning*. New York, Rodopi, 2006: 179-202.

【網路資源】

Mak, Nina. *Comments on the FDA's Draft Risk Assessment on Animal Cloning*:



- Animal Health Risks*, 2007. Retrieved from: <http://www.aavs.org/>
- Medicine, Center for Veterinary. *Animal Cloning: A Risk Assessment*, Rockville
2008. Retrieved from: <http://www.fda.gov/>
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta
(ed.), <http://plato.stanford.edu/>

