

人類胚胎之形上與道德地位

孫效智*

摘要

本文探討人類胚胎具有怎樣的形上與道德地位，是許多生命倫理議題共同的基礎問題。文分四部分，首先，先說明問題的背景與重要性，指出本問題無論是對傳統的墮胎課題，或對當今最熱門的胚胎幹細胞研究或人類複製的倫理探討，都是不可規避的問題。其次，本文在討論這個問題之前，將先界定問題的精確意涵。這裡其實有兩個息息相關但卻不太一樣的問題，一個是胚胎形上地位的問題，一個是胚胎道德地位的問題。形上地位的問題要問的是胚胎是否是位格，而道德地位問題則是胚胎是否因而具有位格的尊嚴。由於位格尊嚴仍是相當籠統的觀念，本文將問題聚焦在一個具體的問題上，亦即在正常情境下是否可以為了醫學研究而殺害胚胎？界定好問題意涵後，本文最主要的論述在第三部份。這裡先探討位格是什麼，然後以此為基礎來處理「人類胚胎是否是位格」這個根本問題，最後再輔以「謹慎論證」指出：人類胚胎是位格，或至少，在沒有充分證據顯示它不是位格的情形下，應將之視為位格。第四部分是結論，根據前一部分之討論，

* 孫效智，臺灣大學哲學系教授。

投稿：96年3月30日；修訂96年10月5日；接受刊登：96年10月5日。

若人類胚胎應被當成位格來看待，那麼，在正常情境下，為了促進醫學研究與人類福祉而殺死胚胎是不合乎倫理的。

關鍵詞：人類胚胎、桑椹胚、囊胚、人類複製、位格、物種主義、同一性、連續性、潛能、同卵雙胞、胚胎融合、孤雌生殖、胚胎幹細胞、謹慎論證

The Metaphysical and Moral Status of Human Embryos

Hsiao-Chih Sun*

Abstract

Exploring the metaphysical and moral status of human embryo, one of the most fundamental questions underlying many significant bioethical issues, this essay is divided into four parts. It is firstly to be shown that not only the traditional moral controversy surrounding abortion but also that of the most cutting-edge researches of embryonic stem cell and human cloning can not be properly dealt with without first addressing the question of the metaphysical and moral status of human embryo. Secondly, the meaning of the question will be precisely defined so that the discussion can be rightly focused. The metaphysical part of the question is concerned with the issue whether human embryo is an entity with personhood, i.e. whether it is at the same time a human person. The second part is accordingly the moral question whether a human embryo has the dignity of a person and therefore shall be treated as an end by itself and not as only a means, which again means whether it is morally wrong to kill human embryos for the sake of the welfare of humankind. The main arguments for and contra the personhood of human embryos are presented in the third part after a comprehensive account of personhood is offered as a basis for the discussion. Different arguments such as speciesism, identity, continuity, potentiality and, last but not least, benefit of the doubt-argument are evaluated and appealed to. The thesis arrived at is that human embryos are persons or at least shall be treated as persons when the antithesis is not sufficiently and well grounded. The fourth and last part concludes the essay with

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

the claim that in normal situations it is immoral to kill human embryos for the progress of the medicine and the welfare of the mankind.

Keywords: Human embryo, morula, blastocyst, human cloning, person, speciesism, identity, continuity, potentiality, twinning, fusion, parthenogenesis, embryonic stem cell, benefit of the doubt-argument

人類胚胎之形上與道德地位

孫效智

一、問題背景與重要性

胚胎作為初期人類生命究竟是什麼？¹在道德上又該如何被對待？這類問題可以總稱為「人類胚胎形上與道德地位」的問題。問題之所以重要是因為許多生命倫理課題的討論都以它為前提或基礎。前提如果不清楚，基礎如果不穩固，與之相關的倫理議題便很難獲得根本的解決。

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，²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（即使不是全部的）情形下是不道德的。如果我們不能為了工作需要或生涯規劃而殺死一個如同你我一樣的人，又怎能為了「還沒有結婚」、「還是學生」或「還不想有小孩」等理由，而殺死一個與你我具有同樣地位的人類胚胎呢？肯定胚胎具

¹ 一般而言，精卵結合之後八週以內者稱為胚胎（embryo），之後則稱為胎兒（fetus）。

² Jeff McMahan 在其專著 *The Ethics of Killing* 中用“individuals like you and me”這樣的說法來避免在進行相關討論前就先得對典型的人類做精確定義的困境。參閱：Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, (Oxford: Oxford University Press, 2002): 6.

有與你我一樣的道德地位，也就是肯定墮胎是殺人、是抹煞胚胎所擁有的、屬於基本人權位階的生存權。³反過來看，若胚胎不具有你我的形上與道德地位，那麼，它的生命價值即使不需要被完全歸零，大概也所剩無幾，而成為可被度量的（commensurable）或甚至是可被凌越的（outweighed）。此時，「支持選擇」（pro choice）的論述將大大超越「支持生命」（pro life）的份量。於是乎，任何理由大概都足以支持墮胎，因為此時的胚胎沒有如同你我的生命價值與生存權利。由此可知，人類胚胎形上與道德地位問題的釐清為墮胎的道德判斷是非常關鍵的。

同樣的，當前最熱門的人類胚胎幹細胞研究（human embryonic stem cell research）與複製研究（cloning-for-biomedical-research）在倫理上最重要的爭議，也都圍繞在胚胎地位的問題。⁴先談前者。胚胎幹細胞研究的過程，必須將囊胚（blastocyst）的滋養層細胞（trophectoderm）破壞，才能取得內層細胞質塊（inner cell mass），換言之，必須「殺死」胚胎才能取得研究所需的胚胎幹細胞。問題是，科學家可以為了醫學的進步發展或研究所能帶來的光明前景而殺死胚胎嗎？當然，要回答這個問題必須考慮的因素很多，不過，如何看待人類胚胎顯然是其中非常重要的一個環節。如果人類胚胎就是人，是如你我一樣的人，那麼，紐倫堡大審之後一切有關人體試驗的倫理法則就都適用在它身上。人體試驗若必須尊重受試者的人格（respect for person）、合乎正義地對待他（justice）、消極地不可傷害他（nonmaleficence）或甚至積極地必須為他謀福利（beneficence），⁵那麼，人類胚胎就必須受到相同的待遇，而不能被工

³ 所謂「基本人權位階」這個說法是因為論到生存權時必須承認，動物因著其本有的生命價值也有某種生存權。不過，這並不妨礙一般而言我們仍能合理假設，動物的生存權在位階上遜於保障人類生存的基本人權中的生存權。

⁴ 參閱：William J. FitzPatrick, "Totipotency and the Moral Status of Embryos: New Problems for an Old Argument", *Journal of Social Philosophy*, (2004), 35, 1: 108.

⁵ 參閱：蔡甫昌，臨床試驗之倫理規範，文收於 <http://www.awker.com/ethics/data/course041122.htm>。

具化並因而被殺死。簡單地說，如果不能為了醫學進步或人類福祉而殺人，那麼，同樣的理由就不能證成導致胚胎死亡的胚胎幹細胞研究。相反地，若人類胚胎不具有如同你我的形上與道德地位，那麼，是否殺死胚胎就不再是個重要的倫理課題，而只需考慮相關研究是否是「科學上有效的方法，並能為人類帶來利益（研究利益須大過其風險）」。⁶換言之，在這個情形下，若胚胎幹細胞研究能帶來重大醫學進步，它就是合乎倫理的。

另一個類似但不太一樣的問題是有關人類複製（human cloning）研究的倫理問題。此處所謂人類複製指的是透過體細胞核轉殖（SCNT）來製造「人類胚胎」的一種技術。⁷這種技術運用在若干哺乳動物身上已經獲致相當的成功，但運用在人類身上是否也能成功，則仍有待觀察。至於倫理上該如何看待人類複製研究呢？大體而言，各國論述雖然較一致地反對「生殖性人類複製」（reproductive human cloning），但對於「醫療研究性複製」（cloning for research）的看法則相當分歧。之所以分歧的一個關鍵因素正在於人們對於複製出來的「東西」究竟有怎樣的形上與道德地位，有著完全不同的主張。有人認為，複製出來的東西不同於一般精卵結合之胚胎，不過也有人持相反的看法。這些看法的不同會導致不同的倫理立場。

⁶ 1947年訂定的紐倫堡宣言在規範人體試驗的倫理時，首先關切的是受試者是否得到合乎倫理的對待，其次才關切人體試驗之設計是否對人類有好處。參閱前引蔡甫昌文。

⁷ 從技術層面來看，人類複製的作法可以指胚胎分割技術（embryo splitting）或胚葉細胞分離術（blastomere separation），也可以指體細胞核轉殖術（somatic cell nuclear transfer, SCNT）。前者是以人為方式導致同卵雙胞胎（twinning）的作法，後者則是將生物體細胞的細胞核取出後，將之置入一去核的卵（enucleated egg）中，使之融合，並使用物理化學的方法來刺激這類融合的「合子卵」，使它開始如同受精卵一樣分裂，進而形成胚胎。轟動全球的桃麗羊便是用這種技術產生出來的。當前有關人類複製的倫理討論大多集中在 SCNT 複製的問題上。詳見：孫效智，〈複製倫理面面觀〉，《人籟文化論辨月刊》，（2004），6：31。

首先，認為複製出來的東西就是人類胚胎者，對於人類複製研究的看法將如同剛才討論胚胎幹細胞研究的情形一樣，也就是繫於他們對人類胚胎形上與道德地位的看法。換言之，若複製胚胎具有你我之形上與道德地位，那就不能認同系統性殺死複製胚胎之複製研究；若複製胚胎不具有你我之形上與道德地位，那麼，只要複製研究能帶來重大的醫學進步或人類福祉，系統性的破壞或殺死複製胚胎也就都是倫理上無可厚非的。

至於主張複製出來的「東西」根本不是人類胚胎者，則無論他們對於人類胚胎之形上與道德地位有何看法，他們對於人類複製研究的看法都必然十分寬鬆。例如某些人反對胚胎幹細胞研究，卻並不反對複製產物之幹細胞研究。這是因為他們認為複製產物根本就不是胚胎，或至少不等於自然受孕或在試管中由精卵結合發展出來的胚胎。在這個情形下，為研究而破壞這些複製產物當然就沒有什麼倫理問題可言。⁸

不過，一旦人類複製成為事實，說複製產物不是人類胚胎的說法大概將很難站得住腳。由已成功的哺乳類動物複製經驗來看，不承認由人類體細胞核所複製出來的胚胎是人類胚胎很可能就如同不承認桃莉羊是羊一樣。我們幾乎可以假設：透過 SCNT 所得到的產物與精卵結合的人類胚胎同樣都是人類胚胎，因此，也都具有人類胚胎的形上與道德地位。⁹當然，上述假設有可能是錯誤的，也就是說 SCNT 所培養出來的「複製

⁸ 美國總統生命倫理委員會 (President's Council of Bioethics) 在 2002 年公布的第一份研究報告 *Human Cloning and Human Dignity* 顯示，該委員會對於醫療性人類胚胎複製與生殖性複製便有很大歧見。他們都反對生殖性複製，但對於醫療性複製則有不同看法。17 個委員中有 10 個主張訂定日出條款，規定四年後再討論醫療性人類複製的可行性，另 7 名委員則主張現在就應著手訂定醫療性人類胚胎複製的相關規範。由此可知，該委員會在禁止生殖性人類複製上面有清楚的共識，但對於醫療性人類胚胎複製是否應該禁絕則有不同看法。

⁹ 美國 PCBE 持同樣看法，認定複製胚胎與正常精卵結合之胚胎無異。參閱：PCBE Report on Cloning, (2002): 173.

人」有可能跟你我不一樣，而且是凡經 SCNT 複製出來的人都跟你我不一樣，而非只是少數有「瑕疵」或殘疾者才與我們不一樣。例如它們可能無法發展出你我在正常情形下所能發展出來的理性或自我意識。然而，要證明這一點目前還並不容易。

無論如何，如果經由 SCNT 所複製出來的東西不是人類胚胎，那麼，複製研究或破壞複製產品大概都沒有什麼倫理問題。反過來看，如果複製胚胎與一般人類胚胎並無二致，那麼，就如同在墮胎問題上必須考慮胚胎的形上與道德地位，同樣地，在複製研究上也必須考慮複製胚胎的形上與道德地位，才能決定這樣的研究是否合乎倫理。

二、問題的精確意涵

(一) 胚胎形上地位問題與道德地位問題的相關性

顯然，要解決許多重要的生命倫理問題，必須先處理人類胚胎的形上與道德地位問題。而這個問題其實包含三個問題在內，首先是「人類胚胎究竟是什麼」的形上問題；其次是人類胚胎具有怎樣的道德地位，應受到怎樣的對待的倫理問題；最後則是形上問題與道德地位問題是否相關以及如何相關的問題。這裡先處理最後一個問題，然後再分別界定人類胚胎的形上與道德地位問題，作為本文討論的基礎。

基本上，形上問題與道德問題是息息相關的，一個存有者是怎樣的存有，關係到他有怎樣的道德地位。不論是西方自然法理論所主張的「實踐依循本性」(agere sequitur esse) 或中庸的「率性之謂道」都肯定應然與實然彼此相因相關。有人以「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy) 來批評這一點，認為從實然不能推出應然來，故主張形上如何與道德如

何不相干。這實在是很膚淺的看法，是休姆（D. Hume）定律的一種錯誤運用。世界上任何有價值的事物莫不是因為它是特定事物而有價值。全能幹細胞（totipotent）正是因為它是全能幹細胞，而非一般體細胞，所以彌足珍貴。燃煤與鑽石在價值上之所以天壤有別，也正是因為它們雖然都由碳原子組成，但組成方式大大不同，使得本質上有著根本的差異。

回到胚胎問題上，最常受到「自然主義謬誤」批判的，大概是所謂的物種主義（speciesism）。物種主義主張人類胚胎享有人的尊嚴，因為他們是人類這個物種的成員。批評者認為這種主張如同種族主義（racism）一樣，都犯了自然主義的謬誤，也就是從屬於某物種（或種族）的「事實」去推論「應該」受到怎樣的對待。此處並不是要替物種主義辯護，而只是要指出，從自然主義謬誤來批評物種主義是站不住腳的。因為，從「實然」即使不能直接推出「應然」，也不表示兩者間沒有關係。事實上，兩者關係如此密切，即使批評者本身大概也很難避免訴諸某種實然來論證應然的論述方式，好比反對物種主義者最常提出的主張便是以自我意識、苦樂感受能力或理性能力的有無來作為決定一個個體是否有尊嚴的判準。然而，這些判準難道不是某種實然特徵嗎？批評物種主義者的作法不過是用其他的實然特徵取代了「人種」這種實然特徵罷了，就其為「從實然來論述應然」而言，他們與物種主義者是沒有什麼太大差別的。¹⁰無論如何，胚胎是怎樣的一種存有與它在道德上應受到怎樣的對待不是無關的兩個問題。

¹⁰ 有關自然主義謬誤對物種主義的批判及相關討論，請參閱：Gregor Damschen and Dieter Schoenecker (Ed.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003): 205-208.

(二) 胚胎是否是位格的形上地位問題

「人類胚胎是怎樣的一種存有」，正是所謂的人類胚胎形上地位問題。用比較通俗的講法就是：胚胎究竟是不是人。不過，談到胚胎是不是「人」，必須說，這個提問方式不十分理想，而且答案是見仁見智的。關鍵在於「人」這個概念能有不同的定義。如果它指的是生物學上人類（*homo sapiens*）這個物種的個別成員，那麼，十四天原痕（*primitive streak*）出現或十六天原腸形成（*gastrulation*）後的胚胎是人是殆無疑義的，因為過了這個階段的胚胎已不可能出現同卵雙胞（*twinning*）或胚胎融合（*fusion*）的現象，換言之，個體化（*individualization*）的過程已經不可逆的完成了。¹¹此時的胚胎作為人類物種的一個個別成員或個體，當然是符合上述定義的「人」。問題是，如果「人」指的不是人類中的一個個體人（*an individual human being*），而是一個有位格（*personhood*）的位格人（*human person*），¹²那麼，胚胎是不是人就另當別論了。自由

¹¹ 人類胚胎個體化過程完成的最晚期限究竟是十四天或十六天，從相關文獻來看有些不同的說法。不過，精確的時間點大概也不是關鍵所在。重點在於最早期的胚胎如四五天大的囊胚（*blastocyst*）仍有可能分裂為兩個胚胎或者，反過來，兩個囊胚能融合為一個胚胎。但在原痕或原腸形成之後，這個可能性就不存在了：一個胚胎就是一個人類個體，而不可能變成兩個或者與其他胚胎再融合為一個。請參閱：孫效智，〈複製倫理面面觀〉，《人籟文化論辨月刊》，2004，6：39；“Barry Smith and Berit Brogaard. Sixteen Days”. *Journal of Medicine and Philosophy* (2003), 28, 1: 45-78。

¹² 這裡要先對位格的譯名做些說明。本文沿用中文哲學界與神學界行之多年的譯名，將 *person* 翻譯為「位格」，主要是因為 *person* 一詞無論從傳統或當代的討論來看，都不一定只用在人身上。基督宗教三位一體上帝中的「三位」就是三個 *persons*，此外，天使或外星人如果存在，他們都不是人類，但卻都可被視為是 *persons*。至於佛教從眾生平等以及輪迴的觀念甚至可能會肯定動物也是 *persons*。事實上，視某些高等動物為 *person* 的思想至少已出現在當代動物倫理的若干討論中。總之，並非只有人類能被稱為 *person*，因此像李瑞全那樣以「人格」來翻譯 *person* 並不十分準確。「位格」一詞的最大困難是它仍沒有進入中文的日常語境中，因此有可能會跟約定俗成的翻譯概念產生衝突，例如 *human person* 一詞在一般的中文翻譯中與 *human being* 一詞沒有什麼區別，都被翻譯為「人」，但在嚴謹的倫理學討論中，*human person* 一詞則可能需要另外尋找譯名以與 *human being* 有所區別，例如譯成「人格」、「位格人」或「人的位格」等。「人格」一詞在這裡仍不太妥當，因為會與另一個概念 *personality*

派學者 Peter Singer 便認為胚胎固然從受孕之初就是人類物種意義下的「人」(human being)，但它們並非位格意義下的「人」。¹³

「位格」是一個很重要的概念，是一種尊稱 (nomen dignitatis)。康德在表述其定言令式時便主張，位格不能被純粹當成工具，而必須被當成目的來對待。以位格概念為樞紐來討論胚胎的地位，必須先釐清兩個形上問題，其一：什麼是位格？其二：人類胚胎是不是位格？

位格一詞的傳統定義大概可以追溯到中世紀的 Boethius，他稱「位格」為理性個體 (naturae rationabilis individua substantia)。¹⁴由於亞里斯多德以來，「理性動物」(animal rationalis) 一直也是「人」的典型定義，這使得傳統上很少有人懷疑人的位格地位。然而，當代生命倫理學對於胚胎地位的爭議改變了這個情形，引發了人類胚胎是否是位格的激烈論辯。簡單地說，相關的論辯可以概分為傳統派與自由派兩種立場。傳統派主張，人的位格始於人類個體生命的開端，終止於個體生命的結束。換言之，個體人 (individual human being) 就是個別的位格人 (individual human person)。人在，人的位格在；人亡，則至少就俗世意義而言，¹⁵其位格亦隨之滅亡。至於反對傳統派的自由派新思潮則不做如是觀，他們認為從波伊士的位格定義來看，人類當中還不具有理性能力或永久失去理性能力者，是否是位格人是可疑的。因此，人的位格並不始於人類個體生命的開端，而其消逝也並不一定要等到個體生命嚙下最後一口氣。

相混淆，故本文將視語境脈絡而交替使用「位格人」或「人的位格」等詞來翻譯 human person。李瑞全之翻譯參閱：李瑞全，《儒家生命倫理學》，(台北：鵝湖，1999)，167f.

¹³ Singer is of the opinion that 'from the first moments of its existence an embryo conceived from human sperm and eggs is a human being'，參閱：Peter Singer. *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1993): 86.

¹⁴ 此處的「個體」是個別的實體 (individual substance)。參閱：Boethius, *Liber Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3, 74.

¹⁵ 這裡暫不涉及宗教上有關永生或來生信念的問題，因為即使人在死亡後仍能以某種方式存在，但其存在與生前之位格是否或如何具位格同一性，已超越了哲學所能探究的範圍。

將個體人的存亡與位格人的存亡看成是兩回事的自由派新思潮，在生命倫理學界蔚為另一主流，與肯定胚胎是位格的傳統派分庭抗禮。

自由派的主要代表有 M. Tooley、P. Singer、H. T. Engelhardt Jr.、J. Harris 以及 M. A. Warren 等人。其中影響最大的是 Singer，他在《動物解放》（*Animal Liberation*，1975）及《實用倫理學》（*Practical Ethics*，1979）兩書中都大力主張：只有具理性及自我意識（self-consciousness）的個體才是位格。由於人類胚胎不具理性與自我意識，因此不是位格。相關問題最新的系統論述大概是美國學者 Jeff McMahan 在 2002 年出版的新書《有關殺害的倫理》（*The Ethics of Killing*，2002）。McMahan 繼承自由派新思潮之主要觀點，並從 Derek Parfit 有關位格同一性（personal identity）的立場來探討各種邊緣情境人類的位格問題，然後以有系統的方式否定了各種邊緣情境人類（包含胚胎）的位格地位。

與自由派相抗衡的傳統思想首推德國學者 Robert Spaemann 論位格的專著《位格——區別某物與某人之嘗試》（*Personen Versuche über Unterschied zwischen etwas und jemand*，1996）。Spaemann 肯定：無論處在人生的哪個階段，人都是某個位格（somebody），而不是某物（something），因此，胚胎的位格地位不容任意否定。此外，德國學者 Greogor Damschen 與 Dieter Schönecker 在 2003 年出版的專著中，探討了支持與反對人類胚胎位格地位之四種主要論證，分別是物種論證（Speziesargument）、連續性論證（Kontinuumsargument）、同一性論證（Identitätsargument）與潛能論證（Potentialitätsargument），簡稱為 SKIP，最後並由謹慎論證（Vorsichtsargument; benefit of the doubt-argument）提出支持胚胎是位格的主張。

檢視相關的正反論據，從而答覆胚胎是否是位格的問題，正是本文所要處理的人類胚胎形上地位問題。

（三）胚胎道德地位問題

接下來本文要探討的是胚胎道德地位的問題。道德地位問題與形上地位問題相連，因此這就等於去問，胚胎是否具有位格的尊嚴？由於這個問題的表述方式仍然相當籠統，以下將透過三點討論來釐清它的內涵。

首先，道德地位的問題不同於法律地位的問題。法律關切的是現行法規對胚胎的保障或不保障有怎樣的規範（例如刑法第二百八十八條禁止墮胎、優生保健法第九條許可有條件之墮胎等）？該如何詮釋相關規範？規範與規範之間是否有內在的矛盾？當內在矛盾或其他待修正之情形出現時，該怎樣修正規範？這些問題均與「倫理上該如何看待胚胎」是不一樣的問題。此外，倫理與法律之間的證成關係，如果簡化地說，應該是倫理去證成法律（亦即法律至少是不能違反倫理的），而不是法律去證成倫理，彷彿法律上許可的事，也就是在道德上可以做的事。不注意這個證成的關係便很容易張冠李戴，用適合法律的論據來論證倫理問題，或以為法律上如果許可，便等同於道德上也沒有問題。¹⁶舉例來說，不少人認為，法律上既然許可人為了避孕的目的而使用子宮內避孕器（IUD）或處方藥 RU-486 來殺死胚胎，就不該禁止為了醫學進步而殺死胚胎的胚胎幹細胞研究，否則就是自相矛盾。¹⁷誠然，這個看法指出了法規範次序建構或修正的一個重要觀點，亦即不應該出現內部自相矛盾的情形。但如果要以上述觀點來證成倫理上也應該許可殺死胚胎的醫學研究，便是論證的錯置。事實上，倫理上連該不該接受為了避孕而殺死胚胎，都還必須先檢視胚胎有怎樣的道德地位才能決定。怎麼能說因為法律許可了，所以倫理就應該跟進？

¹⁶ 有關胚胎道德地位問題與法律地位問題的不同，詳見：Damschen, (2003): 194-95。

¹⁷ 參閱：(蔡甫昌 2005, 636)。

其次，「應然倫理」的問題也應該與「實然倫理」的問題有所區隔。「應然倫理」是說，人透過哲學或倫理學的批判反省，關於胚胎道德地位所應該採取的合理主張。「實然倫理」則是指特定的個人或社群在事實上——無論是否經過批判反省——對於相關倫理問題所具有的看法或作法。應然倫理應衝撞實然倫理，而不是反過來，用實然倫理來證成應然倫理。掌握實然倫理的方法主要是透過田野調查或社會統計等，例如人們如何看待因實驗或流產而死亡的胚胎，是把他們當成死者（the deceased）來追悼，抑或當成醫療廢棄物而拋棄，這些都是可以透過統計研究而獲知的。然而，倫理上該有怎樣的看法則是另一個問題，這不是民主多數決所能決定的，彷彿人們事實上怎樣看待胚胎或多數人如何看待胚胎就提供了吾人應該如何看待胚胎的準則。¹⁸當然，當多數人都有某種看法或作法的時候，持相反觀點者可能必須更謹慎地去檢視自己的立場是否站得住腳。不過，這並不排除在一個崇尚享樂與個人主義的時代裡，多數人的意見所反映的很可能是集體的盲目，而非真知灼見，因為，人們很容易「眼不見為淨」，例如漠視遠方的苦難或把微小到看不見的胚胎不當成一回事。無論如何，應然倫理講究的是充分而合理的論據，而不是人云亦云。慣例最多只具有指標意義，卻不能作為證成的理由。¹⁹

¹⁸ PCBE Report on Cloning (2002)指出，我們對於一個胚胎的死亡所感受到的難過很可能不及於對一個新生兒的死亡所感受到的悲傷，正如我們對於一個八十高齡父親的死亡也很可能不會像對於一個四十歲的父親的死亡感到那樣難過。甚至，對一個十二歲的小孩的死亡我們也可能遠比對一個新生兒的死亡要來的難過。這些情緒反應的差異都有其合乎人情之處。不過，這並不意味著我們對於不同階段的生命之尊重程度應隨著自然情緒反應的不同而有所不同。相反的，我們應按照我們該給予不同階段生命之尊重程度來形塑我們對待他們的情感反應。參閱：PCBE Report on Cloning, (2002): 180-181.

¹⁹ 蔡甫昌在論述胚胎研究之相關爭議時，正是將實然倫理混淆為應然倫理，並將大家習慣的作法當成是證成大家該有怎樣的作法的論據。同上註。

最後必須釐清的問題是胚胎道德地位問題中所使用的「位格尊嚴」這個概念。「位格尊嚴」是一個很籠統的概念，如果不說清楚，就很難以它為基礎來進行精確的討論。位格具有怎樣的尊嚴呢？首先，依康德看法，位格是自為目的的，因此必須被當成「自為目的」的存有來看待，而不能被完全化約為其他目的的工具。具體地說，位格本身具有存在的價值與尊嚴，是不容人任意傷害或殺害的。以健康如你我般的成人為例，大概沒有人懷疑這樣的人是位格人，也因此不會有人懷疑這樣的人有不容任意傷害的尊嚴。當然，這不是說，在任何情形下，如你我這般的人都不容侵犯或傷害，例如在正當防衛或死刑等狀況下，大概是可以殺死一個位格人的。然而，為了發展新藥或醫學研究的理由，即使再冠冕堂皇，大概都不能證成殺死一個如你我一般的位格人。本文所理解的位格尊嚴正是這個意思。如果稱上述「發展新藥或促進醫學研究」為正常情境，那麼，在正常情境下，位格的生存權是不容剝奪的，促進醫學發展不構成殺害位格人的正當理由。依此，胚胎道德地位問題就是去問，胚胎是否是位格而有著位格的尊嚴，使得促進醫學發展不能構成允許殺死胚胎的道德理由？²⁰

關於這一點，有人根據儒家等差之愛（love of gradation）的觀點主張，人的愛應該隨著關係的遠近親疏，由內而外、由己而人、由近而遠、由親而疏地向外輻射擴充，因此，人更該關懷看的見的、已建立各種情誼關係的活人的福祉，勝於看不見的、還沒有任何互動的胚胎的福祉。

²⁰ Greogor Damschen 稱這種論證策略是一種間接論證（ein indirektes Argument），也就是不從倫理系統的第一原理去論證，而是從大家公認的倫理命題去進行間接的推論。以本文所要討論的胚胎道德地位來說，正文已指出，沒有人懷疑健康成人是位格人，也沒有人懷疑位格不能被完全工具化，因此，不可以為了醫學研究的目的而殺死一個健康成人是大家所公認的倫理命題。以這個公認的命題做出發點去檢視胚胎是否具有位格，從而具有位格的尊嚴，便是一種間接策略。詳見：Damschen, (2003): 196-97.

進一步言，在必要的時候，人甚至可以為了看的見的活人的利益而殺死看不見的胚胎，例如為了醫學發展而從事殺死胚胎的胚胎幹細胞研究。²¹

要如何看待這樣的主張呢？首先，這個主張的重點在於，即使不否認胚胎是位格，似乎都可以因為他在等差次序中敬陪末座而犧牲胚胎。不過，仔細分析將會發現，如果假設胚胎是位格，那麼，藉由等差之愛來犧牲胚胎的主張是站不住腳的，它忽略了等差之愛只適用於積極行善方面的道德義務，而不適用於消極不傷害方面的情形。積極行善之所以適用等差之愛是因為人的生命、資源等都是有限的，因此，積極付出的行善避惡必須在各種限度的範圍內，依據適當的優先次序來進行。例如職場工作者可以將他們的薪水先用於自己的家庭上，行有餘力才用在社區或遙遠國度的陌生人身。不過，消極不傷害就不同了，一般而言，對位格的不傷害義務必須是一視同仁的（所有位格我都不應該傷害），而且比積極行善容易做到（例如要一個人給全世界每一個人一塊錢，大概是很難做到的，但要他不騙任何人一塊錢卻沒有那麼困難）。此外，不傷害義務不但不該受到等差的限制，甚至還應該對抗等差關係中的偏私（*partiality*），而平等地（*equally*）對待所有位格（例如我不應該為了自己家人的利益而傷害鄰人或陌生人）。²²總之，等差之愛只能證成積極行善上的差別對待，卻不能用來證成為了較親近的人就可以傷害較疏遠的人。依此，正在洗腎的女兒固然比陌生人要更有權利獲得父母的腎臟捐贈，但若用這個例子來主張為了醫學研究的好處就可以殺害胚胎，則是對等差之愛的理論誤用。²³倘若胚胎是位格，它形同於主張為了讓女兒換腎就可以強摘陌生人的腎臟。

²¹ 參閱：(蔡甫昌 2005, 637-639)。

²² 平等尊重不意味一定得是齊頭式的對待。反過來說，差別待遇也不能沒有平等尊重。參閱：PCBE Report on Cloning, (2002): 180。

²³ 參閱：(蔡甫昌 2005, 638)。

總結上述有關胚胎道德地位意涵之討論，本文要問的不是胚胎的法律地位或一般人對胚胎地位有怎樣的看法，而是要從應然倫理的角度去看，胚胎是否具有位格的尊嚴，亦即在正常情境下有不被殺死的生存權，²⁴一如有位格尊嚴的健康成人在正常情境下是不可以被殺死的一樣？從這個提問可以很容易看出，胚胎的道德地位繫於胚胎的形上地位。換言之，人類胚胎是否具有位格尊嚴就要看它是否是位格。

三、人類胚胎是否是位格？

筆者在數年前曾為文詳細討論自由派與傳統派的位格觀，並結論出所有人都是位格的看法。²⁵此處不可能重複其中複雜而冗長的論證，而只能簡單摘要其中最主要的觀點，作為進一步答覆人類胚胎是否是位格的基礎。「人類胚胎是否是位格」這個問題與「是否所有人都是位格」的問題是不同的兩個問題，即使成功指出每一個人類個體都是位格，還不

²⁴ 從積極行善與消極不傷害的義務可以衍伸出「消極」與「積極」兩種生存權。前者是指不被剝奪生存的權利，原則上可以對應到任何第三者的不傷害義務 (duty of nonmaleficence)，後者則指要求生命得到維持的權利，這種權利往往不能推演出普遍的行善義務 (general beneficence)，而只能對應到在特殊關係中之特定第三者之行善義務，例如胚胎之父母及在醫病關係中的醫護人員。胚胎如果是位格，那麼，其生存權應該是消極與積極兩者兼之的。這是因為胚胎處在一種不依賴他者行善則不能存活的情境。依此，就胚胎而言，如果在正常情境下任何人都不應該剝奪它們的生命，也就意味著，特定第三者有盡力維護它們生命的義務。Lawrence J. Nelson 與 Michael J. Meyer 認為，主張胚胎有生存權會導致一個可怕的結果，那就是全美國有 400,000 個冷凍胚胎，難道美國女人都該孕育他們嗎？這個論證有很多粗糙的地方，最主要的就是沒有區分積極與消極生存權，因而忽略了冷凍胚胎即使有位格，也不能證成不相干的其他美國婦女都有孕育它們的行善義務。事實上，它們如果是位格，那麼，他們的父母才是負有孕育義務的特定第三者，因此，它們的父母根本就不該從一開始就打著不孕育它們卻讓科學家「製造」出它們的主意。總之，若胚胎是位格，上述的父母既違背了父母特有的行善義務，也違背了所有人普遍都有的不傷害義務。參閱：Lawrence J. Nelson and Michael J. Meyer "Confronting Deep Moral Disagreement: 'The President's Council on Bioethics, Moral Status, and Human Embryos'". *The American Journal of Bioethic*, (2005), 5, 6: 36.

²⁵ Sun, Johannes H. C. (孫效智). "Are All Human Beings Persons". Gerhold K. Becker (ed.). *The Moral Status of Persons: Perspective on Bioethics*. Amsterdam: Rodopi, (2000): 29-55.

等於證成了人類胚胎也同樣是位格的主張。主要原因是因為早期人類胚胎是否是人類個體還有一些爭議。此外，早期胚胎如精卵結合後的合子（zygote）、桑椹胚（morula）等與其後發展出來的胎兒（fetus）或出生的人是否具個體同一性（identity of one and the same individual）也有一些需要釐清的地方。

（一）位格是什麼？

要處理「X 是否是位格」的問題，必須先回答「位格是什麼」。

1、理性、自我意識與位格主體

從傳統來看，Boethius 將位格定義為「理性個體」，如前文所述；Locke 則把位格描述為連續的意識流（person as a connected flow of consciousness）；而康德則認為位格是自律的理性行為者（autonomous rational agent）。（Sun, 2000, 40）

當代自由派學者的觀點可以說只是這些觀點的延伸或闡釋。P. Singer 認為位格必須有「自覺、自我控制、未來與過去感、能與他人建立關係、關心他人、溝通與好奇」等特徵，缺乏這些特徵便不是位格。Jeff McMahan 提出的觀點與 Singer 類似，即使從受孕之初就已有了人類個體，還不表示「我」已經存在。在人的生物組織發展出意識之前，位格是不存在的。²⁶M.A. Warren 提出五個位格判準：意識（特別是感知苦樂的意識）、理性思考、自發行動、溝通能力、自我概念與自覺。其中，他認為意識與苦痛能力最為重要。J. Harris 與 M. Tooley 認為「在意自己是否繼續存在者」為位格。T. Engelhardt 則跟隨康德的觀點，主張只有有道德意識的道德主體才算位格。最後，我國學者蔡甫昌從孟子的「人

²⁶ 參閱：McMahan, (2002), 4: 267。

禽之辨」與「仁義禮智」四端之有無來論述位格，其觀點類似康德。²⁷總結這些看法，自由派學者所看重的位格核心特徵不外乎理性（rationality）、自我意識（self-consciousness）與道德實踐（moral agency）等。（Sun, 2000, 40-41）

自由派這種理解位格的方式雖然得到不少人支持，但本身卻有很多問題。

(1) 首先，哪些特性該納入位格定義中呢？納入位格定義的特性（好比理性）又該實現多少才算是位格？自由派學者們似乎都沒有提出明確的說明，而只是各自宣示自己的立場而已。結果是：大家對於「怎樣的存有者才算位格」的看法莫衷一是，甚至南轅北轍。若按 Harris 及 Tooley 的說法，昆蟲算不算在意自己繼續存在呢？Warren 雖然認為懷孕中的胎兒不論在哪一個階段，都不算是位格，但他也承認懷孕中期之後，胎兒已有若干意識與感覺苦痛的能力，而這不正是他認為位格最重要的條件嗎？（Rudman, 1997, 47）至於 Singer，他很老實的承認，以他的標準來看，新生嬰兒也還不算位格，因為他們沒有太多的自我意識；最後，如果以道德意識為標準，那麼，不要說嬰幼兒不是位格了，恐怕就連兒童或青少年算不算位格都很成問題，因為他們還沒有清楚的道德意識與理性。

²⁷ 蔡甫昌的觀點恐怕是對孟子思想的一種曲解。孟子論人禽之辨的問題意識與當代生命倫理學論位格定義的問題意識是風馬牛不相及的，根本不能互相比附。從孟子出發，可以罵一個沒有良心的人「不是人」，但這是在道德意義上批評他，而不是在形上意義上否定他是人。事實上，要罵一個人「不是人」還必須先預設他形上而言是人，否則就不能在他做出極不合乎道德的事情的時候，罵他「不是人」了。禽獸就是這樣，牠們本來不是人，所以當牠們做了人不會做的事情的時候，我們也無法罵牠們「不是人」。當代位格定義的討論正是一種形上的問題意識。蔡甫昌觀點請參閱：D. F-C Tsai (蔡甫昌), Human Embryonic Stem Cell Research Debates: "A Confucian Argument". *Journal of Medical Ethics*, (2005), 31: 635-640.

(2) 其次，以位格特徵之現實有無 (actually having a certain trait or not) 來界定位格，在某方面是違反日常經驗的。例如暫時性麻醉或可逆的昏迷者雖然現實地 (actually) 沒有自我意識與理性等特徵，但我們不會說他們已不再是某個位格 (somebody)，而只是某物 (something)。同樣的，新生嬰兒或一兩歲的幼兒雖然還沒有清楚的自我意識 (更不要說道德意識)，我們也不會把他們看成只是某物，而非某位。因此，P. Kreeft 指出，以某特徵 (例如理性) 的現實有無來決定是否是位格，很容易犯下功能主義 (functionalism) 的弊病，也就是將位格與位格的特徵表現視為等同。實則，表現出位格特徵者固然一定是位格，但這不是說一個事物沒有表現出位格特徵就一定不是位格。事實上，從定義理論的角度來看，界定任何物種大概都有兩種可能性，其一是以某特徵的現實有無來界定物種，例如水必須現實地是 H_2O ；其次則是以某物種典型成員的主要特徵為依據來進行該物種之定義，至於個別成員是否現實地有那些特徵，則不妨礙他們屬於該物種。例如男人與雄性哺乳動物雖然都不哺乳，但這並不妨礙他們屬於哺乳動物。以 Boethius 定義的的位格「理性個體」來說，它允許兩種詮釋：

Pa：位格是事實上 (現實地) 具理性的個體。

Pb：位格是以理性為典型特徵之物種的個別成員。

從上述有關暫時性麻醉者、可逆昏迷者或嬰幼兒的例子來看，Pb 似乎才是較適合的解讀方式。事實上，當亞里斯多德將人定義為「理性動物」(animal rationale) 或 Boethius 將位格定義為「理性個體」時，應該都不是說，人或位格時時刻刻都必須表現出理性特徵來，否則，就不是人或不是位格。依照這樣的標準，恐怕嬰幼兒、智障者等不但不是位格，連人都不是了。(Sun, 2000, 42)

(3) 自由派位格觀的第三個問題與上一個問題有關，那就是他們以不合理的方式差別對待「人」與「位格」這兩個概念。「位格」被實質化，「人」則被空洞化，被從「理性動物」化約為「動物」，因為傳統上用來定義「人」的那些特徵，例如「理性」等，統統都被用來定義「位格」了。如果仿效 Pa 與 Pb，將亞里斯多德的「人」定義「理性動物」區分為

Ha：人是事實上（現實地）具理性的動物。

Hb：人是以理性為典型特徵之動物物種（亦即 *homo sapiens*）的個別成員。

那麼，自由派對於「人」與「位格」的差別待遇在於，他們以 Pa 去理解「位格」，卻以 Hb 去理解人，否則，他們就真的必須主張嬰幼兒等連人都不是了。²⁸此外，自由派思想的矛盾還不止於此。以 P. Singer 為例，他原本一直主張不該以人類特質來定義位格，否則就是物種主義，²⁹然而，他在定義位格時還是毫不猶豫地參考了 J. Fletcher 的人性指標（*indicators of humanhood*），例如理性與自我意識等，甚至肯定 Fletcher 的人性指標表達出了真正的人性品質（*truly human qualities*）。³⁰ 問題是，何以這些表達真正人性品質的特徵都不再被看成是「人」的特徵，而都轉變為「位格」特徵呢？而原本用來定義「人」的特徵如果全部都被拿去定義「位格」，那麼，「人」這概念又剩下什麼內容呢？「人」如果抽離了所謂「位格」的特徵，豈不變成了一個空洞的唯名概念（*nominalistic idea*）？

²⁸ 但自由派學者並不認為嬰兒或甚至胚胎不是人。前節便指出，P. Singer 清楚主張，人類胚胎從受孕之初就是「人」，人類個體不需具備理性之後才是「人」。

²⁹ S. Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 1997): 45.

³⁰ P. Singer, *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1993): 86.

(4) 第四個問題也與第二個有關，那就是從 Boethius 以降，對於位格的掌握，特別是自由派的掌握方式，都太過強調位格的特徵，而忽略了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。是故，「我」可以說，「我」是西元某某年出生的，「我」甚至可以問自己的母親：當「我」還在她肚子裡的時候，她及父親有沒有常常跟「我」說話？「我」會不會踢她肚子？當然，無論內在或外在，現在的「我」與那時的「我」都有很大的不同，但這並不妨礙「我」是同一個「我」，亦即「我」的同一性。(Sun, 2000, 45) 由於這個同一性，所以「嬰兒我」、「少年我」、「中年我」與「老年我」是同一個我。今天若「我」因為意外而被火紋身了，我會問愛「我」的人，他是否仍愛「我」？還是只愛「我的」外貌？雖然，我的面目已有很大的改變，但「我」是同一個「我」。再如，當「我」想起「我」在幼稚園時的某些糗事，「我」仍會覺得不好意思，「我」當然知道，「我」早已不再那麼幼稚，「我」早已不是讀幼稚園的那個「我」了，但另一方面我也知道，那個幼稚的「我」與現在的「我」是同一個

「我」。我不能說做糗事的不是「我」。如果不是「我」，連法律也沒有理由去追訴「我」在好多年以前的所做所為了。追訴的合理性正是預設了：今天的「我」仍要為過去的「我」負責。如果今天的「我」與過去的「我」不是同一個「我」，「我」幹嘛替「他」負責呢？我雖然能說「今是昨非」，現在的「我」已不再是以前的「我」了，但這基本上只是一種文學比喻的說法，就人的本體來看，「我」不能說很多年前偷東西的不是「我」，而是另有其人；更不能說以前傷害你的是別人，不是「我」，請你找「他」算帳，別找「我」。而且，「我」若不是「他」，「我」也就沒有必要向你道歉或尋求寬恕了。

此外，從昏迷中醒來而失去記憶的人，最常問的合理問題是：「我是誰？」、「我在哪裡？」。他們之所以如此問，正是因為合理預設自己是有著獨特身份與特徵的「某位」，而非無名的（nameless）、可替代（replaceable）的「某物」。他的問題只在於忘了自己的身份以及與自己身份有關的一切訊息而已，但這遺忘並不會使得他的自我指涉變得含糊或不確定。事實上——這一點非常重要——，位格指涉自我時，完全不需要知道「自我」以外的其他特徵，即使位格對「自我」的認知是錯誤的或甚至是空白的，都不會妨礙位格的自我界定。總之，「自我」不等於「自我」的特徵，而是一切特徵背後的那個載體或主體，即使拋開「自我」的一切特徵，「自我」仍能無誤的指涉自身，因為「自我」不依靠自己的特徵或自己對自己特徵的意識來界定自己。依此，John Locke 最大的錯誤就在於主張，缺乏自我意識與記憶的連續性，位格便不再保持其獨特的同一性或甚至不再是位格。³¹

³¹ 參考：Spaemann, (1996) : 43-44 以及 Sun, (2000) : 46.

(5) 最後，自由派對理性的強調，不只忽略了理性背後的主體以及主體的同—性，還忽略了位格在理性與自我意識之外的其他重要特質，例如位格的關係性與互為主體性。事實上，J. Werbick 曾指出，從中世紀的 Boethius 理性主義傳統以來，位格的關係幅度便一直受到忽略或壓抑，以下便討論這個課題。³²

2、位格的關係性與互為主體性

位格是一種關係性的存在，而且，位格一定要在互為主體的關係性對待中，才能發展出位格的特質，開展出位格的自我實現。以下先談關係性存在，再談關係性的互相對待。

(1) Martin Buber 在其 *Ich und Du* (1923) 一書中揭示了 I-Thou 與 I-It 兩種關係。沒有「你」就不可能有「我」；而沒有「我」，也不可能有「你」，此之謂位格的互為主體性 (intersubjectivity)。換言之，「我」一定要在另一個主體「你」面前，而不是在一個事物性的「它」面前，才能彰顯「我」的存在。同樣的，「你」也必須在我的對面，而不是「某物」(something) 對面，才能彰顯「你」的主體性。沒有你我的互為主體性，就沒有「我們」。而沒有「我們」，也就不可能有在我們的對話中才能出現的「他」。依此，要瞭解位格，不能只從位格內部結構上的特徵來著手，而也必須注意到位格的關係性，位格依賴位格與位格間互為主體的關係才成其為位格。從基督宗教神學的角度來看，關係性的極致表現就是上帝的三位一體 (trinity)：同一個神，不同的位格，但父子神彼此內在於彼此。

³² J. Werbick remarks in his article 'Person' written for the 'Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe' that 'die relationale Sicht der Person blieb ... bis ins Spätmittelalter hinein der boethianischen Tradition untergeordnet; diese Tradition verhinderte, daß das Substantielle der Person als Relation begriffen wurde.' 參閱：Werbick, J., Person, in: Eicher, P. (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, (1991), I, 4, :197.

位格不僅與其他位格能建立互為主體的關係，位格與其自身也能有某種關係。這關係彰顯在位格與其所扮演的角色之間的「同」與「不同」(identity and non-identity)，也彰顯在「現實我」與「理想我」之間的「同」與「不同」。位格的原文 *Persona* 原本有「面具」的意思，引伸而指戴著面具的某一位。戴面具者即「演員」，戴上面具是為了扮演某一「角色」。演員不是角色，但好的演員必須設法認同角色並與角色合而為一。不過，即使演員完全與角色合一，演員仍不是他所扮演的角色。演員與角色的「同」與「不同」才使得表演藝術成為可能。位格亦然，位格能扮演各種角色，但他不等於這些角色。他一方面是其所扮演的每一個角色，但另一方面也沒有一個角色可以窮盡位格，位格不等於她所扮演的任何角色，卻是一切角色背後的那個中心或那個「演員」。此外，位格扮演角色與他是否意識到自己扮演某個角色並無必然關係。新生嬰兒已扮演孩子、孫子、以及兄弟姊妹的角色，但這扮演不以他的意識與否為前提。再者，位格是一種動態的存在，在時間過程中不斷追求更高、更理想的自我實現。位格的現實我認同理想我並以之為願景，但現實與理想之間總有差距。更重要的是，位格是在現實與理想的動態變化中那不變而同一的「我」。因此，R. Spaemann 指出，同一個位格不斷追求更高的自我實現，他不是他的一切特徵、關係或理想的總和，而是這一切不斷在動態變化中的特徵、關係與理想背後的那一位。他不是「現象」(phenomena)，而是「本體」(noumenon)。一切現象皆以本體為基礎才可能存在。(Sun, 2000, 47-48)

(2) 位格必須在互為主體的對待中，亦即彼此都將對方當成是具目的性的主體，才能共創雙贏，開展出位格的特質與自我實現。如果「我」將對面的「你」化約為「它」，當成是一個可被物化的、也就是可被工具化的「東西」，「我」不僅傷害了「你」的位格尊嚴，同時也貶抑了我自

己的位格。總之，位格必須尊重彼此的位格尊嚴，尊重彼此的主體性，才成其為位格。

關於位格與位格的對待，自由派有一種位格漸進論的看法，認為嬰幼兒或小孩並非從一開始就是位格，而是必須經過一個社會化的過程，才「逐漸」發展為位格。換句話說，他們認為嬰幼兒必須先被教養並經驗到教養者的愛與關懷，然後才會成為位格。這個觀點是很成問題的。首先，儘管嬰幼兒還沒有太多理性或意識能力，母親並不會因此就不把他當成是自己的孩子，而只當成是某個東西。把嬰幼兒當成孩子也就是把它當成位格，因為「孩子」與「母親」的關係正是一種位際關係（interpersonal relationship），這關係的兩造怎能不都是位格呢？問題是：嬰幼兒是孩子及位格的緣故是由於母親將他當成孩子、當成位格所使然？抑或嬰幼兒本身就是孩子、是位格，因此母親必須承認他作孩子及位格的地位？很顯然，答案是後者。正如先前所述，位格所指的是位格特徵背後的主體，這主體在各種特徵變化與關係發展中維持其不變的同一性，唯其如此，才能使得發展與變化成為可能。否則，若無同一的主體，是誰在發展變化呢？發展與變化又以什麼為基礎呢？依此，嬰幼兒與其後發展出來的「青少年我」、「成年我」或「老年我」是同一個位格，也是同一個母親的孩子，正因為如此，母親才承認他是孩子，肯定他是位格，而不只是一個「東西」。總之，自由派的根本問題還是在於功能主義，亦即以觀察到的位格特徵之有無，來斷定位格的存在與否。嬰幼兒還沒有理性與自我意識，便說他們不是位格；在社會化的過程中發展出理性與自我意識，便說他們是位格。

最後必須一提的是，從教養的觀點來看，如果父母親希望嬰幼兒發展的好，就不能等到位格特徵出現之後，才將他們當成位格看，而必須在他們還沒有發展出位格特徵之前就這麼做，否則嬰幼兒的位格發展將

會遇到很大的問題。關係性的位格必須在互為主體的關係中才能健全發展。³³

(二) 是否每一個人類胚胎都是位格？

1、物種論證——每一個人類個體都是位格

前節對位格的探討，可以簡單總結如下：首先，功能主義是成問題的，位格不等於其特徵，而是承載各種位格特徵及特徵變化背後的那個主體。因此，位格的定義宜採 Pb 方式，亦即：所謂位格即以理性為典型特徵之物種的個別成員。換言之，位格之存在不必以理性或其他位格特徵之現實有無為認定標準。此外，位格最重要的特徵並非只是位格內部結構上的理性與自我意識，而還包含了他的關係性。位格不一定現實地有其內部特徵，但卻一定現實地有其關係。有誰見過沒有父母的兒女呢？位格與其他位格之間有著互為主體的關係；與自身則有著現實與理想、演員與角色扮演之間的內在關係。位格的關係性要求位格以彼此尊重的方式來互相對待，也指出了位格的現實我即使與其理想我之間有距離，但仍不失其為位格。而這就談到了位格的同一性。誠然，位格的特徵與關係常在變化發展中，位格也常在自我實現的過程當中未臻理想，但位格是這一切變化發展背後使變化發展成為可能，也使邁向理想成為可能的同一主體、同一個「我」。

依這樣的位格觀來看，人類個體是否都是位格呢？首先，定義理論的討論指出，不僅位格適合由 Pb 來定義，人類個體也應由 Hb 來定義。依 Hb，人類個體即以理性為典型特徵之動物物種之個別成員。此物種之典型成員現實地具有理性，故此物種被稱為「理性動物」。又，既然人類

³³ 參閱：Sun, (2000) : 52 及 Spaemann, (1996) : 258.

個體所屬物種是以理性為其特徵，按 Pb，只要一個個體所屬物種具理性等位格特徵，該個體即為位格，依此，人類個體即為位格。其次，位格所指的是在各種位格特徵與關係變化背後的那個不變的自我或主體。以是觀之，由於每一個人類個體都是一個自我，而且，這個自我不論經過怎樣的變化，也不論是否意識到或在什麼程度上意識到這些變化，他都是同一個自我、同一個主體。因此，每一個人類個體都是一個位格。視每一個人類物種之個別成員為位格之論證方式即 Damschen 所稱的「物種論證」(Speziargument)。

2、位格 vs. 潛在位格——同一性與連續性論證

針對每一個人類個體都是位格的主張，有人質疑說，就算出生後的嬰兒都是位格，但這不等於說人類胚胎、胎兒等也是位格。受孕後兩週的胚胎或更大的胎兒固然是人類個體，但它們沒有感覺、沒有思想、不感到痛苦，甚至不意識到自己的存在，要承認他們是位格實在有違直覺。與其說他們是位格，不如說他們是潛在位格 (potential person)。香港學者羅秉祥就曾有過類似的主張。在他看來，把只具潛在位格的胚胎看成是與你我一樣的位格人，就彷彿是把雞蛋當成雞，或把荷包蛋當成荷包雞一樣。³⁴美國總統生命倫理委員會 (PCBE) 成員之一的自由派學者 Michael Sandel 也說：「橡樹 (oak tree) 曾經是橡子 (acorn) 不表示橡子就是橡樹」。說橡子是橡樹就彷彿說：當松鼠吃了一粒橡子時，我們所損失的是一棵橡樹一樣。³⁵

³⁴ 參閱：羅秉祥《黑白分明》(香港：宣道，1992)：168-170。

³⁵ 參閱：J. Shaw, Debating the Moral Status of the Embryo. *Harvard Magazine*, (2004), 106, 6。潛在位格一詞的使用並沒有得到大家的共識。有人用 potential life 一詞，也有人說 potential human life。羅秉祥則使用「潛在的人」。不過，從本文的脈絡來看，「潛在位格」一詞是更為恰當的。前文已指出，連自由派的主要代表之一 Peter Singer 都承認胚胎是 human being，是 human life，而不只是 potential human life 或 potential life。關鍵問題不在於他們是否是人

要怎樣回應潛在位格的主張呢？一如前面所提及的，不承認不具人形、沒有感覺、沒有思想的胚胎是位格，是功能主義在作祟。這種思維模式忽略了位格的存在超越了位格的特徵。事實上，即使從經驗層面出發，胚胎看起來雖然只是一團細胞，但這一團細胞竟然能發展出像你我一般健康而有著各種位格特徵的成人，這難道不更令人感到嘆為觀止嗎？一個胚胎，從其個體存在之初，其內在的人類基因組（human genome）就已經確定了它作為一個人類生命的未來發展藍圖，而且這一個人類生命是古往今來千萬億人當中獨一無二、與任何人都不相同的生命，這難道不足以說明人類生命的個體即使在其最早期，也是妙不可言、奧妙不可思議嗎？³⁶潛在位格這個概念最大的問題在於位格作為人類生命各種變化發展的載體本身必須是現實的，而不可能只是潛在的，潛在位格根本還不存在，如何能承載各種變化與發展呢？此外，載體必須是同一的，才能作為各種變化發展不變的基礎，否則又是針對什麼來說變化發展呢？總之，潛在位格是一個站不住腳的觀念。胚胎做為人類個體必須現實地是一個位格，唯其是現實的位格，才有發展位格特徵的潛能，也才能循序漸進地發展為胎兒、嬰兒、幼兒、孩童、以至於成年人、中壯年人與老年人。胚胎是有潛能的位格，而非潛在位格。

最後，關於荷包蛋與橡樹的比喻，沒錯，荷包蛋不是荷包雞，而橡子也不是橡樹，因為此處所理解的「雞」與「樹」指的是具雞形的成雞或具樹形的成樹。以成雞或成樹做標準來看，雞蛋當然不是雞，而橡子也當然不是橡樹。問題是，有關人類胚胎是否是位格（human person）的討論，並不是以成人為標準來檢視人類胚胎是否是成人（它當然不

類個體，而在於他們是否是位格而具位格之道德地位。

³⁶ 參閱：PCBE Report on Cloning (2002): 181: “The embryo seems to amount to little; yet it has the capacity to become to all of us seems very much indeed”。

是！)，也不是以位格特徵之有無來檢視它是否是位格（它現實地也沒有什麼位格特徵！），而是以同一位格我是否存在為角度，來檢視胚胎是什麼。依此，「荷包蛋不等於荷包雞」的論證不能引伸用來反對「人類胚胎是位格」或甚至「人類胚胎是人」的主張。³⁷視同一個位格我跨時空且連續地存在於胚胎及成人之間，並無任何矛盾之處，而此正是同一性論證（Identitätsargument）與連續性論證（Kontinuumsargument）的內涵。³⁸

3、初期胚胎的個體性問題

質疑胚胎是位格的另一種方式是去指出，受孕後（p.c.）十四天原痕（primitive streak）出現或十六天原腸形成（gastrulation）之前的胚胎，不論是在母體（in vivo）或在試管（in vitro）內，都有可能分裂為同卵雙胞胎（twinning），也有可能反過來，兩個胚胎透過胚胎融合（fusion）而變成一個胚胎。³⁹換言之，在這之前的胚胎還沒有完成個體化（individualization）的過程，因此還不能確定是否是一個個體。由於位格必須是一個個體（即使不必現實地表現出位格特徵來），還不能確定是否是個體的胚胎自然不能確定是不是位格。

³⁷ 如果用「人類物種之個別成員」來定義「人」，那麼，連自由派學者（例如 Peter Singer）也無由反對人類胚胎是人的主張。「荷包蛋不是荷包雞」的論證邏輯要運用到人類胚胎身上來主張「人類胚胎不是人」，必須預設一個很成問題的「人」定義，亦即以「成人」來定義「人」。然而，這樣的定義不僅有問題，也有菁英主義的偏頗。

³⁸ PCBE Report on Cloning (2002)中少數派意見也犯了同樣的錯誤。他們正確地指出「囊胚（blastocyst）有發展成胎兒及小孩的能力，不表示囊胚就是胎兒或小孩」，但這不能被引伸為「囊胚有發展為位格的潛能，因此囊胚還不是位格」。位格並非以較後期，因此也較成熟之人類生命狀態為標準而定義的。參閱：PCBE Report on Cloning (2002): 168-169。

³⁹ 以原痕出現為個體化不可逆分界點的論述是所謂的 Warnock-Report (1984)所提出來的觀點。PCBE 在討論胚胎地位問題時，無論多數派或少數派都採用這個分界點，參閱：PCBE Report on Cloning(2002), 168: 176-177。至於以原腸做為分界點的則是 Barry Smith 與 Berit Brogaard (2003)提出來的觀點。

關於個體性的質疑，首先必須指出的是，在母體內自然產生同卵雙胞胎的機率微乎其微，幾乎不到百分之零點二五 ($<0.25\%$)，意思是說，大部分成人往前回溯其發展過程，都可以推到其生命的最開端——受精卵，而不失其為同一個獨一無二的個體。換言之，大部分的早期胚胎雖然有可能分裂為兩個或以上的不同個體，但他們事實上並沒有這樣分裂，而是保持其同一個體性地發展出同一個胎兒、嬰兒以及成人等。Damschen 因此引用希臘哲學的古老智慧指出：某個東西有成為兩個的潛能，不表示它事實上不是一個，好比手上的棍子有變成兩根棍子的可能性，如果我把它折斷；但如果我不這麼做，它就是一根棍子。又好比內戰前的美國有可能分裂為兩個國家，但這個可能性在歷史上並沒有出現，所以美國直到現在都是一個國家。基本上，大部分成人都跨時間地等同於他們曾經是的囊胚 (blastocyst)、桑椹胚 (morula)，乃至合子 (zygote)。這些不同的生命型態之間有同一的基因組，也保持同一個個體。⁴⁰此外，Karl Lehmann 也指出，「個體」(individual) 最根本的意涵並非是不可分性 (Unteilbarkeit)，而是未分之存在狀態 (Ungeteiltsein)。⁴¹

當然，儘管機率很低，但仍不能排除同卵雙胞胎或胚胎融合的可能性，更何況，在實驗室條件下，科學家也能運用胚胎分割技術 (embryo splitting) 或胚葉細胞分離術 (blastomere separation) 來分割全能 (totipotent) 的胚葉細胞，使它們分開後再各自發展為獨立的胚胎。⁴²依

⁴⁰ Gregor Damschen, Alfonso Gómez-Lobo and Dieter Schönecker. Sixteen Days? A Reply to B. Smith and B. Brogaard on the Beginning of Human Individuals. *Journal of Medicine & Philosophy*, (2006), 31, 2:173.

⁴¹ Karl Lehmann. *das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwaertigen bioethischen Probleme*. (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), (2001): 14.

⁴² 美國在 1994 年確立了有關胚葉細胞分離術的公共政策與規範。參閱 James F. Childress. The Challenges of Public Ethics: Reflections on. NBAC's Report. *Hastings Report* 27, (1997), 5: 10。當年 Hastings Center Report 24, 2 (1994) 有兩篇立場對立的文章探討相關議題，作者分別是 John A. Robertson 及 Richard A. McCormick。

此，該如何看待在這些情形下胚胎的個體起源呢？同卵雙胞胎之個體生命又是從哪一點開始的呢？根據 B. Smith 與 B. Brogaard 的假設，同卵雙胞胎的形成大概有三種可能性：分芽（budding）、分離（separation）以及分裂（fission）。分芽是說，從受精起，合子張三便存在了，但在兩三天後的桑椹胚時期，張三的某一胚葉細胞自行分裂出去變成獨立的胚胎張四，而張三則繼續他原本之發展。此時，張三與張四成為同卵雙胞胎。分離是說，合子第一次卵裂（cleavage）的結果便不是處於雙細胞期的單一胚胎（two cell stage embryo），而是卵裂出兩個胚胎來，只是兩個胚胎被同一個透明帶（zona pellucida）所包覆而看起來像是一個胚胎。後來它們分開來便成為各自獨立的張三與張四。但事實上，張三與張四並非分開之後才存在，而是在第一次卵裂之後就存在，只是被包覆在一起。最後一種可能性是分裂。分裂是說原本有一個合子並發展為單一的初期胚胎，好比叫張一。然而，張一卻分裂為兩個胚胎，之後張一便不存在了，新出現的分別是張二與張三。張二與張一不是同一個個體，張三與張一也不是同一個個體。而張一與原始的受精卵是同一個體，由遞移律（transitivity: $a=b \wedge b=c \implies a=c$ ）可知，張二與張三均不同於原始的受精卵合子。⁴³

以上討論顯示，大部分成人都能跨時空地溯源到早期胚胎乃至合子，而維持其同一性與個體性。少部分特例如同卵雙胞胎的個體形成很可能無法推到受精卵，但至遲也應在原痕或原腸形成之前，也就是不再可能有任何形式的分芽、分離或分裂之前。由此可知，初期胚胎是否具明確個體性的質疑並非完全站不住腳的，不過，這個質疑也不能被用來以偏概全，彷彿大部分早期胚胎都沒有明確之個體性。最後，有一個觀

⁴³ 參閱：Damschen et. Al., (2006)：173-174。

點值得一提，那就是在同卵雙胞胎出現之前，個體性未完全確立的狀況下，應如何看待此時的胚胎呢？不少作者認為此時之胚胎既然有可能發展出兩個或更多的人類個體、亦即能發展出兩個或以上的位格，其形上與道德地位至少不應低於（甚至高於）一個位格之地位。⁴⁴

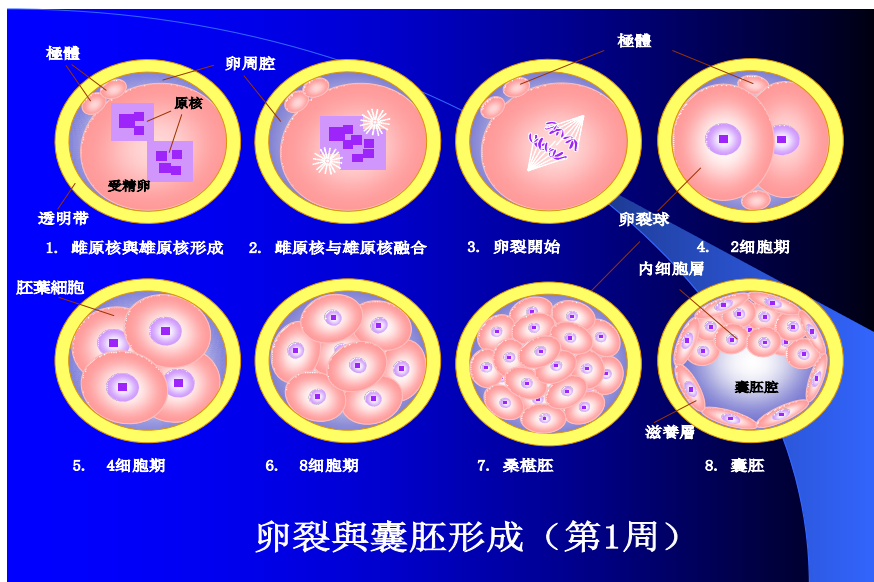
4、潛能論證相關問題

(1) 潛能論證 (Potentialitätsargument) 與前面提到的潛能位格相關，但彼此卻有著天壤之別。潛能位格是自由派學者提出的概念，用來否定胚胎是位格；潛能論證則是傳統派學者提出來的概念，用以肯定胚胎是位格。前者有功能主義的問題，後者則無。不但如此，潛能論證不但以位格特徵之現實有無來衡量位格，而且是以是否有發展出位格特徵之潛能做為標準來確認位格之有無。放到人類來看，前文已肯定人類個體就是位格，要確定一個存有者是否是人類個體，必須確定兩件事，其一是該存有者是否是人類「個體」，此為上一節的主題。另一個問題則是：怎樣的個體是「人類」個體？這除了檢視該個體是否是人類這個物種的個別成員外，一個重要的指標就是本節所要討論的人類潛能。依潛能論證，只要具有能發展出理性等人類特徵之潛能者，即為人類個體。William J. FitzPatrick 更以「全能性」(totipotency) 來定義人類個體所需具備的潛能：全能個體指的是在適當環境下（例如子宮），能發展出具人類特徵之生命個體。全能個體即為人類個體。FitzPatrick 認為潛能論證是傳統派所能依賴的最有力論證，Gregor Damschen 在他的位格討論中，雖然不只依靠潛能論證，但也相當倚重潛能論證。⁴⁵

⁴⁴ 參閱：PCBE Report on Cloning, (2002): 176; FitzPatrick, (2004): 108-109。

⁴⁵ 參閱：FitzPatrick, (2004): 108; Damschen, (2003): 228f。

不過，從個體性討論可知，潛能論證至多只能作為位格存在與否的必要條件，而非充分條件。以合子卵裂之後桑椹胚之前的初期多細胞胚胎為例，合子首先分裂為兩個完全相同的胚葉細胞（blastomere），這兩個細胞再分裂為四個，而後分裂為八個。將此時期的八個細胞中任何一個單獨放入子宮中，均可發育出人類胎兒乃至嬰兒來，因此，每一個胚葉細胞可以說都具全能性。然而，在一般情形下，除非人工干預，個別的胚葉細胞並不具人類之個體性，而是與其他胚葉細胞一起包覆在透明帶內，共同構成一個完整的人類個體（如圖一），依此，僅憑全能性還不足以證成一個人類個體，亦即一個位格人之存在。



圖一

(2) 當然，做為必要條件，潛能論證仍能發揮篩選的功能，排除掉一些不是人類個體的生命形式，例如孤雌生殖（parthenogenesis）。孤雌生殖是利用尚未完成第二次減數分裂、仍帶有雙套染色體的卵細胞，在未經受精的情形下，施予化學與電刺激，促使其分裂以形成囊胚的一種無性生殖方式。⁴⁶以此方式所產生的人類囊胚內似乎沒有全能或多能幹細胞，而且，更重要的是，這些胚胎無例外地都會在四星期內死亡。而這很可能意味著，它們根本不具有發展出人類特徵的潛能，依此，根本不是人類個體，遑論位格。⁴⁷

談到篩選功能，自由派學者有時也運用潛能論證的這項功能來支持自己的主張。例如有些學者認為在試管裡（in vitro）的胚胎與在母體內（in vivo）的胚胎具有不同的潛能，因此有不同的形上地位。後者具有發展人類特徵的潛能，是正在發展中的人類生命；前者則只是一堆不具潛能的細胞，必須得到人工協助並植入子宮後，才成為發展中的人類生命。用一個比喻來說，正如在包裝袋裡的高苣種子沒有在土壤裡的種子所有的潛能，不在子宮內的胚胎也沒有子宮內胚胎所有的潛能，所以不必被當成人類生命來看待。⁴⁸這個論證看起來有幾分道理，但事實上是似是而非的。首先，高苣種子不論在包裝袋裡或在土壤裡都是高苣種子，也都具有長成高苣的潛能。環境的不同並沒有改變或減少這個潛能，而只是改變了潛能是否得以發展的條件而已。籠中鳥即使一生都被迫在籠

⁴⁶ 參閱：潘震澤，〈孤雌生殖與胚胎幹細胞〉，《科學發展》，(2002)，352：66。

⁴⁷ 參閱：(Damschen)：2003, 228; 240。關於孤雌生殖，W. FitzPatrick 忽略了本文所提到的生物學事實，亦即其胚胎無法繼續發展，因而錯誤地主張孤雌生殖之胚胎亦具有全能性，故應被當成人類個體。參閱：FitzPatrick, 2004, 122, 註解 15 之內容。

⁴⁸ 言下之意，它們不是人類個體，所以可以被操弄或殺害。這個觀點是 PCBE 少數派的觀點。不少自由派學者用它來支持胚胎幹細胞研究。參閱：PCBE Report on Cloning, (2002)：177；Nelson, (2005)：37。

中生活，也不表示它不再是一隻鳥，更不表示它因此缺乏了飛翔的潛能。它被剝奪的不是飛翔的潛能，而是飛翔的機會。⁴⁹

依此，自由派的潛能觀點可以說是很有問題的，而且其問題包含了形上與倫理兩方面。從形上角度來說，胚胎不論在哪裡，本身都有發展成成人的潛能，在母體內如此，在母體外亦復如此。不能說在母體外，胚胎就不具有這種潛能。從倫理角度來講，自由派以此論證來支持胚胎幹細胞研究就相當於說，誰使得胚胎在母體外形成以致被剝奪了發展潛能的機會不但不必追究，而且，既然這些胚胎已被剝奪了發展潛能的機會，那麼，這就等同於它們不再有潛能，所以不再是人，既然如此，科學家就更可以名正言順地操弄與殺害它們了。

(3) 自從科學家以體細胞核轉殖術 (SCNT) 複製出桃麗羊與其他動物以來，人類複製的可能性就已經愈來愈不容否認。在不久的將來，科學家極有可能就能利用這個技術來複製人類，其基本作法是將人體體細胞的細胞核置入去核的卵細胞中，使之如胚胎般分裂成長，最後若植入子宮則會發展出如你我一樣的人來。不過，一旦這個技術能成功運用到人類身上，該如何看待人類體細胞的形上與道德地位呢？

自由派學者運用潛能論證與歸謬論證 (reductio ad absurdum) 指出，如果每一個體細胞都有發展成如你我一樣的人的「潛能」，且如果具有這種潛能的個體就是人類個體，那麼，體細胞豈不也應當被看成是人類個體？由於這個結論過於荒謬，從歸謬論證可知，潛能論證是成問題的。⁵⁰

針對這個質疑，Damschen 的看法是，目前 SCNT 人類複製還沒有成功，所以人類體細胞很可能「在理論上」根本就沒有發展為人類胚胎的全能性。再者，就算人類複製是可能的，有全能性的也不是體細胞本身，

⁴⁹ PCBE Report on Cloning, (2002), 178。

⁵⁰ PCBE Report on Cloning, (2002): 169。

而是經過人工方法將體細胞核取出並與去核卵融合之後的複製胚胎，依此，體細胞本身並非人類個體，也因此不必被當成是位格人來尊重。⁵¹ FitzPatrick 不同意這個看法，他認為如果 SCNT 複製是可能的，就必須承認體細胞具有全能性，雖然這個全能性有別於胚胎在自然情境下的全能性。前者他稱之為「形式上的全能」(formal totipotency)，後者則是「狹義的全能」(narrow totipotency)。形式上的全能是說體細胞在自然情形下雖然無法像胚胎那樣發育為胚胎或胎兒，但在受到特殊的人工干預之後，便具有此全能，換言之，具「形式上全能」的體細胞在 SCNT 之前是潛在地有「狹義的全能」，在 SCNT 之後則是現實地有此全能。

FitzPatrick 認為，形式全能與狹義全能沒有什麼本質上的差別，因為，體細胞核與去核卵之間的關係就像是胚胎與子宮之間的關係。體細胞核被置入去核卵中，是一個本身已完整的個體被置入一個可以成長的環境中。去核卵提供養料，體細胞核本身則具有發展所需的完整基因密碼。去核卵細胞質中的粒線體 (mitochondrion) DNA 固然也有某些遺傳上的貢獻，但這貢獻是微乎其微的，是故，它仍比較像是子宮環境性的貢獻，而非構成個體必要元素的那種貢獻。再者，其他哺乳類動物已經可以跨種使用不同種動物之去核卵來「孵育」SCNT 之體細胞核，由此更足以佐證，體細胞核本身就已具有發展為特定個體的全能，去核卵只是提供一個環境讓它發展，正如囊胚必須在子宮這個環境中才能繼續發展一樣。依此，如果傳統派主張具狹義全能的初期胚胎為人類個體，他便很難不承認具形式全能的體細胞也是人類個體，但如此一來，傳統派便無法擺脫歸謬論證的攻擊。FitzPatrick 認為這是對潛能論證最嚴重的打擊。⁵²

⁵¹ Damschen, (2003) : 241。

⁵² FitzPatrick 也同意傳統派的一個看法，那就是精卵不具有全能性。說精卵已是人類的個體生

FitzPatrick 的看法其實有兩個重要的問題，其一，他似乎太輕看了粒線體所扮演的角色，其二，更重要的是，體細胞核本身大概並不能算是獨立的完整個體，而去核卵也不只是扮演環境的角色而已。先談前者。去核卵細胞質（cytoplasm）中的粒線體大約有一萬六千個鹼基對、三十幾個基因，與人類細胞核內的三十億個鹼基對、三至四萬個基因相比，的確是微乎其微。不過，粒線體的功能在於提供細胞能量，對於整個「細胞的存活（還有老化）扮演絕對重要的角色」。⁵³事實上，粒線體 DNA 如果出了問題，是有可能導致整個生物體某些嚴重的遺傳疾病的。HUGO 還曾因此而主張「若能確定一疾病為粒線體 DNA，而非細胞核 DNA 出錯所引致，又若藉由體細胞核轉殖術能避免該疾病」，則可以允許 SCNT 生殖性人類複製的作法。⁵⁴由此可知，粒線體的貢獻似乎不容輕估，更不能被看成只是一種環境性的貢獻。

這就接到了第二點、也是更為重要的討論。當 SCNT 技術將體細胞核置入去核卵之後並啟動了胚胎發育的過程，體細胞核與去核卵的關係便不再是兩個各自獨立的個體，而是融合為一個整體的單一細胞之複製胚胎。誠然，在這個融合過程中，體細胞核提供了大部分的遺傳基因資訊，而去核卵則如上述只提供了微乎其微的粒線體基因，但重點是，它們已融合成為一個胚胎。這一個胚胎經由卵裂，會從單細胞胚胎分裂為具兩個、四個乃至八個胚葉細胞的單一胚胎，並進入桑椹胚期，再到可以著床於子宮的囊胚期（參見圖一）。在這卵裂與初期胚胎發展變化的過程中，分裂發展的並非只有原本的體細胞核，而是包含了去核卵的細胞質在內的胚胎整體。依此，將體細胞核視為獨立的生命個體，並將去核

命，就彷彿說麵粉、糖、發粉等材料之集合就已經是麵包一樣荒謬。然而，隨著 SCNT 的可能實現，FitzPatrick 認為人類體細胞可是具全能性。參閱：FitzPatrick, (2004):113-117。

⁵³ 潘震澤，〈回應《複製倫理面面觀》一文〉，《人籟文化論辨月刊》，(2004)，：10。

⁵⁴ 孫致智，〈《複製倫理面面觀》再次回應〉，《人籟文化論辨月刊》，(2004)，8：11。

卵視為在此生命個體四周圍繞的環境，如同胚胎與子宮一般，是很成問題的一種觀點。

(4) 總結本節討論，潛能論證主張：能發展出人類特徵之全能個體即人類個體。依此，運用潛能論證就必須先確定是否具全能或是否為個體。在透明帶內與其他胚葉細胞共構多細胞胚胎的胚葉細胞具全能性而不具個體性，故不是人類個體。孤雌生殖的產物不具全能性，故亦非人類個體。至於胚胎處在母體內或母體外是否會影響其全能性？答案應該是否定的。母體內外的差別影響的是潛能是否有發揮的機會，而不是潛能的有無。最後，SCNT 技術即使成真，體細胞大概仍不必被視為是具全能性的人類生命個體。依此，自由派大概不能用歸謬論證來反駁潛能論證。

(三) 謹慎論證

回顧本文整個第 III 部分的結構，論述的次序是先界定「位格是什麼」，再以之為基礎探討「人類胚胎是否是位格」這個問題。位格不是理性或自我意識，而是能有或現實地有理性或自我意識等位格特徵的「我」。「我」貫串個體生命的不同階段，從存在之初到生命終結都是同一個「我」。誠然，從受精卵到年老死亡，中間的變化不可謂不大，但這變化都是以同一個「我」為基礎的。事實上，沒有不變的「我」，就不可能有「我」的變化。以位格的同一性與連續性為基礎，加上物種論證，本文肯定每一個人類個體就是一個位格人。

然而，人類個體生命始於何時呢？為大多數人而言，個體生命始於受孕（conception）之時，不過少數同卵雙胞胎、多胞胎或胚胎融合的情形是例外。在這些例外情境中，個體生命的開端可能介於受孕與原痕或原腸出現之間的灰色地帶。儘管如此，一旦胚胎個體性確立了，那麼，

同一個主體或同一個位格我的生命便確立了。當然，這不是說在個體性確立之前，胚胎只是一團細胞，因此其地位遠不及於一個位格的生命。事實上，這一團細胞既然有可能發展出一個或以上的胚胎，其重要性至少應是不低於或接近一個位格生命的。更何況我們不要忘記上述同卵雙胞胎等個體化不確定的機率非常低，而大部分胚胎都是從受孕之初便保持同一的生命個體性。不過，由於灰色地帶仍是可能存在的，初期胚胎之個體性或位格界定仍有若干模糊的空間。

依此，在論述人類胚胎是否皆為位格的最後，本文要提出「謹慎論證」的觀點來結束討論。謹慎論證是指當有理由肯定胚胎是位格時，即使他事實上不是，為了謹慎起見，也應該將他視為位格來對待，否則就有可能冒了傷害位格尊嚴的風險。要瞭解這一點，可以用以下這個著名的獵人例子來說明。當獵人發現樹叢後面有東西在動時，他是否可以開槍呢？這必須考慮四種不同的情形：

1. 那東西是人，獵人也知道這一點。
2. 那東西是人，但獵人不能確知這一點。
3. 那東西不是人，但獵人也不能確定這一點。
4. 那東西不是人，且獵人確知這一點。

稍加分析便可以瞭解，在前三種情形，即使家人嗷嗷待哺，獵人都不能任意開槍，只有最後一種情形例外。這意味著，在道德上要許可傷害或操弄人類胚胎的前提是，胚胎不是位格而且人們對這一點有確切的肯定。在胚胎可能是位格或我們不確知他不是位格的情形下，傷害胚胎就都會冒著傷害「位格」尊嚴的風險。而這樣的行為即使打著促進醫學進步或造福社會的名義，恐怕都是道德上所不許可的。總之，就算本文有關人類胚胎是位格的論述仍不能完全說服自由派，後者大概也必須承認有相當多的理由支持「胚胎是位格」的主張，而基於「謹慎論證」的

觀點，即使胚胎事實上不是位格，可疑時亦宜於支持胚胎（*in dubio pro embryo*）。⁵⁵

四、結論

依本文論述，胚胎之道德地位繫於胚胎之形上地位，也就是繫於胚胎是否為位格。位格的尊嚴在於他自為目的而不應被工具化，是以道德上不允許在正常情境下為了促進醫學研究而殺死一個位格。而誰是位格呢？健康成人是位格大概是無庸置疑的，是以為促進醫學研究而殺死一個健康成人是不道德的。事實上，不要說健康成人了，就算是孩童、昏迷的人或甚至是植物人也仍然是位格，因此不能為了醫學研究的理由而殺死他們。現在的問題是：人類胚胎是否是位格，以至於為了醫學研究殺死它們也是不道德的呢？按本文 III 之討論，人類胚胎要不就是位格，要不在沒有充分證據顯示它不是位格的情形下，也應當將之視為是位格，否則不符合謹慎論證之要求。由此可知，人類胚胎具有或應被當成具有位格之尊嚴，亦即在正常情境下不應為了醫學研究的緣故而殺害它們。

上述結論中「正常情境」這個概念需要再做一點澄清。「正常」意味著不排除在不正常的情況下，犧牲少數位格以謀求大多數位格福利的行為能是必要而合乎道德的。不過，在一個分不清楚「需要」與「想要」的社會裡，「必要」這個概念的運用要特別小心，否則很容易就會遭到濫用。再者，當所謂的「犧牲」不是一般的財貨，而是位格生命的時候，

⁵⁵ 參閱：Sun, (2000) : 38-39; Damschen, (2003): 250-263。

整體社會更是必須格外謹慎，否則就會變成「強凌弱」或「眾暴寡」，而踐踏了位格的尊嚴。

德國哲學家 Hans Jonas 曾言：「社會應予極端無助者以極大保護」，⁵⁶ 放在人類胚胎的課題上，真是誠哉斯言。醫學進步是為了維護人類的生命，倘若為了維護生命而採取輕易傷害生命的方式，毋寧是一種極其弔詭的諷刺。而且，不道德的途徑即使是終南捷徑，也終將引領人類社會背離永續發展所需的尊重生命的方向。

⁵⁶ PCBE Report on Cloning, (2002) : 182。

參考書目

- Damschen, Gregor, and Dieter Schoenecker (Ed.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Damschen, Gregor; Alfonso Gómez-Lobo and Dieter Schönecker. Sixteen Days? A Reply to B. Smith and B. Brogaard on the Beginning of Human Individuals. *Journal of Medicine & Philosophy*, 2006, 31, 2:165-175.
- FitzPatrick, William J.. Totipotency and the Moral Status of Embryos: New Problems for an Old Argument. *Journal of Social Philosophy*, 2004, 35,1: 108-122.
- Lehmann, Karl. *das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwaertigen bioethischen Probleme*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2001.
- McMahan, Jeff. *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002
- Nelson, Lawrence J. and Michael J. Meyer. Confronting Deep Moral Disagreement: The President's Council on Bioethics, Moral Status, and Human Embryos. *The American Journal of Bioethics*, 2005, 5, 6: 33-42.
- President's Council on Bioethics. *Human Cloning and Human Dignity*. New York: PublicAffairs. PCBE Report on Cloning, 2002.
- Rudman Stanley. *Concepts of Person and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 1997.

- Shaw Jonathan. Debating the Moral Status of the Embryo. *Harvard Magazine*, 2004, 106, 6.
- Smith, Barry and Berit Brogaard. Sixteen Days. *Journal of Medicine and Philosophy*, 2003, 28, 1: 45-78.
- Spaemann, Robert. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- Sun, Johannes H. C. (孫效智). Are All Human Beings Persons. Gerhold K. Becker (ed.). *The Moral Status of Persons: Perspective on Bioethics*. Amsterdam: Rodopi, 2000, 29-55.
- Tsai, D. F-C (蔡甫昌). Human Embryonic Stem Cell Research Debates: A Confucian Argument. *Journal of Medical Ethics*, 2005, 31: 635-640.
- Warnock, Mary. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology* (= Warnock-Report). London: Department of Health & Social Security, 1984.
- 孫效智,〈複製倫理面面觀〉,《人籟文化論辨月刊》,(2004),6:28-41。
——〈《複製倫理面面觀》再次回應〉,《人籟文化論辨月刊》,(2004),8:10-12。
- 蔡甫昌,〈臨床試驗之倫理規範〉,文收於 <http://www.awker.com/ethics/data/course041122.htm>。
- 潘震澤,〈回應《複製倫理面面觀》一文〉,《人籟文化論辨月刊》,(2004),:10-11。
——〈孤雌生殖與胚胎幹細胞〉,《科學發展》,(2002),52:66-67。
- 羅秉祥,《黑白分明》,(1992),香港:宣道。

