

四倫理原則在胚胎幹細胞議題中之不足

輔仁大學 神學院 院長兼生命倫理研究中心 主 任 艾立勤
輔仁大學 神學院 生命倫理研究中心 研究助理 戴宇光

壹、前言

在西方醫學倫理中，自古即要醫師遵守「不傷害原則」，而在二次大戰以後，因醫學研究突飛猛進，為避免二次大戰時德國納粹與日本軍國主義以非治療目的做醫學實驗，世界衛生組織在 1964 年公佈一份醫學研究的倫理準則，稱為「赫爾辛基宣言」，在宣言中條文雖多，但可分為三個原則，即「自主原則」、「仁愛原則」與「正義原則」。

而 1979 年美國學者 Tom L. Beauchamp 和 James F. Childress 提出生命學倫理學四原則，並逐漸修改他們的理論（註一），成為現今廣泛被採用的醫學倫理教科書。要決定能否用胚胎做實驗時，這四倫理原則即顯示出不足之處，因為四倫理原則沒有訂定誰是四原則的主體或道德人格。為了決定誰是道德人格，本文先提出

兩位學者的理論，一為菲恩堡（Joel Feinberg），他提出了「現實擁有判準」理論；二為國內學者李瑞全教授，李瑞全提出道德社群理論。最後我們提出自己的理性本性理論。

貳、四倫理原則的說明

Tom L. Beauchamp 和 James F. Childress 可說是採用共有道德與醫學傳統，建構出一「共有道德理論」（The principle-based, common morality theories）。這四個原則是要做為道德判斷的起點，此四原則分述如下。

尊重自主原則（The principle of respect for autonomy）

尊重自主原則是指，「尊重一個有自主能力的個體所做的自主選擇，也就是承認該個體擁有基於個人價值信念而持有看法、做出選擇並採取行動的權利。」對於

有自主能力的病人，他有權決定他想要的醫療方式，而醫師也有尊重的義務。對於沒有自主能力的病人也要提供保障才行。

不傷害原則 (The principle of nonmaleficence)

不傷害原則在西方古代西波克拉底的醫學倫理中就被視為重要的原則，以醫學科技日益發展的現代社會，醫師的醫療行為與病人利益之間成為一重要的考慮因素，「當醫療專業人士嘗試去提升病人的福祉，無可避免地便可能傷害到病人，如何平衡利益與傷害以創造病患最大的福祉是此原則最基本的考量。」(註二)

行善原則 (The principle of beneficence)

Beneficence 一詞指的是「善行、仁慈的心、慈善事業、利他主義、關愛和人造」，行善原則是道德行為中很重要的一部分。這個要求是指對所有的人或物都具有行善的義務，這是「廣泛行善義務」(general beneficence)；「特殊的行善義務」(specific beneficence)是指對某些與行動者有特殊關係的人，如小孩、朋友、病人等，這些關係通常是相應於行動者所負有的角色而來的道德義務。(註三)

正義原則 (The principle of justice)

正義可解釋為「公平 (fairness)、應得的賞罰 (desert)、給予應得的資格

(entitlement)。」如果是用什麼人應得正義的觀點而言，正義被解釋為「對人公平、正當及適切的處置，它指陳了在面臨相抗衡的主張或訴求時，必須以公平的基礎來執行裁量的道德義務。」(註四)正義的形式原則 (The principle of formal justice)可定義為：對於同等者予以同等對待，不同等者不同等對待，即是正義；對於同等者予以不同等對待，不同等者同等對待，即是不正義。(註五)另外，正義原則還有一機會均等規則 (The fair-opportunity rules) 做為補充內容。

小結

由上文可知，這四個倫理原則在廣義上並沒有定義這些原則的對象或主體。如果要討論胚胎幹細胞的議題，有一個非常重要的問題是「胚胎是否是倫理主體或具有道德人格？」例如，如果胚胎是這些倫理原則的主體，按照不傷害原則，有些研究會殺害胚胎，這是不被允許的。因此，如果只以這些原則來討論胚胎幹細胞的問題是不足以做道德判斷的。所以我們必須要先做一個更基本的研究來判斷誰是倫理主體或誰具有道德人格。這樣一來也才知道如何應用這些倫理原則，特別是在胚胎幹細胞的議題上。以下將是以胎兒、胚胎為討論主題的道德人格地位理論之討論。

參、道德人格地位的理论

按照功能的理論：菲恩堡（Joel Feinberg）

在菲恩堡的理論中首先要問：「什麼是人？」、「胎兒是否是人？」，我們因此要問，菲恩堡對人格（道德人格 / 位格 / person（註六））的看法為何。菲恩堡道德人格判準（A criterion of personhood）是訂定什麼特性或一套特性來滿足以下的條件：「一是，沒有存在者是人格，除非他或她擁有那個特性；二是，任何存在者擁有的那個特性就是人格；三是，不論是誰只要他擁有那個特性，那個特性直接地訂定他有人格性。」（註七）

菲恩堡將人格分為兩種：描述的道德人格（descriptive personhood / the commonsense concept of personhood）和規範的道德人格（normative personhood）。描述的道德人格可說是在歸納的特性上，能有人的權利和尊嚴做為歸納的背景。菲恩堡認為我們不是訂定權利或本份或任何規範的特性，我們最多是訂定有特性、可以為權利或本份的基礎。（註八）而規範的道德人格是指，一個具有人格的權利或本份。（註九）因此道德人格的條件如下：

在常識的想法中，一個人格乃指那些存有，他們具有意識，對自己有一個概念及知覺到自己，能夠經驗到情

緒，能夠推理和取得理解，能夠預先計劃，能夠進行他們計劃，而且能夠感受快樂和痛苦。（註十）

菲恩堡在解釋他自己所建構的「現實擁有判準」以前，先批評了別的道德判準理論。他批評這些理論，因為有的理論沒有注意道德人格，應該按照個人擁有來訂定。有的理論則認為，有潛能變成將來擁有道德人格的特性就夠了。

菲恩堡自己的人格判準理論是「現實擁有判準」（The Actual-Possession Criterion），「在任何時間 t，所有而且只有那些在現實上擁有 c 性徵的被造物是在 t 為道德人格，不論他們可能為屬於怎樣的範疇。」（註十一）因為菲恩堡認為這個判準既簡單又直接，可將已經具有道德人格的被造物包納進來。但也有不足的地方，例如：不能使初生的嬰兒得到我們在道德經驗中所認為應有與其他人同等的權利，因為他們並不符合此定義。因此，提出功效理據（utilitarian reasons）來作為補充使這個定義為了不允許殺害嬰兒的情況。（註十二）

李瑞全基本上接受菲恩堡的「現實擁有判準」，但他批判菲恩堡用功效理據來保護小孩、嬰兒的生命權有缺陷。李瑞全指出，功效理據是不能保證能完全保護嬰兒與幼兒如同有道德人格的成人一樣，因為嬰兒和幼兒的生命價值仍然是取決於社會或他人的功效考量，所以他們的生命永

遠有危險。(註十三)因此李瑞全建構出一套康德與儒家綜合的理論，希望能給幼兒和嬰兒生命權以及其他如同道德人格權利的保證。

李瑞全道德社群理論的訂定

1. 道德社群理論

李瑞全為了要保護兒童與嬰兒的生命權，所以他用孟子和荀子的理論來建構他的道德社群理論。

在孟子的理論方面，李瑞全依據孟子提出的「不忍人之心」概念，引申出這種不忍人之心是一種道德意識，但若以不忍人之心為道德原則，它的缺點即是對初生的嬰兒沒有保護，因為他們無法有不忍人之心心的表現，所以只好將他們排除在道德人格的意義之外。(註十四)因此，以不忍人之心為道德原則是不夠的，李瑞全加入荀子的觀點做為孟子的補充。荀子的理論是認為人有「有義」、「有辨」，人也因此而形成一禮義法度之道德社群，只要是這一社群具有道德價值，則社群內的每一份子都可享有這一身份與價值。荀子的社會人格概念就可包納孟子所未包納的少年、兒童、嬰兒，使他們成為一具有社會意義的道德人格，成為社群中真實的一份子。(註十五)

李瑞全因為孟子對孩童道德人格的疑問，所以以荀子的觀點來為孟子的限度作補充，他建構一個包納荀子與孟子思想的

「道德社群」，以孟子所說的不忍人之心心的道德表現作為依據，加上荀子禮義法度的社會人格為道德人格的擴展，作為他建構道德社群之基礎。這使得嬰兒、兒童、少年因為道德社群所具有的不忍人之心訂定他們為道德社群的一份子。

在定義道德人格與道德社群，以及社群能訂定的未成年者參與道德社群後，李瑞全進一步提出他對胚胎與胎兒定義的看法。因為胚胎與胎兒只能透過與他們母親的關係來與道德社群互動。所以母親有絕對權利決定胚胎與胎兒的生命是否要繼續，因為只有她能與胎兒有直接的互動。

(註十六)

2. 分析李瑞全的理論 關於嬰兒、胎兒、胚胎的道德人格

如果我們分析他如何保護嬰兒的理論，李瑞全有下列幾項關鍵性的概念：

照「現實擁有判準」，嬰兒不算是道德社群的一員，但此社群有權利訂定嬰兒為道德社群的一員(按李瑞全的說法：社群不但有權利做，也必定要這樣做)。

道德社群訂定嬰兒為其一員的基礎有二：一是人類特有的不忍人之心；二是嬰兒確實與道德社群有關係。

訂定嬰兒的地位後，嬰兒與大人有完全相同的人權，此人權是義務性的，不是按照功利主義的目標。

無論是否完全同意李瑞全的理論，這個理論是會保護嬰兒的（在此我們稱為第一理論）。但李瑞全開始在胎兒和胚胎方面用這個理論時，他好像不知不覺改變了理論，變成了第二個理論。

第二理論的重點是「關係」，在討論胚胎和胎兒時，與討論嬰兒不同，關係成為一個消極的限度，就是說，在這所謂的「關係」的用法是，除了母親之外，沒有人可以訂定與胎兒的關係。利用「關係」的目的是將其他的道德成員排除在外，除了母親，沒有其他人可以有權利說話。

因為李瑞全似乎沒有注意到事實上他是提出兩個理論，因此他進入以下的邏輯問題。假定道德社群與母親都有「不忍人之心」和「與嬰兒／胎兒有關係」兩個條件，在這兩個條件下，如果道德社群沒有自由否定小孩是道德社群的一份子，則母親也沒有自由否定胎兒是道德社群的一份子。或是，假定道德社群與母親都有「不忍人之心」和「與嬰兒／胎兒有關係」兩個條件，在這兩個條件下，如果母親有自由否定胎兒是道德社群的一份子，則道德社群也有自由否定小孩是道德社群的一份子。因此，除非要否定母親有不忍人之心，否則他需要解決以上的邏輯困難。

按照理性本性的理論

我們在此所討論的並不是談一個有潛能變成道德人格的可能，而是討論一個道德人格在發展的過程當中的情況。在上文

中，兩位學者的理論都先以「功能」做為道德人格的判定，有功能才能認定是具有道德人格的人，但因為未成年者沒有此功能，所以兩學者分別提出不同的理論，這兩個理論卻不能保護小孩、嬰兒，因此兩者需要另增的條件來保護，顯示出兩學者在理論本身的不足。在此我們要提出以不同的角度來定義道德人格／位格（註十七），以理性本性（nature）來定義位格。

1. 定義

西方傳統的「位格」的定義是有理性本性的個別實體。這個定義包括：人類、天使、外星人。也就是說，有位格的個別實體並不一定特指人類。我們的定義類似菲恩堡的「修正後的種類判準」，對這個判準，菲恩堡提出一個批判，他認為此判準的缺點是，如果位格性是屬於種類，他的位格性不是因為他個人內在的特性，而是原來就屬於一個特殊的種類。關於菲恩堡這項批評，我們提供以下兩種答覆：一是本性正確的意義就是訂定屬於這類每一個個別的存在者的內在特性；二是如果我們不能用一個種類或一個同質性的團體來保護個人道德人格所給的身份，那麼，按照菲恩堡，不但小孩的道德人格不能被保護，連個別的大人在特殊狀況時也不能被保護，例如：暫時昏迷的大人、中風後失去能力的人、喝醉或麻醉中的人都不能說他們具有道德人格，因為在這種時候的成人也無法表現出菲恩堡所說的「現實擁有

判準」的道德人格，也因此完全沒有道德人格所給的權利。即使是一個個別的成人，按照菲恩堡的理論，也有可能一天是道德人格，第二天不是道德人格，第三天再是道德人格這種情況發生，特別在他很嚴格的以「現實擁有判準」來判定誰是道德人格時。

如果我們用理性本性來訂定位格，我們仍然可以用菲恩堡的方法，先問位格是什麼，以後再探討人是否適合此定義。另外，理性的本性除了理性外也包括：自由意志、愛的能力、建立人際關係的能力等，這也包括菲恩堡與李瑞全所訂定位格的特性。這些是理性本性的特性透過個別實體表現出來，這樣的表現就是所謂的功能。

在談位格的定義時，我們也要訂定「本性」與「功能」（Nature and Function）的區別。在此，「本性」的定義為二，本性一方面是在每一個存有物內的構造結構，因此也限定它活動的標準；另一方面，本性也是存有物內在動態的力量，按照它內在構造結構，讓每一個存有物達到圓滿生活的目的。因此，我們的定義也不受菲恩堡的「嚴格意義的潛能判準」與「修訂的或循序漸進的潛能判準」及菲恩堡批評的限制，因為我們不談一個由潛能達到理性本性的個體，而是談一個個體已經擁有「理性本性」才定他擁有位格。至於「功能」，可說是外在的表現，有的功能是將本性動態的力量展現出來。

2. 評估人類的本性

當我們區分位格、本性與功能後，我們可說，評估位格性是按照本性，而不是按照功能。如此我們才可說，人是位格，不論是成人或是未成年人。如果是按照功能來評估，那麼，智障的大人、昏迷的成人、幼兒、嬰兒，都不算是位格，因為他們無法展現自己的功能。以下將論證這個推論。

在一開始要如何確定一任何存在者的本性，我們借用馬里旦的理論做為論證的架構。廣義來說，認識本性的過程是從歸納（整體抽象 total abstraction）到型式抽象（formal abstraction），這是由歸納提出普遍性的依附體，例如：人有眼睛可看見、人有生育能力、人有理性的能力、人有手、有頭髮等等，藉著日常經驗或科學性的檢查所確立。在這些依附體中，有些是偶然性的依附體，這些偶然性依附體領理性認出本性，例如：理性的能力。也就是說在哲學層面的行動上，藉著型式抽象，理性經過偶然性依附體達到本性（nature）。我們可以說，從歸納只能提供表象，無法分辨出何者是偶然性的依附體而何者是固有性的依附體，因此人的理性應有另外別的能力才能認出偶然性的依附體。也就是說人的理性應有類似型式抽象的能力，否則我們不能認出本性。（註十八）

以上是我們證明的方法，按以上的方

法，我們檢視人類是否有理性的本性，可看出人類按照本性是理性的，人類具有理性的本性。按照普遍性的檢查，幾乎所有人類的成人，都表現出理性的行為。藉著歸納推論，理性是人類普遍性的特質，理性至少是人類的依附體。藉著型式抽象發現，理性也是偶然性的特質，因此理性是屬於人的本性。每一個屬於人類的個體，按照他的本性，他是理性的，因此他也是位格。按照這個方式，所有的大人雖暫時或長期不能表示理性的功能，但還是有位格的權利，因為他們仍然具有理性的本性，再來我們就要問，小孩、嬰兒、胎兒、胚胎是否屬於人類。

我們為了要證明嬰兒是否屬於人類，首先，我們藉著普遍性的檢查可證明，幼兒和嬰兒是從人類所生，這一點是無庸置疑的。接著，幼兒和嬰兒雖然身材矮小，但他們有人的身體，而且持續在發展，成長當中。若他們正常發展，這些幼兒和嬰兒也會發展出理性的功能，也就是說他們會和成人一樣。從以上推論證明，幼兒、嬰兒屬於人類，因此，按照本性，他們擁有人性的本性，所以每一位幼兒、嬰兒都是位格。我們認為，無人能否定日常經驗、哲學、科學的立場，人就是用這樣的方式來證明幼兒與嬰兒是屬於人類。

在證明嬰兒，幼兒是人類的一份子，具有位格後，最後來證明胚胎是屬於人類。按照科學性的檢查，胚胎是由人類雙

親懷孕而生，這點可由人類生物學提供證明。胚胎擁有人類的基因，已具有人的身體，這點基因學已經肯定。若胚胎正常發展，他將和大人一樣，以後會表現理性的功能，胚胎只是比剛出生的嬰兒慢十個月而已，胚胎學與兒童發展學也已證實如此。因為每一個個別的胚胎屬於人類，因此，他有理性的本性，所以他也是位格的人。由以上的推論，我們可以說，胚胎是屬於人類的一份子，同樣具有道德人格。按照今天科學發展，如果我們不接受胚胎是屬於人類的證據的「數量」足夠，那麼證明嬰兒、幼兒屬於人類的證據的「數量」是不夠的。嬰兒、幼兒與胚胎皆是從人類懷孕，都擁有人類的身體，如果讓他們繼續發展，以後都會與成人相同，可表現出理性的功能。再說，他們不是有潛能屬於人類，而是他們已經是人類的一份子，是在發展當中的個人。

肆、結論

如果我們要決定用胚胎來做幹細胞的研究，那麼四個生命倫理原則並不足夠解決這個研究所帶來的倫理問題。因為這些原則沒有說明誰是道德人格或誰是這些原則的倫理主體。而本文就是面對這個問題，我們先論述菲恩堡與李瑞全兩位學者道德人格的定義，兩學者皆用「現實擁有判準」的標準來判斷、訂定道德人格。「現實擁有判準」是按照功能來訂定，以功能

來看，擁有功能才能是具有道德人格的人。但是，如果按照功能來訂定，嬰兒、兒童不是道德人格，因此沒有生命權。為了避免允許殺嬰，菲恩堡用功效理據來保護嬰兒，李瑞全認為功效理據不能真正保護嬰兒和兒童，因此他建構道德社群可「訂定」嬰兒的道德人格。兩學者都想努力保護嬰兒，可是同時他們倆也都否定嬰兒有真正的道德人格，需要有外加的方式再做補充，但是這補充仍都沒有一致性的解釋，為何這些補充規則只限定在嬰兒，而不能應用在胚胎和胎兒身上。

如果是按照理性的本性來訂定道德人格或道德位格，我們不是用潛能來訂誰有位格性，而是按照已經擁有的理性的本性，也不是按照功能。人類有理性本性以後，我們證明了幼兒、嬰兒屬於人類，同樣的，這些證據也證明胚胎是屬於人類的一份子，因此也有道德位格。這樣的方式訂定了誰是四原則的倫理主體，不但能保護嬰兒，也同時能保護智障的大人、昏迷的人、無理性能力的大人或小孩。按照理性本性來訂定誰是道德位格，也才能完整地、周延地保護所有的人類每一份子，這也證明了從胚胎開始的人類，都具有道德人格。

註釋：

註一：Tom L. Beauchamp, James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*, 4th,

Oxford University Press. 1994.

註二：引文自蔡甫昌，「生命倫理學四原則方法初探」，頁 50。

註三：同前註，頁 263。

註四：此段引文引自蔡甫昌，「生命倫理學四原則方法初探」，頁 51。

註五：Tom L. Beauchamp, James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*, 4th, Oxford University Press, 1994, pp.328-329.

註六：person，在中文的譯法有人格、位格、道德人格多種翻譯。如李瑞全譯為人格，天主教是譯為位格。在討論菲恩堡與李瑞全的文章時，本文使用人格，筆者則使用位格。

註七：Joel Feinberg, "Abortion", *Matters of Life and Death*, ed. Tom Regan (Philadelphia: Temple University Press, 1980), p.184.

註八：Joel Feinberg, "Abortion", p.187.

註九：Joel Feinberg, "Abortion", p.186.

註十：Joel Feinberg, "Abortion", p.189. 翻譯參考李瑞全，「儒家對人格價值之定位：論個體的人之為人的價值」，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，民 88 年，頁 169。

註十一：Joel Feinberg, "Abortion", p.197. 翻譯修改自李瑞全，「儒家對人格價值之定位：論個體的人之為人的價值」，頁 170。

註十二：Joel Feinberg, “Abortion”, p.198.

註十三：李瑞全，《儒家生命倫理學》，頁 170-171。在李瑞全，*A Confucian Conception of Personhood and Its Implication for Medical Ethics*, presented in the Second Sino-German Interdisciplinary Symposium about Medical Ethics in China: Medical Ethics in Clinical Medicine, Medical Theory and Research, and in Medical Education, co-organized by Shanghai Second Medical University and Institute of Asian Affairs of Hamburg, on 19-23 October, 1999 in Shanghai. 一文中，亦有相關言論。

註十四：此看法引於李瑞全，「儒家對人格價值之定位：論個體的人之為人的價值」，頁 174。

註十五：同上註，頁 175-176。

註十六：此段看法引自李瑞全，“A Confucian Conception of Personhood and Its Implication for Medical Ethics”，頁 8。

註十七：在此位格是與人格相同的意義，以下使用位格。

註十八：詳細內容請參閱艾立勤，「論接合子是不是位格人」，《哲學與文化》327 期，民九十年八月出版，頁 691-715。