

# 從儒家家庭倫理論生命科技之 倫理議題

李瑞全\*

人類基因體排序的工作完成後，生命科學的研究可說進入了所謂後基因體階段。新的研究主題是如何利用基因體的知識和技術，作進一步的研究和應用。這種應用一般主要區分為直接的基因干涉，如基因治療、基因轉植、基因增強等，和間接的基因干涉，如基因篩檢、基因體藥物學等。前者引生的倫理問題主要是基因優生、基因風險、基因庫單一化、後代公義問題等，而後者進一步涉及基因藥物的測試、設計及醫藥資源的公平運用等問題。這些都是由於基因科技而產生的新的倫理議題。這些議題的一個特性是，由於基因不是個人專有的資訊，而是涉及家庭、族群和民族的重要資訊，而且這些資訊對個

人以至族群具有醫藥、才能、特質、可能表現等重要指標作用，因而涉及私隱、就業、保險、教育、以至種族歧視、性別歧視等倫理爭議。

由於基因的特性，個人的資訊不止是個人的，而且是家族的、民族的；個人在基因上的改變不止是個人自己的事，而是涉及後代子孫、涉及全人類的福祉的事。西方傳統的生命倫理學上的首要原則，即以尊重個體的自律作為倫理考量的主要依據。但是，由於基因的家族特性，使得個人主義取向的自律模式變成不可行，也不合理。換言之，由於基因研究的發展，使我們不能不肯認人類是一家，甚至一切生物都是一體。這使得中國傳統儒釋道三家

---

\* 本文作者為國立中央大哲學研究所教授、所長。

所尊奉的共識：「天地萬物為一體」，得到確證（corroboration）。因此，要正面而合理地回應基因科技所衍生出來的倫理爭議，藉助傳統智慧是一可能的出路。在這方面，儒家的家庭倫理顯然非常切合用來分析和回應當前生命科技的倫理議題。以下先展示儒家之家庭倫理的核心內容，進而申論由此所應建立的生命倫理的原則，再進一步析論直接與間接的基因干涉所產生的倫理爭議及其可有的出路。

## 壹、儒家之家庭倫理

中國的家庭倫理自然是以儒家的理念為依據，儒家所提揭的一些重要倫理原則，如父慈子孝、兄友弟恭等，似是其他社會所忽略的。但是，正如一切傳統社會，由於政治權力的駕御和宰制，家庭關係受到政治權力所扭曲。正如西方社會不但古代、中世紀時代的女性都備受丈夫或父權所宰制，直到現代社會這種性別壓迫仍相當強烈，因此，西方現代社會被女性主義者指責為性別歧視的社會，而被視為私人領域的家庭更是父權宰制的中心。中國傳統的家庭亦如是。此如一般所謂三綱，即君為臣綱、父為子綱、夫為婦綱等，強調子與婦要無條件的接受父權的權威。此種論調顯然是法家思想，是從政治上要求臣下無條件忠順君上的專制政治所延伸，入侵家庭關係的結果，也從而使中

國傳統社會中的家庭確是父權宰制的一種表現。但是，在儒家的理論中，父母並列為乾坤陰陽之表率，原則上並不以高下來區隔，毋寧是強調互相配合融和的關係。父母也是子女所共同需要孝順的對象。事實上，在儒家的正統理論上，君臣的關係基本上是道義的關係，三綱式的提法實是漢代董仲舒受到法家影響下的論調，自然受到獨裁的君主專制統治者的喜愛而加以利用和推行，因而遺害傳統家庭的倫理關係。中國哲學界一般已區分以孔孟為代表的正統儒家理論與政治儒家的差異。以下以孔孟為代表的正統儒家的觀點論述儒家的家庭倫理關係和道德原則。

孔孟所提倡的五倫，基本上是以家庭中父母子女的關係為基礎，由此推展出社會和政治上的倫理關係，使後者也明確地是一種以道義結合為原則的關係。例如，孟子說：

父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。(註一)

在此陳述中，父子是首出的倫常關係的模式。兄弟姊妹乃是橫向的關係，自是由於父母關係而帶出的一種家庭關係。至於夫婦關係，雖然在自然生育的情況中，夫婦關係是家庭開始點，儒家也常稱夫婦是人道之始，但作為倫理模式，儒家顯然以父母子女的關係為倫常的代表。對任一個體來說，他的生命的開始自然來自父母的結合，而且這是任一個體所不可能缺少的。

夫婦固然是人道之始，但夫婦之結合卻不必然，而且也有未能組成家庭之男女，或組成家庭而不必有子女的家庭。由於基本上每個人從出生即與父母在一種親密的共同生活中，且是一種無私的關係中生長，這種生活的經驗即成為一個人的人格同一性（personal identity）永遠不可分的內容，也常是一個人自我認同（self identity）的對象。縱使我們不滿於所生長的家庭，要進行某種意義的脫離家庭，或另組家庭，但我們的人格同一性仍然改不了，甚至只是我們從一種家庭關係轉到另一家庭關係，形成一種混合的自我認同對象而已。同時，中國傳統中都接受非婚姻關係而來的家庭關係，如通過近親的過繼、領養、或結義等方式，也可成就家庭的親密關係。由此可見自然結合的夫婦關係固然重要，但儒家更強調其中的道義結合的意義。

以上的引述主要說明家庭的關係是一種義務上相互對待（reciprocity）的方式，而不是主宰服從的關係。因此，孟子強調父子有親，即所謂父慈子孝；夫婦有別，即夫婦分工合作；長幼有序，即兄友弟恭等之互相盡其義務，並不強調任何一方對他方具有的所謂權利或權力。這種道義結合引申到社會政治，即有：君臣有義、朋友有信，的相互責任。孟子另一段論述更明顯表示反對在政治上所謂主宰服從的關係：

君之視臣如手足，則臣視君如心腹，  
君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，  
君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。  
（註二）

這種激烈的說法，顯然沒有所謂的以君父宰制臣子的想法。甚至漢初的〈孝經〉中，也表明孔子主張「爭子」、「爭臣」，要對父母君主的不道德行為或要求予以諍諫和反對，方真是盡孝道的道德表現。孟子更直言，對於不仁的君主直以殘獨之一夫視之，人人皆可以起而革其命。由此可見，君父主宰式的綱常想法不是儒家的觀念（註三）。董仲舒在儒家傳統中也沒有被列為正統。

由於儒家認為人倫之基礎在家庭的倫常上，儒家更強調人的道德實踐歷程的起點也是從家庭開始。因此，孔子的學生有子以下一段常被引述的話：

「孝弟也者，其為仁之本與。」  
（「學而」2）

孝指對父母之孝順，弟即悌，指對兄長之尊敬。由於每個人的生命都始自家庭，人的道德實踐自然也是從家庭出發。在家庭中每個人幼時首要面對的是回應父母兄長的照顧關懷，這種回應即是孝悌，這是每個人實踐仁的基本出發點（註四）。當我們長大時，我們自然有對晚輩和子女的責任，由是而有慈愛保護之義務。由此再推廣到社會政治，於是有〈大

學)之從個人之格物致知誠意正心修身，再進而齊家治國平天下的理想。由此可見儒家對家庭關係的重視，因而稱之為倫常關係。倫常關係不但是我們的人格同一性所在，也是我們道德實踐的出發點。

## 貳、家庭、道德社群與生命倫理原則

正如人類一切大教，包括道家與佛家的義理，儒家所作的論述都是以全體人類甚至天下萬物為一體作為基礎的。孔子的「仁」，孟子的「不忍人之心」都以普及全人類和天下萬物為一體的道德理念。仁心所關注的不只安己、安家、安天下百姓，實可及天下萬物。不忍人之心不但直接回應人類生命之苦難，也廣及天地萬物之生死存亡。儒家的特色正在於自覺為一道德行動者所應負有的對己、對人、對天下國家，以至天地萬物的道德義務。作為一道德行動者，自然有感於天地萬物實為對己有恩，一己之生命才得以存在於世。作為一道德行動者，人類豈能無所回報天地？因此，儒家最終必以道德實踐參贊天地之生生之德，以化解天地間化育上的遺憾。參贊天地乃是道德心的自我要求（註五）。換言之，儒家所見之宇宙乃是一道德社群的結合，在其中人類是道德的行動者，固然享有一作為行動者所應具有的尊

嚴與價值，但同時也是肩負與天地同樣無私的道德義務。這一道德社群的基本原則是讓天地萬物能生生不息，能各盡其性分，而作為道德行動者則無私地肩負這一道德義務，使天地萬物得以各盡其性分，各得享其天年（註六）。

在儒家的理念中，人間社會主要是道德行動者結合而成的社群，自然是以不忍人之心所發出的道德律令為基本結構。原則上，個人自然是社會（含國家、國際社會）的基本單位。但是，如上所論，個人與家庭的不可分關係，使社會的基本單位實是由家庭所組合成的。社會對於個人之生長發展無疑也具有相當重要性，但與家庭的親密性總有一位程度上之差距。社會中人與人之間的交往主要是交換與合作的關係，不一定是密切的共同生活的組織。而且，由於社會之擴展，地域之廣延，人與人之間的直接接觸更少，許多時具有更多的偶然性。凡此，對一個個體的人格同一性影響力大減，對個人認同則呈現另一個層面的問題，如民族認同、國家認同等。因此，儒家常以此為類同內外、本末之分。這一方面表示就個人而言，家庭的親密關係顯示他的個人所具有的特殊關係，所決定的道德上的義務與責任，成為一種內在關係，而與社會一般的權利義務並不相同。因此，作為外部關係，社會之道德權利與義務應作相應的合理安排。但是，社會的一切道德原則仍是基於不忍人

之心的道德律令而來，這構成人間社會作為一人道世界的基本原則。外部之社會關係，參酌人類歷史之發展，顯然需要是一個合理的社會，其間構成的基本原則自是所謂「公義原則」。在這種社會中，作為一份子應公平地履行義務和分享權利是一道德社群的公義表現。此中即蘊涵現代民主自由國家中對每一公民所應有的相等的義務的要求和權利的尊重。此如生命倫理學中的各種基本原則：尊重自律、仁愛、不傷害、公義和各種基本的人權等。但是，由於每個人都處於與家庭成員共同分享家庭的一切利害和權利，因此，我們毋寧認為個人在社會上所行使的權利在一個意義下實是同時代表其家庭作為一社會單位來行使。個人只作為一種行動上和法律上方便的形式而已。

儒家所設想的是個人與家庭在一種自然的和諧中相對待，沒有嚴重分歧的情況下，共同行使涉及個人的家庭權利和義務。當個人與家庭其他成員產生意見而不可協調時，我們原則上只能歸向當事人中心的模式。事實上，當個人與其他家庭成員產生不可調和的矛盾時，即形同個人從某一特定的家庭關係中脫離，成為一種外在的社會關係。此時之相互對待形式即轉而從外部關係的道德法則的方式來評量，以解決這種人世間可能無法避免的個人與群體之間的衝突。儒家當然並不樂見這種人生的不幸，但並不認同為了家庭或社會

而無條件地犧牲個人的權益。

依儒家的道德社群的規範，個人對外自然可以按權利與義務而互相對待與要求，但在家庭內部則不適宜用這種模式，而是以內在親和關係的相互方式來對待。這種個人關係對行為的道德性具有決定性的作用。因此，儒家不能認同以一視同仁的方式對待自己的和他人的父母與孩子，因為彼此的道德義務不相同。此中的關鍵並不是情感的親疏。情感親疏自然反映我們人際關係的親密程度，但主要是由於由共同生活所生的相互的道義結合和義務的理據和基礎，決定我們每個人對其他相關個人的特有的道德義務和相應的行為。此中固然有差別待遇，但正因如此，方才切合公義和不忍人之心的自我要求。當然，如上所述，我們的個別關係所形成的特有的個人之間的義務也不能違背不忍人之心的普遍的道德要求，即不能侵犯他人的基本權益等。

是以，我們一方面可要求每個人都必須同時把其他人的生命和可能的傷害等等對待，一方面可以合理地要求個人對待家人與社會群體有不同的道德義務。最理想的情況自然是個人在家庭與群體之間能和諧完成每一道德實踐。如果有衝突，則只能按先後取捨作合理的道德的判斷。以下進一步分析個人與家庭在現代生命科技中所可以 and 應具有的一些道德的權利與義務。

### 參、生命科技倫理議題之一：直接的基因干涉

依儒家對人類和人類社會的價值的確認，實踐為一個理想的人格表現是人之為人的第一要義。在實踐上，我們自然也得要有相應的知識技能，才能更好的貫徹我們的道德律令。是以，孔子主張「智以輔仁」。換言之，儒家對一切知識、理智和科技的追求並不排斥，但是，一切的知識技能的使用要以能增進人類和所有生命的福祉為原則。當然，儒家不必採取傳統知識份子之過分要求知識科技之直接馬上有用的過分務實的態度，這種態度反而成為急功近利的態度，不利於純理智的追求，也障礙了知識與科技的發展。因此，儒家同意知識有其獨立的價值和意義，不應被特定的價值和意識形態的左右。但是，追求知識也不能違背道德本心的要求，或對道德實踐反而造成不良的影響。甚至當某些研究也許對人類或其他生命有重要利益，也不能罔顧道德上的適當性，如運用人類或動物作不必要的或產生嚴重傷害的實驗。知識與科技在追求過程上有違道德的合理性，即使得這種追求失去道德的正當性。這是儒家所不允許的。

因此，在一般的基因科技的研究和發展上，儒家都原則上可以同意。當然，基因研究也與其他研究一樣，得遵從社會資源公平分配和負擔，及相關的實驗之人道

規範等。我們可以進一步分別就基因研究所涉及的基因物質的對象和來源、基因資訊的家族性、和基因科技使用之嚴重與不可改變和深遠的影響，析論其中的一些倫理爭議和儒家的解決方式。

後基因體之研究主要是關於基因如何發動或抑止的機制，這涉及所需的生物材料。基本上，生命科學家們需要的是所謂多重功能幹細胞（pluri-potent stem cells），以了解和研發基因的功能。人體各個器官都有這種幹細胞，但成年人通常限於某些部份的器官，和多少已特定化的成人幹細胞。最完整的多重功能幹細胞是當受精卵最初開始分裂的階段。這些早期的幹細胞是人體成長中所分化出來的器官的根源，也是一切可能的基因疾病或缺憾的根源。因此，早期的人類生命即胚胎（embryos），是這種幹細胞的唯一來源。但是，如何從胚胎中摘取這些幹細胞進行研究成為一個有爭議的課題。因為，在這個過程中，由於部份重要細胞已被摘取，原來的胚胎必須被毀棄，因此涉及殺死人類胚胎的道德問題。儒家基本上認為胚胎尚不足以構成一道德社群的一獨立份子，而其道德地位不足以高於這種研究所可以帶來對生命的知識和解救受基因疾病所苦的家族和個人的生命。但是，由於所要犧牲的是一種人類生命，對人類的道德社群不可說沒有一定的道德份量。因此，除非沒有其他途徑，我們並不贊同毫無原則的開放。換言之，我們可以接受運用墮胎後的胎兒組織

和人工生殖遺留下來要被毀滅的多餘胚胎作為研究之用的材料，但不贊同以自然或複製技術製造實驗用的胚胎。因為這並不是必須的途徑，同時，專製造胚胎而為實驗犧牲有違實驗原則上應對接受實驗的對象有所助益的道德規範。但是，對於某些帶有遺傳病的家族，以特定的方式來製造研究用的胚胎進行必要的研究，而且在明確鑑定下無其他途徑，則我們可以同意有限度運用這種製造胚胎進行必要的研究。（註七）

在取得基因資訊和使用上，基因的特性使得個人與家庭和家族的密切關係被帶進來，西方傳統中以個人的自律自為主的決定模式實不足以回應相關的倫理複雜性。因為，個人所具有的基因資訊實同時披露了整個家庭和家族的基因特性。因此，個人在此同意提供的個人基因資訊實是代表所有擁有共同基因內容的家族成員的同意，不能視為只提供當事人自己的資訊而已。因此，生命倫理學界有提倡以族人或族裔代表作為同意（group consent）的基礎，以如實反映基因的擁有者的權利。顯然，尋求族人的同意或代表人的同意是較能照顧基因所涉及的當事人的權益。但是，正如許多論者所指出，這種同意非常費時費力，也很難達成。我們也不認為有需要作如此之廣泛同意之徵求。但是，在一個家庭內的成員所具有的緊密的相關性和切身的影響，家庭成員的同意（familial consent）應是可行和切實合理的

方法。當然使用者和研究者應對提供者保密，避免可能的歧視或標籤化，和提供研究成果的部份利益回饋病人是合理的要求。

在基因科技的應用上，直接的基因干涉包括基因治療、基因增強等會導至人類基因體改變應用。在基因治療方面，一般分為體細胞基因治療和生殖細胞基因治療。前者主要在病人身體上作基因的改造，一則是治病救人，二則所改之基因乃當事人及身而沒之事，並不會遺傳於後代。因此，縱有後遺症也為禍不太，且是當事人自願和別無他法的醫療方式，在道德上是可以接受的。生殖細胞治療則問題較大，因為，一方面作為世代受某一嚴重基因遺傳疾病所苦的家族來說，如果能使後代子孫免除這種苦痛，理論上是合理的要求。但是，由於涉及後代子孫，而以目前基因治療及基因改變的後續會是如何，毫不明確，風險相當大，因此，基於對後代子孫的責任，不宜輕言進行生殖細胞基因治療，以免後代受到不可逆反的災害。至於基因增強，與治療疾病無關，屬於一種人與人競爭的工具，一方面所冒風險如此之大，有禍留子孫和基因優生之疑懼，又涉及人與人之間的公平競爭，以至社會資源之公平運用等爭議，儒家並不認可這種引發人間更多衝突的科技運用。儒家認可的基因科技之運用基本上是作為補救天地化育的缺憾為主，並不贊同濫試濫用。

## 肆、生命科技倫理議題之二：基因篩檢與基因體藥物學之倫理問題

在間接基因干涉方面，主要有通過基因篩檢而導致墮胎，造成間接對某種特定的基因遺傳的排斥的後果，和通過研發基因藥物導致某些家族受到基因歧視和生存的威脅。在基因篩檢方面，可以分為產前和產後的篩檢。後者常是為了掌握新生兒是否有某些基因異常，需要通過食物或營養的調控，使新生兒免於受害，這自是應有和需要進行的疾病預防的工作之一。但由於產前的基因篩檢會影響當事夫婦對於墮胎的採取。因此，如果沒有適當的規範，很容易產生不良後果。例如，篩檢可以產生去掉女生，只生男胎的性別歧視，或對某些基因變異或狀況採取排拒的作用，如唐氏症胎兒等。這種使用有助長某些不當的歧視態度和價值取向，不應助長。但由於改變人們的價值取向，不是一朝一夕的事，於重大的痛苦選擇上，儒家寧可讓家庭保有一定的和諧和避免生活重擔傷害到現存的家庭成員，而不一定要完全排除某種形式的篩選和早期的墮胎。然而，儒家原則上並不認可墮胎可作為當事人的絕對自由的選擇權利，除非當事人已採取慎重的事前預防或有緊急的重要的家庭和個人幸福的取捨因素，方可進行墮胎。因為，胚胎與胎兒終究也是人類生命

的一種形態，不可輕言捨棄。

基因科技目前最為熱門和應用最快的是相關的基因藥物的研發（註八）。由於目前藥物一般只針對一般人體的狀況，未能照顧個別的基因特性，因此，同一藥物對某些族群可能會完全無效，有些則可能份量過重。這兩種情況都會引致病人的傷害甚致死亡。在掌握個別族群的基因特性之後，藥商即可研發更有療效和副作用更少的藥物。但是，這種研發必須以某種意義的族群為對象，如此一來，關於基因的家族性問題又會引進來，解決方式仍是如上所述，應以家庭為主的諮詢同意，方可進行。同時，由於族群的特性，使得藥物測試需要採集不同族群的受試者，以免公共資源的成果只提供某一主流族群所獨享。此中即涉及性別與族群間的公平性等倫理問題。儒家原則上同意應可以運用某種族群分割來取得更好的藥物研發成果，但一方面要求作好保密，以免特定族群受到基因歧視；另一方面也要求醫藥研究資源作適當的族群分佈，以免「孤兒基因」（orphan genes）的少數家族受到歧視，得不到應有的藥物治療。

此種基因藥物的研發同時引生醫病關係中一種新的倫理關係。因為，當醫師取得病人之遺傳疾病的資訊時，他即同時握有相關家族成員的資訊，他對這些不是他的病人的其他人是否有告知的義務，是一有爭議的論題。其中有一案例即有一女士在父親死後 25 年，控告其父親之醫師當年

知道其父死於遺傳癌症時，沒有告知她具有同一遺傳病，因而延誤了她的病情。此中的關鍵是醫師掌握的是病人個人的資料，因而要代為保密，還是屬於其他相關人等的重要資訊，因而有告知病情的義務。從基因的特性來說，醫師所掌握的是當事人女兒的重要且致命的資訊，而當事人並不知情，因此，儒家認為醫師有對這一類家族成員有提出告知的義務。事實上，作為家庭成員的一份子，當家庭任一成員帶有其他成員同樣具有的基因疾病時，家庭成員即應被告知，當事病人的保密或私隱權在此無效，不能行使。此例顯見基因科技的發展，正把儒家視家庭為一不可分割的整體有其合理的客觀基礎，儒家也提出相應的解決方法，以回應生命科技產生的新的倫理議題。

本文較早之版本曾於 2004 年於北京協和醫院生命倫理研究中心主辦之學術研討會上宣讀，作者謹藉此對邱仁宗教授、翟曉梅教授之支持與回應表示感謝。

### 註釋：

註一：〈孟子〉「滕文公」上第 4 章。

註二：〈孟子〉「離婁」下第 3 章。

註三：儒家基本的政治理念是天下為公的禪讓政治，雖然這一政治理想在歷史上從未被實現，堯舜無疑只是一

理想的假托，而且自東漢以後，由於王莽篡漢，禪讓成為備受嚴厲控制的言論。但從孟子到明末的黃宗羲仍然主張「天下乃天下人之天下」。從天下為公的角度來說統治權。而且孟子之「人人皆可為堯舜」，荀子之「人人皆可以為禹」不只是人人皆可以為聖人，也可意涵人人皆可為天子之意。天子不過是人民的代言人，權力的代行者，並不是天下的擁有者，因此，儒家要求君主對人民負責，臣下只是以自己的才能去為國為民，並不是以對君主的效忠為目的。只有法家才無條件的要求臣下人民的服從。荀子之重君師無疑具有牽引的作用，但荀子對君師仍是以極高道德規格來要求的。孔孟荀基本上都以君臣為道義結合的方式。

註四：此處所謂孝悌「為仁之本」不能解作孝悌「為“仁之本”」，把孝悌看成比仁更基本的概念，這有違孔子在〈論語〉的基本義理。而歷代註解都以孝悌是「為仁」之本，即成功仁之德行的最根本的實踐方式和出發點。

註五：以參贊天地之化育作為儒家生命倫理學中一個主要道德則，其中的論述請參見我的〈儒家生命倫理學〉（台北：鵝湖出刊社，1999 年）一書。

註六：這一儒家義理，即，參贊天地之化育與踐行天地萬物各盡其性分之道德原則，在環境倫理學中有非常豐富的內涵，不能多述，需另文為之。在此只專就生命倫理學的領域陳述。

註七：詳論請參見我的‘An Analysis of the Moral Status of Human Embryos and Embryonic Stem Cell Experimentation’一文，此文發表在 2003 年 6 月 24-29 日在台灣中歷國立中大學主辦的第三屆生命倫理學國際會議上宣讀，並刊於是次會議之論文集中。此文經修訂

後，現收於即將出版由 Shui Chuen Lee (ed.) *Family, Medical Decision-Making, and Biotechnology: Critical Reflections on Asian Moral Perspectives* (Dordrecht: Kluwer Academic publisher, 2006) 一書中。

註八：以下所述主要引述自我在 2004 年 6 月 24-26 日由台灣國立中央大學哲學研究所與國立台灣大學合辦之第四屆生命倫理學國際會議上所宣讀的論文‘Pharmacogenomics: Some ethical issues of the Personalized medicine’一文，請參閱。