

從佛教立場論複製人問題

Discussing the clone problem from the Buddhism position

楊琇惠*

Yang Hsiu-hui

摘要

在近十年間，關於科學研究的倫理問題，愈發受到重視；不論是冷戰時期所進行的人體實驗，或是近幾年所發展起來的遺傳工程、人類染色體計畫、智力遺傳學的研究、胚胎複製，乃至引發全救溫室效應的種種問題，都是現代倫理學新的關注焦點。因為，缺乏倫理觀念的科學研究，不但會威脅到研究的穩定性，更會影響到社會整體的安全與發展。因此，在科學逐漸與商業或工業相結合，而科學價值與工商業價值偶爾會發生倫理衝突的現代，科學倫理已不能再漠視下去¹。有鑑於此問題的嚴重性，今遂以「複製人」的倫理問題來作討論，試圖從佛教生命倫理觀來探究複製人可能會遇到的倫理問題。

關鍵字：複製人、佛教倫理、生命倫理、科學倫理

* 楊琇惠，臺灣師範大學國文研究所博士，現任臺灣師範大學、臺灣科技大學、臺北科技大學、明志科技大學等校兼任助理教授。

¹ David B. Resnik 著·何畫瑰譯《科學倫理的思索》，臺北，韋伯文化，2003，頁1-2。

Abstract

During the decade, the ethics problems about scientific research are started to be concerned. No matter the human experiment carried on in cold war period, or the researches about embryo of genetic engineering, human chromosome plan, intelligence science of heredity, even the greenhouse effects problems etc., are all to be the new focuses in modern ethics. The main cause of this change, it 's because once the scientific researches lack of the ethics idea, not only will threaten the result of the researches, and will also influence the security or the development of the whole society. Since the ethics conflicts not only play a important role but also appear very often, scientist cannot ignore any more. During the experiments scientists cannot just consider the value or worth of the experiment but should also think carefully about the ethics issues. Being aware of the importance of the scientific ethics, in this article, I would like to base on the Buddhist ethics to discuss the ethics conflicts which would appear in the “ clone experiment ”.

Keywords: Clone 、 Buddhist ethics 、 Life ethics 、 Science ethics

一、前言

一九九七年二月二十三日，愛丁堡洛斯拉研究所(Roslin Institute in Edinburgh)的研究團隊宣稱用成羊的細胞複製了一隻名叫 Dolly 的羊，而引起各界高度的注意。自彼時起，不論是學界、宗教界、法學界甚至政治人物，遂展開一聯串關於「複製」的討論。

其實，複製科技不僅僅是運用在複製動物上，其在農業、醫藥以及生物工程方面，都具有重要意義。比方說，若將複製技術和基因醫療技術相互結合的話，便可用來製造具有商業或醫療價值的動物、器官或是藥物；諸如脂肪密度低的雞、可提供器官移植的豬、超級乳牛、人類荷爾蒙、維他命等等。²因此，複製科技所牽涉的範圍可謂相當廣泛。

首先，先來解釋何謂「複製」。「複製」(Clone)，乃是指無性生殖或單源生殖³，亦即來自同一親代，具有和其親代相同的遺傳形質的群體；也就是不靠生殖細胞的精卵結合，而由單一細胞核來承擔遺傳的任務，其中並沒有經過基因重組的過程。⁴由是而衍生出來的子代與原本提供細胞核的母體，不論是在基因結構或是外顯特徵均完全相同。

瞭解何謂「複製」後，接下來再來說明 Dolly 的複製過程。Dolly 的「誕生」歷程，即是從母羊 A (Finn Dorest) 的乳腺取出乳房細胞，然後再取出該細胞中的細胞核。同時，再從母羊 B 的身上取出一顆未受精卵子，將之去核後備用。⁵接

² David B. Resnik 著·何畫魂譯《科學倫理的思索》，頁 11。

³ 「Clone」這個字源出自希臘文「klown」，意思是細樹枝。當它作為動詞使用時，意指將植物的細枝剪下一段來栽種，亦即園藝中常見的「插枝」行為。(Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，臺北，天下遠見出版股份有限公司，2004，頁 17。)

⁴ 其實「複製」共有兩個途徑，一為「胚胎分裂」，一為「核轉置」。前者屬於不太常見的自然現象，同卵雙胞胎即屬此類；而後者則是本文所欲討論的「人為複製技術」。

⁵ 在卵細胞去核的步驟裏，位於細胞核外，屬於細胞質的膠狀物質必須要留下來，因為細胞質中含有許多重要因數，能為替換進來的新細胞核進行「再程式化」(reprogramming)的動作，而此「再程式化」的步驟乃是「核轉置」的成敗關鍵。(請參考 Arlene Judith Klotzko 著、師明

著再以電擊的方式將先前取出的 A 羊細胞核植入 B 羊去核的卵細胞中，使該卵子以為已受精而開始分裂細胞。之後，再放入母羊 C 的體內孕育⁶，待孕育完成時，即會生出和提供細胞核的母羊 A 一模一樣的母羊 A'，而母羊 A'即是 Dolly。

7

事實上，在一九七〇年，桃利羊震驚世人之前的二十五年，「人工授精」的成功即已激起大眾對「複製」的震撼及相關的道德討論。其中，不論是《科學怪人》或是《美麗新世界》都是「反複製科技」的文學作品，兩者均於作品中呈現出干預生殖與遺傳所可能會造成的可怕後果。⁸然而，在反觀今日大多數人均已能接受「試管嬰兒」等人工生殖技術所生產下的小孩後，不禁讓人疑惑：現在大家對「複製人」的議題，正反意見吵得沸沸揚揚，但是，在複製人技術成熟後，雙方是否會尋得共識，達成和解？還是會一再地對立下去呢？佛教對於雙方的主張又有何建解呢？

以下即針對雙方立場及佛教對此事件的看法來作討論。

二、反對複製人的意見

反對複製人的原因主要有七點，即：(1) 破壞人類的獨特性、(2) 科學的不確定性、(3) 扮演上帝、(4) 違反自然、(5) 破壞家庭的完整性、(6) 減少基因的多元性、(7) 可能會被獨裁者濫用。⁹反對者以此七點為立論，而強烈抗議科學家

睿譯《複製人的迷思》，頁 20。）

⁶ 洛斯林研究團隊以蘇格蘭黑面羊 (Scottish Blackface sheep) 作為「代理孕母」，因為「Finn Dorest」為白色的羊，若是黑面羊產下白羊時，即可以顏色迅速地辨別出其為「複製羊」。(Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 59。)

⁷ 紀靜惠《各類人士對醫療倫理觀點差異之研究》，高雄，中山大學人力資源管理研究所碩士論文，民國九十一年六月，頁 39。

⁸ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 31。

⁹ 紀靜惠《各類人士對醫療倫理觀點差異之研究》，頁 39-40。

持續從事複製動物的舉動，深怕日後待複製技術成熟之後，複製人類即不再是科幻小說或是科幻電影中的情節，而是活生生的現實景況。

茲將上述七點融合作五點來作介紹¹⁰，並嘗試就佛教教義來作回應。

(一) 破壞人類的獨特性

首先，反對者以為，「複製人」的產生，將「破壞人的尊嚴及獨特性」。持如是主張的反對者，乃是擔心「複製人」的產生有可能會侵犯「個人的獨特性」，而影響個人的存在「尊嚴」與「價值」。因為，畢竟在沒有複製人的世代中，除了自然產的雙胞胎或多胞胎有著酷似的外表之外，「個人」均是以獨一無二的外觀或形體存在於世，此獨特的外觀存在著無可取代的特性。

然而，如果任意從事複製人的行為的話，個人的外觀將因「重覆」而不再具有獨特性，如此一來，「外觀」將無法再作為分辨「身分」的要因，而個人證件上的「照片」也將不再擁有公信力。因此，有些反對者正是以複製人會破壞人類的獨特性為由，而強烈反對複製人的行為。

對此，由於佛教依於「緣起說」，而主張「無我」，所以並沒有「獨特性」遭到侵犯這一層顧慮。佛教以為，有情因為執著於「我」，以為「我」的色、受、想、行、識為實有，所以衍生牢不可破的我見、我愛及我慢。¹¹而這些我見、我愛、我慢的存在，正是所以會產生種種煩惱的因由。是以佛陀才會稱「我見」為「縛」¹²，稱「我慢」為「刺」¹³，以為此二者具是煩惱的根源，並認為「我愛」

¹⁰ 因為當中「違反自然」、「破壞家庭的完整性」及「減少基因的多元性」三點有其共通之處，故而將之納入一併討論。

¹¹ 若就特性來區分的話，我見屬於癡分，我愛為貪分，而我慢則為自恃凌他的瞋分，此分別屬於貪、瞋、癡的三不善根，乃是極微細，極不易察覺的隨眠煩惱。我見、我愛、我慢雖說只是隨眠煩惱，可是眾生長久以來卻是因之而輪迴，因之而不得解脫。（釋印順《佛法概論》，頁 118。）

¹² 《長阿含經》卷八：「謂四縛：貪欲身縛、瞋恚身縛、戒盜身縛、我見身縛。」（《大正藏》

亦是令眾生起憂、悲、苦、惱的根本原因，經云：

是我愛者，則能生我憂悲苦惱，心不悅豫。¹⁴

為破除眾生妄執於「我」的邪見，以避免因此而產生諸多煩惱，所以佛教施設無我的教說。

「無我說」乃是立基於「無常」的教說而成立的；亦即佛教以為一切的存在，無論有形、無形、生理、心理、物質或精神狀態都是無常的，都是依於因緣合和而成，是以一但因緣改變，個體也會隨著改變，所以主張沒有一個恆一不變的「我」。¹⁵既然沒有一個恆常、可供主宰的「我」，又何來「人的獨特性」可言？因此，若以佛教「無我」的角度來看待此問題，此「破壞人的尊嚴及獨特性」的顧忌，是不存在的。

其實，若以現實的角度來思量：擁有相同「基因身分」(genetic identity)的人，是可以擁有不同的「個人身分」(personal identity)的；這點可由同卵雙胞胎，同基因而不同身分的事實來瞭解。因此，複製人跟他的前驅者雖然有完全相同的遺傳基因，可是他們卻不是同一個「個體」。¹⁶是以，在「複製人」與「被複製」屬於不同的獨立個體的前提之下，破壞「個人獨特性」的問題並不存在。¹⁷畢竟個人的獨特性不僅僅存在於外觀上的區別，更彰顯於內在的涵養或性格。

卷一，頁 50 下。)

¹³ 《長阿含經》卷八：「復有四法，謂四刺：欲刺、恚刺、見刺、慢刺。」(《大正藏》卷一，頁 50 下。)

¹⁴ 《別譯雜阿含經》卷七，《大正藏》卷二，頁 423 上。

¹⁵ 李榮熙〈南傳佛學的中心思想——無我〉，頁 339-40。(收於《現代佛教學術叢刊》，第 92 冊，頁 339-350。)

¹⁶ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 27-28。

¹⁷ 其實，若以佛教「此陰滅已，異陰相續」的論點，「複製人」乃是藉由此「複製」的五陰身，來接續其「命根」；至於「被複製人」今生的五陰身仍在，與「複製人」的五陰身完全不相涉，兩者是各自獨立的迥異個體。(「此陰滅已，異陰相續」的經文出自《雜阿含經》卷十三，《大正藏》卷二，頁 92 下。)

(二) 科學的不確定性

反對者復提出質疑：現今科學技術仍未成熟，實驗結果仍存在著極大的不確定性，在如是的情況下，以人體來作實驗能算是符合道德的行為嗎？

就此，反對者的顧慮是正確且必要的。因為目前的技術仍相當不成熟，可以說即便是以動物來作實驗對象都仍是困難重重。以複製 Dolly 為例，在成功複製出 Dolly 之前，共試驗了二百七十七個胚胎，其中只有十九個存活，而十九個存活的胚胎中，也僅有 Dolly 順利出生。¹⁸如是二百七十七分之一的成功率可謂甚低。

除了成功率極低之外，所複製出來的動物亦常出現異常的現象：有的在出生前即不幸流產，有的一出生即夭折；即便是安然度過懷孕而臨盆的動物，在其身上亦多有些明顯的體型異常，或是一些難以察覺的缺陷，例如 Dolly 生前即曾罹患無從解釋的老年風濕。¹⁹若在如是技術尚未成熟的階段即以「人體」來作為複製對象的話，確實會產生許多無法預估的問題與風險。因此，反對者基於對人類生命的尊重，主張不宜於此際開放人類之複製行為。

然而，若依於佛教的主張，科學家以動物來作為實驗對象的行為已然超合乎佛教道德的規範。因為，「護生」可以說是佛教的軸心精神之一，所以在佛教戒律中，常將「不殺生」列為出家、在家二眾所應奉行的第一條戒法。

其實，不殺生 (ahimsa) 的思想早在印度的《夜柔吠陀》中即可見到²⁰，但是

¹⁸ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 59。

¹⁹ 導致複製動物異常的原因，很可能是因為每個細胞都有一套完整的基因，但是當該細胞完全成長時，只有與該細胞被指定的功能的基因會運作、表現，而其他的基因則均處於休眠的關閉狀態。或許，正因為複製動物在成長後，其細胞的基因關閉並不順暢；或是其細胞核在與只剩細胞質的卵子結合時，於再程式化的過程中出了問題；或許是單純地因為現在的技術尚未純熟所致。總之，現在複製技術上仍存在著許多問題。(Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 25-26。)

²⁰ 關於《夜柔吠陀》的戒殺思想可參考 K.T.S Sarao 著、心倫譯〈古印度佛教的不殺生思想〉，《普門學報》第十三期，頁 30。

當時並沒有受到大力的倡導，直到佛教的出現才將此不殺生思想發揚光大。²¹佛教的不殺生思想所關涉到的面向甚多，諸如環境倫理、日常生活細節、飲食習慣、祭祀風俗、職業等等。舉凡人類的舉手投足，都內含不殺生的慈悲護生思想。根據 Sarao 教授的研究，在經文中，不殺生戒主要是以離殺（panatipata veramani）、斷殺（panatipata pativirati）、不殺（ahijsa）三者來表詮。其中以「不殺」最常出現在佛典中，而「離殺」與「斷殺」則較常出現於有關禁殺的戒條中。他推測，所以會有此種用字上的差別，可能是因為「離」（veramani）和「斷」（pativirati）均含有努力防犯，和努力克服意志的意含；亦即於受戒後，願意盡一切努力遠離或迴避關於傷害有情生命的行為。²²所以會生起此努力防犯害生的意志，全因慈悲心與慚愧心之故；因不忍眾生承受到被傷害的恐懼，所以慈心以對，又，因不願自己道德淪喪，所以對自己的行為常懷慚愧心。

基於慈悲心與慚愧心，所以佛教要求信眾當修持不殺生戒，以「不殺生」的行為來施與眾生「無畏」，讓眾生免去恐懼害怕的心。而如是「護生」的行為遍及「螻蟻」乃至「天女」²³，只要有生命的生物，都不得加以傷害。由是可知，科學家以動物來作為實驗對象的行為，以佛教的立場來看，可以說不但是將「苦」建立在動物身上，漠視動物生存權的害生舉動，更是人類自高貶他的表現。²⁴因此，在以動物作為實驗對象時，若是會傷害到動物的性命的話，仍應該謹慎以對。

²¹ K.T.S Sarao 教授以為，佛教對於推廣不殺生思想的貢獻功勞甚大，其中，將印度代表神聖戰爭的「戰輪」轉化為象徵神聖和平的「法輪」即是其貢獻之一。（K.T.S Sarao 者·心倫譯〈古印度佛教的不殺生思想〉，《普門學報》第十三期，頁 1。）

²² K.T.S Sarao 者·心倫譯〈古印度佛教的不殺生思想〉，頁 5-8。

²³ 規範在家人戒行的《優婆塞戒經》即云：「優婆塞受持戒已，雖為天女乃至蟻子悉不應殺。若受戒已，若口教殺，若身自殺，是人即失優婆塞戒。」《優婆塞戒經》卷三，《大正藏》卷二十四，頁 1049 上-中。

²⁴ 然而，在大乘佛教的教義中，又存在著若以「利他」為出發點，即便是犯了殺人罪等性戒行為，亦可多生功德的思想。誠如《瑜伽師地論》所云：「善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣於菩薩戒無所違犯生多功德。」（《瑜伽師地論》卷四十一，《大正藏》卷三十，頁 517 中。）就此論點而言，如果犧牲被實驗的動物性命，而能創造更多的「利生」益處的話，反而是有功德的行為；因此，以動物來作實驗一事，實在很難衡量其罪責輕重。

(三) 扮演上帝

再來，反對者則是質疑，如是「複製人類」的行爲，是否即是「扮演上帝」的角色？對於，在篤信有一個「全能造物主」的宗教中，「複製人」確實是一種對神權的侵犯²⁵，但是，佛教以「緣起」來詮說生命的生滅，則沒有侵犯神權這層顧慮。

在佛教經典中，稱此相信有個「全能造物主」的信念爲尊祐論（Issaranimmana-hetu），或稱作「尊祐造說」或「神意說」。主張此尊祐論的婆羅門以爲，自在神（Iwvara）乃爲世界的創造神，祂不但創造了外在世界的一切事物，更操縱了人所遭遇的苦、樂或悲、喜；在自在神的推動之下，人的行爲是沒有自由意志可言的。²⁶所謂沒有自由意志的意思即是喪失「自我作主」的能力，亦即指：一個人在行動之前，對於其行爲不能擁有自由選擇權，以致無法自由、自主、自覺的作出決定的意思。²⁷在西方倫理學中，相當重視此自主的能力，以爲人是否必需對其行爲負責，需視其自由意志的有無而定。²⁸無獨有偶的是，佛陀在論述因果業論時，即已注意到這點，進而強調自我努力、自我精進的重要。

因此，佛教主張人當爲其自身行爲的後果負責，因爲，自身的身心活動，不論是善是惡，都會留下一種作用力，而此作用力會影響到今世、來世乃至後世，而以因果報應的方式帶來苦樂的業報。是以，自作還得自受，不應將自己的所作所爲推卸給無辜的「神祇」。

佛教如是的緣起業論思想，可說是結合了因果律與自由論而成的折衷論或調

²⁵ 亦即侵犯到神的「創造權」及對生死的「主宰權」。（釋惠敏〈佛教之生命倫理觀——以「複製人」與「胚胎幹細胞」爲例〉，《中華佛學學報》第十五期，頁 465。）

²⁶ 參考劉嘉誠〈佛教倫理學探究〉，頁 133—134（《輔仁宗教研究》第一期）。

²⁷ 黃慶明譯《倫理學》，臺北，雙葉書局，1982，頁 116—117。

²⁸ 若說得更詳細一點，應該說，道德與責任的建立，乃是建立於兩項假設之下：1.當人們有正常意義的自由去做他們的選擇的事。2.人們的選擇行爲乃是基於某種理由的考量，而非全是機遇的結果。（參考黃慶明譯《倫理學》，頁 116-117。）

合論。西方倫理學家鄂克美斯特（W.H.Werkmeister）即是調和論者的代表之一，他主張：

因果關係決定事件的開放結果，也就是說因果關係所決定的結果，並不是在事先就被固定了的。若加入一些新的因素到因果關係鏈中，即可改變或影響事件的過程。（略）也就是由於這個事實，才使得具有責任的道德行為成為可能。在任何時刻裏，我們不可能打斷自然的因果關係，我們只是加入一個新的決定因子，那就是理性對後果的考慮。²⁹

依於鄂克美斯特的說法，乃是認為因果律所決定的結果並非定論，而是可改變的開放性結果，亦即承認人有改變與創造的能力。佛教亦是作此主張，而以為在因果循環中隨時可以加入新的「因」來改變其「結果」。而此因果造化，全然都是依於自己所造作的緣起所致，而不是像木偶一樣，為無形的神所控制。所以說反對者以「扮演上帝」為由而提出的反對主張，對佛教而言，並不構成顧忌。

（四）違反自然並破壞家庭的完整性

反對者又提出「違反自然」及「破壞家庭的完整性」的疑慮。其以為如果不孕夫婦或同性戀者以複製技術來達到自己繁衍子嗣的願望的話，那麼，這樣的行為顯然存在著將人「物化」的「反自然」疑慮。³⁰再者，由於「複製人」與「被複製人」兩者存在著高度基因相似性，而可能產生身分確認的問題，進而破壞「傳統家庭」的結構性及完整性。³¹

²⁹ 引自劉嘉誠〈佛教倫理學探究〉，頁 135-136。

³⁰ 彭英泰《論複製技術之管制與複製人之身分認定》，國立政治大學法律學系學士後法學組碩士論文，民國九十三年七月，頁 86。

³¹ 除了身分認定的問題之外，亦有反對者主張正常的子女應當同時擁有父母雙方的基因，若是單獨擁有一方的基因，並非屬於「正常」的現象。其實，若以父親提供細胞核，母親提供卵子的複製型態為例，所產生的「複製人」的細胞核基因將與父親相同，而粒線體基因則與母親一致，如此一來，子女仍是擁有父母雙方的基因。然而，即便經由「複製」後，子女僅存有一方的基因，也不必然一定會影響親子關係，因為，基因完全不一致的養子女與養父母間

針對第一點而言，支持者以為如果反對者能接受體外受精所生育出的試管嬰兒的話，那麼對於同是透過「人工生殖」的「複製人」也應該可以相同的態度來看待；因為輔助生殖雖然把性愛與生殖一分為二，但是，若就為人父母的養育本質與責任來說，並沒有任何改變。³²話雖如此，可是「複製人」畢竟與一般透過精卵結合的人工生殖不同，是以會讓人產生違反自然的顧慮。

就佛教的生命觀而言，新生命的誕生始於精卵順利結合的刹那。經云；

由父母精血和合因緣，為識所緣依止而住。³³

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。然而，屬於無性生殖或單源生殖的「複製人」，顯然已不是透過「父母精血」的結合來產生新生命，而是透過另一個「緣起」來「製造」生命。如是的「新緣起」雖然不至於會影響教養方式或父母對子女的慈愛³⁴，然而，確會讓人類所賴以生存的家庭面臨若干的問題。

依於外緣條件而言，「家庭」是人於出生後，所接觸到的第一個團體，人不但以它作為社會生活的起點，更以它作為基地而完成最後的社會化³⁵；而就內緣條件而言，家庭內含了其他團體所沒有的特質，它提供了安全感、歸屬感以及親

亦有良好互動的例子，因此，並不能單以「基因相似程度」的高低來判定親子關係。（彭英泰《論複製技術之管制與複製人之身分認定》，國立政治大學法律學系學士後法學組碩士論文，民國九十三年七月，頁 88。）

³² Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 46。

³³ 《大寶積經》卷五十六，《大正藏》卷十一，頁 328 中。

³⁴ 即誠如經文所雲：「懷抱乳哺，愛重情深；寧自危身，安立其子。至年長大，訓以仁禮；洗掌求師，願通經義。時刻不忘，企及人流；所當供給，不吝家寶。念思慮結，有亦成病；臥不安席，常憶其子。」如是從幼年、少年、青年到成年的諸般養育，相信有心求子的「複製人」父母也當是做得到的。（《慈悲道場懺法》卷八，《大正藏》卷四十五，頁 956 上。）

³⁵ 所謂的「社會化」乃是指一個人由「生物人」(biological organism)變成「社會人」(human being)的過程。而「家庭」不但是個人最初的學習社會化的場域，亦是學習時間最久的場域，因此說其為社會生活的起點與終點。（劉昭仁《應用家庭倫理學》，頁 13。）

密情感，滿足了人對「親和」的需求，讓人的身心得以安頓，因此，不論是有形的「家」或是抽象意義的「家」，在人們的心中一直都擁有無可取代的地位。³⁶是以當一個家庭的功能不健全時，該家庭中的每一個成員都會受到影響，尤其是人格尚未發育完全的孩童，更容易因「無條件」地接收負面「訊息」，而導致心理扭曲，行為偏差的狀態。³⁷

試想，當一個被「複製」出的小孩在意識到幾乎所有的人都是「精卵結合」下的生命，唯獨自己是透過某人的「細胞」所複製成的「複製人」時，是否會造成其心理上的自卑或不適？更甚者，該名複製孩童有可能會因為「複製」的事實，而認為自己的命運已然決定，不論是在生理或是心理上都逃脫不了既定的宿命的話，而產生宿命或不求上進的行為。³⁸再者，如果公權力未能讓「複製人」完全享有個人穩私或是私密生活的話，那麼，複製人必然會遇到許多繁雜人際上的困擾，或是遭受社會異樣的眼光，或是受到「不一樣」的對待；而這些人際上的困擾在在都是造成其心理障礙的因素。³⁹對於這樣的「悲慘童年」有誰能夠輔導或是負責嗎？

³⁶ 李紹嶸、蔡文輝譯《婚姻與家庭》，臺北，巨流，1984，頁 100—102。雖然說傳統家庭的功能，已為社會上各類的組織（諸如托兒所及養老院）所取代；致使家庭對個人的重要性相對減弱，然而，「家庭」所能給予的情感支持，卻是任何機構或組織都無法提供的；因此，「家庭」仍然具有無可取代的絕對地位。

³⁷ 所謂不健全家庭的狀態包括：家中有犯罪或品行不良的成員；父母親早逝；父母親因無知、殘廢或生病而不能盡到督導的責任；親職教育過於嚴格專製或是溺愛放任；擁有特殊的宗教信仰或是生活習慣；養父母與養子女的關係惡劣；家庭經濟狀況不夠穩定等等。當然，並不是每一個擁有上述特徵家庭的成員，都會發生偏差行為；然而不容否認的，成長在沒有愛且又無秩序可言的家庭中，其成員在負面情緒（不滿、挫折、不安、無成就）沒能得到抒解，或是道德觀沒能確實建立的情形下，的確是較容易產生反社會或是違法的行動，諸如暴力傾向或是性道德的背離等等，藉以代償或補償其衝突不協調的心理。

³⁸ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 176—177。

³⁹ 以 Dolly 為例，自從其「複製」的身分被公開後，媒體便把她當成是怪物一般，緊迫不捨，因此，使得 Dolly 的早期生活中，從來就沒有辦法躲過鎂光燈的追擊；如是的生活讓 Dolly 變得有點古怪而容易緊張。而在她以自然的方式受孕而生下第一隻小羊邦妮之後，終於能過較為平靜的生活，然而，由於其身分特殊的緣故，仍然被長期關在農舍裏，而不能像其他綿羊一樣有自由外出活動的機會。因此，當第一個複製人產生時，人們是否能以平常心來看待，仍是極為關鍵的問題。（Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 182—183。）

此外，還有一個根本的問題，那就是複製人「身分界定」的問題。支持者以為這問題並不困難，而認為只要在複製人出生之際，即以「親子的關係」與被複製人相互連結，如此一來「複製人」則可以「子女」的身分進一步與其他家族成員確立彼此的關係，因此，身分確立的問題當不夠成困擾。⁴⁰然而，如是的做法，是否會造成角色混亂的亂倫錯覺，或是讓孩子覺得自己只不過是被複製者的翻版或是「影子」？因此，以「親子關係」雖然可以「簡單地」解決複製人的身分認證問題，可是對於複製人的心理或是家庭生活卻埋下了不可預知的困境，是以在還沒有完整的配套措施之下，實不宜冒然施行。

(五) 可能會被獨裁者濫用

在所有反對的聲浪中，以「可能會被獨裁者濫用」的聲音最大。眾人極為害怕複製技術會帶來像赫胥黎 (Huxley Aldous) 在《美麗新世界》一書中所描繪的情景：獨裁者為滿足私欲，大量複製「體能發展受限」、「意志遭到壓抑」、「人性遭到剝奪」的「活死人」；如是將人「物化」的情節，無疑的，乃是現代人最大的複製夢魘。

Leon Kass (小布希總統的生物倫理委員會主席) 就曾以強烈的語氣表示：干預人類的生殖 (如人工授精)，即是進一步地把人也變成了人造物。是以當一個社會允許「複製」的行為時，即是默許生殖變成製造，並把兒童當成可以隨意設計、塑造的東西。它容許以「優生學」⁴¹重新設計未來的世代，而建造通往《美麗新世界》的快速道路。⁴² Kass 這番話不但反應出對複製行為的隱憂，同時也道

⁴⁰ 「複製人」只是其「出生方式的稱謂」，然其出世之後，和所有的人一樣，均擁有相同的權利與義務，同樣被視為 human beings、國民、公民；而且，也同樣完全享有基本的人權與人性的尊重。(許昭元《論生殖性複製與生殖自由》，國立政治大學法律學研究所碩士論文，民國九十三年七月，頁 105。)

⁴¹ 「優生學」一詞源自於希臘文「eugenēs」，意指「生而優良」。

⁴² 轉引自 Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 35。

出了許多人對於複製科技的疑慮。

對於如是以私心為出發點的複製行為，佛教同樣是採取反對的立場，尤其是主張無私奉獻的大乘佛教更是顯著。因為在「菩薩所行恒求利他」⁴³的大乘胸懷之下，他人的比重永遠勝過於自己，「利己」總是排在「利他」之後。⁴⁴因此，絕對不會容許獨裁者自私自利的複製行為的。

此外，反對者還憂心到：若以「優生」作為「複製人」的考量要因的話，是否將會喪失社會的公平性。因為所複製出的「超優人種」(Superior People) 會比一般人聰明健康，且更具競爭力及吸引力，如此一來，將使貧富懸殊、種族差異等問題再度崛起。⁴⁵如是對於「優生學」的恐懼，不容否認的，絕對與二十世紀優生主義者對於種族進行迫害有一定的關係。然而，此負面的影響，對於「優生學」本身而言，極具殺傷力，畢竟「優生學」的本意是美好的。就消極層面來看，優生學藉由基因的控制來杜絕遺傳性的疾病的舉動，其實與社會上以各種方式來改善生理、心理及生命機能的舉動一致，均是為了「改善」或「造福」生命而來，其旨不無可取之處。⁴⁶

只是，這樣的優生思想若是內含貶抑或歧視的思想時，即有違佛教「於一切諸眾生邊行平等心」⁴⁷的本懷。因為依於佛教教義而言，屬於色法的「人身」乃是因緣法，彼由地水火風四大元素所組成，此四大聚散有時，是以並不能保其恆

⁴³ 《優婆塞戒經》卷二，《大正藏》卷二十四，頁 1042 上。

⁴⁴ 不過，若能同時利他又利己，自他兩利，才是佛教最為稱善的作法。就李明芳的研究指出，佛教的「自利利他」在邏輯形式上乃是採取「自利『而且』利他」的合取形式，亦即只有在同時具有「自利」及「利他」的行為時，才能歸屬在這一名稱之下。(李明芳《大乘佛教倫理思想研究》，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，民國七十七年一月，頁 48—49。)

⁴⁵ 彭英泰《論複製技術之管制與複製人之身分認定》，頁 81(國立政治大學法律研究所碩士論文，民國 93 年)。

⁴⁶ 彭英泰《論複製技術之管制與複製人之身分認定》，頁 82。

⁴⁷ 《佛本行集經》卷七，《大正藏》卷三，頁 685 上。

常不變。⁴⁸誠如《雜阿含經》所言：

色無常、苦、變易法，是名色患。⁴⁹

因此，若是一味地執著此四大所造的色身優劣，乃是不智之舉，因為色身畢竟不是竟究恆常之法。是以在推行優生學的思想時，當以利益眾生（除眾生苦）為出發點，而不當以個人的好惡為由來作為取捨的準則。

接下來論述支持者的意見。

三、支持者的意見

支持者主要是以個人生殖的自由權，及「複製」技術所能帶來的社會利益兩點，來作為立論的基礎，以下即分別論述之。

（一）生殖自由權

首先，就人權而言，支持者以為當尊重個人生殖的意願；亦即只要在不危害他人的情況下，個人應該擁有決定生殖與否的權利與自由。其中所謂的「自由」

⁴⁸ 此處的「四大」，即是指地、水、火、風四者。印度人以為此四者乃是有形物質的根本組成元素，以為一切佔有空間，具有體積的物體，不論是生物或非生物，一切均是依據此四者的不同組合而形成的；佛教沿襲此思想，而亦視此四者為物質形成的根本要素，而合稱之為四大，或分別稱之為：地大、水大、火大、風大。此中，地大是指具堅硬性，且有保持作用者；而水大則是指具有濕潤性，且具有攝集作用者；而火大即是指具有溫暖性，並且具有成熟作用者；最後，風大根本上是指具有流動性，而有生長作用者。若要對身體上的器官依地水火風的特質來作細部的分類的話，可以分成：（一）地大：以堅礙為性，如人身中之髮毛、爪齒、皮肉、筋骨等均屬之。（二）水大：以潤濕為性，如人身中之唾涕、膿血、津液、痰淚、大小便等均屬之。（三）火大：以燥熱為性，如人身中之暖氣、體溫即屬之。（四）風大：以動轉為性，如人身中之出入息及身動轉屬之。（釋印順《佛法概論》頁47。）

⁴⁹ 《雜阿含經》卷二，《大正藏》卷二，頁9中。

乃是指在行使決定時，得免於受到包括國家在內的他人加以干涉，並且得以無需他人協助即可任意行使之行為。合而言之，所謂的「生殖自由權」乃是指國家不得強制干預人民生殖與否的決定，其中含攝不生殖與生殖兩方面的自由；所謂「不生殖的自由」，最典型的例子就是墮胎，而「要生殖的自由」的典型例子則屬人工生殖。⁵⁰「複製人」則是屬於「要生殖的自由」，亦即希望透過「複製」的技術來達到繁衍後代的目的。

對於支持者以人權作為訴求的理由，其實是可議的。因為，不論是生殖自由（人工生殖）或是不生殖自由（墮胎），都是牽扯到另一個生命體的問題，已不再是單純的個人問題。如果說，一位染病的愛滋媽媽，在明知道會將疾病遺傳給下一代的情況下，還堅持自己的生殖自由的話，這位媽媽的「故意懷孕」行為道德嗎？⁵¹或者是，在明知道如果不採取避孕措施即會懷孕的夫婦或情侶，一再因「不小心」懷孕，而選擇墮胎來堅持其「不生殖的自由」，這樣輕忽生命，扼殺生命的行為值得鼓勵嗎？⁵²同樣的，如果在科技或是配套措施尚未完善之際，冒然決定以複製技術來生殖，道德嗎？此刻是個人權益重要，還是另一個生命的權益重要，抑或是整個社會秩序的安寧重要？

在諸方考量之下，「生殖自由權」及「身體自主權」等權利固然不容忽視，

⁵⁰ 許昭元《論生殖性複製與生殖自由》，國立政治大學法律學研究所碩士論文，民國 93 年 7 月，頁 114。

⁵¹ 有位感染愛滋病毒的先生，一直想一圓生子夢，因此便求助於台大醫院。台大醫院婦產科醫師何弘能見其情可憫，因此便答應幫他以洗清術洗掉病毒，然後再以試管嬰兒的人工生殖術來協助。為了此事，台大投入相當多的人力與物力，做試管嬰兒的人實驗室與無菌設備，完全獨立，以確保不會因交叉感染，而影響到其他的試管嬰兒。（見於民國九十四年二月二十五日《聯合報》A10）此位染病的父親，雖然極欲擁有小孩，也堅持其生殖自由權，但是，他並不會冒然行之。見他求醫的過程即可知，他是個會替下一代著想的人；如是於事前確定不會遺害給子女，方才堅持生殖自由權的人，才是合乎道德者。

⁵² 依於佛教教義，墮胎被視為殺人罪，因此凡是協助懷孕婦人墮胎的行為一律予以嚴格禁止。就此《毘尼母經》曾載：「有一女人夫主已喪，姪欲熾盛，與外人交通，遂成有胎；恐事發露，語交通者求藥墮胎。此人於比丘、比丘尼中求得藥，即墮其胎。佛聞而制戒，不聽出家者與人墮胎藥。」（《毘尼母經》卷四，《大正藏》卷二十四，頁 825 上）如果比丘、比丘尼知道來者求索墮胎藥的目的，還毫不猶豫地贈予的話，即構成墮胎的「共犯」條件；不論孕婦在服藥後，是兒死母沒死、母死兒沒死、兩者俱死還是兩者俱沒死都同樣有罪。

然而，過於偏向「個人利益」的主張，似乎忽視了另一個生命的權益。因此，在爭取個人權利之際，還應作更廣泛的衡量。

(二) 社會利益

至於「複製」技術所可能帶來的利益，支持者則多著眼於「醫療」及「優生」兩方面的貢獻。⁵³支持者以為，複製技術一但成熟，則可協助不孕夫婦繁衍後代、可以「複製」適合人體（無排斥反應或低排斥反應）的器官⁵⁴、可以複製喜愛的親友或寵物，還可以藉由複製技術的進步來帶動生命科學的研究，貢獻良多，是以應當肯定複製行為。再者，支持者更是以過去諸多醫療行為，從被否定、被質疑，轉而被接受、被肯定的例子，來預測醫療上的複製行為，雖然目前未能得到

⁵³ 從十九世紀開始，人們即篤信「實驗」是推動新興科學的動力來源，而這股風潮也影響了醫學界。在此之前，醫學界均相信人擁有自癒的能力，醫師只是從旁協助的角色。然而，此想法自從十九世紀，「文明」思想發達後，即有了明顯的改變。而這項改變則是將人類納入實驗和操作的對象，藉此獲得新的方式或概念。如是的積極而主動的改變是幸，是不幸，實在很難衡量；不過，可以確定的是，當科學與醫療相結合後，必須跳脫西波克拉提斯（Hippocrates，古希臘「醫學之父」）時代的「倫理綱領」，而重新省思屬於現代醫療的倫理觀。（請參考村上陽一郎著、何月華譯《生與死的關照》，臺北，東大圖書股份有限公司，1997，頁23—31。）

⁵⁴ 基於道德與現行法律的考量，尚無人敢用「人體」來培養備用的器官。就現代民法而言，不論是人體的全部或是其中一部分，都不得將之視為「物」，否則人將有變成「商品」或是「奴隸」之虞。是以科學家即擬研發「複製豬」，將不會造成人體嚴重排斥，且能提供作為移植的器官「養在」豬的體內。所以會選擇豬，其因有三，一來因為豬的器官跟人類器官的大小相似；二來因為豬的繁殖、生長都很快；三則是因為殺豬比殺靈長類動物較容易為人所接受之故。因此，科學家即開始研究如何複製「基因轉殖豬」，以讓豬的器官外面敷一層人的蛋白質，以期能騙過人的免疫系統，而誤把它視作人類的器官。然而，由於既未能完全控制豬器官上的寄生的病毒，也沒能克服在移植時的排斥性問題，或是完全掌握器官的取出時間，因此這項技術仍處在研發階段。其實，不論科學家以何種動物來作為複製器官的對象，都還是不脫「殺生」的行為；雖然說其立意甚美，但是，若站在「護生」的角度來看，仍是有其缺憾之處。再者，接受移植動物器官的人，心理上多少會有陰影，必然會受到某種程度上的困擾，對此，當如何予以輔導亦是個問題。是以在移植動物器官問題繁多的情況下，科學家才會轉而朝對人體完全不會有副作用的「胚胎幹細胞」的複製來進行研究。然而，「胚胎」究竟該不該視作「生命」，仍是有待商榷的倫理議題；因此「胚胎幹細胞」的研究，不論在技術上或是道德上仍然還有很長一段路要走。（請參考許昭元《論生殖性複製與生殖自由》，國立政治大學法律學研究所碩士論文，民國九十三年七月，頁11；Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁110—144。）

眾人的認可，但是在未來技術成熟時，一定會廣為大眾所接受。⁵⁵

於此，支持者以「利生」、「利他」的觀點作為訴求，無疑的，這正是大乘佛教慈悲濟眾的精神。可是，在生殖科技（reprotech）和生命科學（life science）逐漸與工商業結合，日漸向財團靠攏，而傾向商業利益的同時，其純粹出於「利他」的成分有多少？縱然治療性無性複製技術得以順利研發成功，而為未來醫學帶來莫大的福音，然而，任意「複製」或是「取用」胚胎的問題仍是沒有解決。因此，在利與弊，得與失之間，仍是很難下定論。

四、結論

要明確論斷一項科學或科技的相關行為，是否合乎於道德倫理，實在是件很不容易的事。⁵⁶然而，即便是處於難以定奪的狀況，仍是得認真看待；因為，科學家仍是不脫人類社會的一份子，是以在「共同生活」的前提之下，當其行為妨害到他人時，就應該對其後果負起責任。⁵⁷因此，科學家所從事的科學實驗仍然須要受到倫理道德的規範與檢視。⁵⁸

就本論文所討論的「複製人」問題而言，根據正反雙方的陳述，「複製人」確實利弊互見，同時更存在著不容忽視的道德性爭議。然而，細究雙方的衝突，實不出「保護生命」與「改善生命」間的拉扯，是以在雙方兼具美意的情況下，

⁵⁵ 就此，倫敦大學的瓊斯教授即以為，在半世紀前，將死者的眼角膜移到盲人身上乃被視作是不道德的行為，可是在今天卻是普遍被接受的醫療行為；所以瓊斯教授以為，接受醫療用的複製行為，亦是時間上的問題。（見於民國九十年二月一日的《聯合報》）

⁵⁶ 科學家藉由其研究成果（「實用價值」）來強調其對社會的貢獻，然而，誰都無法證科學研究者的研究成果絕對是正確的、善意的，或是完全合乎人道主義的。（村上陽一郎著、何月華譯《生與死的關照》，臺北，東大圖書股份有限公司，1997，頁26。）

⁵⁷ 詹棟樑《教育倫理學》，臺北，明文，1996，頁15。

⁵⁸ David B. Resnik 著·何畫瑰譯《科學倫理的思索》，頁5-6。

確實有必要找出個平衡點。⁵⁹

透過上文的論述可知，就佛教重視緣起的立場而言，雖然不認為複製人類的行為會破壞人類的尊嚴，或是侵犯了上帝的神權。可是，在基於尊重生命的護生立場上，對於如是不成熟的複製行為，顯然在未利益眾生之前已然傷害到眾生，因此若依於佛教教義，當是不認同這樣「弊」多於「利」的複製行為的。

其實，討論此複製人的議題，還可由更根本的問題來切入，亦即「複製人類的必要性」；因為若是根本就沒有必要複製人類的話，那麼後續的討論都是多餘的。而要討論這個問題，還得反視複製的動機，依於動機來作論述。

大體而言，除了可怕的獨裁者及思想古怪的科學家之外，一般人所以想藉由複製技術來複製人或寵物的原因，不出三點，亦即：繁衍子嗣、令自己達到不死的境界，以及令已故的人或寵物再現。

根據上文的討論，「複製人」是可以讓不孕夫婦一圓求子之夢，可是，相繼而來的問題不勝枚舉。誠如上述，也許在身分的認定上可以以「親子關係」來解決，可是，孩子的心理及人際關係呢？再者，「複製人」的出生所造成的家庭結構的改變，甚至讓家庭成員產生亂倫的錯覺又當如何解決？⁶⁰因此，即便「複製人」能讓不孕症夫婦順利受孕生子，但仍需三思而後行。

若依於佛教的教義，夫妻要順利懷孕生子，還得具備三項條件才得一圓求子之夢。經云：

父母集在一處，父母無患、識神來趣、然復父母俱相有兒，此則成胎，是謂有此三因緣而來受胎。⁶¹

⁵⁹ 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，頁 457。

⁶⁰ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 177。

⁶¹ 《增壹阿含經》卷十二，《大正藏》卷二，頁 603 上。

由此可知，要能順利受孕，必得要有子嗣命相的父母，在身體健康，且共同有欲意之時，恰巧有意願投胎的識神前來，方可受孕成功，要不然，只要缺乏其中一項條件，都不能受孕。⁶²誠如經文所云：

有三因緣識來受胎。云何為三？於是，比丘，母有欲意，父母共集一處，與共止宿，然復外識未應來趣，便不成胎。若復欲識來趣，父母不集，則非成胎。若復母人無欲，父母共集一處，爾時父欲意盛，母不大慙懃，則非成胎。若復父母集在一處，母欲熾盛，父不大慙懃，則非成胎。若復父母集在一處，父有風病，母有冷病，則不成胎。若復父母集在一處，母有風病，父有冷病，則非成胎。若復有時父母集在一處，父身水氣偏多，母無此患，則非成胎。若復有時父母集在一處，父相有子，母相無子，則不成胎。若有時父母集在一處，母相有子，父相無子，則不成胎。若復有時父母俱相無子，則非成胎。若復有時識神趣胎，父行不在，則非成胎。若復有時父母應集一處，然母遠行不在，則不成胎。若復有時父母應集一處，然父身遇重患，時識神來趣，則非成胎。若復有時父母應集一處，識神來趣，然母身得重患，則非成胎。若復有時父母應集一處，識神來趣，然復父母身俱得疾病，則非成胎。⁶³

由此可知，必得要眾緣合和才能具足才有可能順利受孕生子。換言之，如果父母於命中無有子嗣，即便是以人工生殖的方式，仍然不能如願。若是一味強求，很有可能會因「求不得苦」，而苦上加苦。

至於，想藉由「複製科技」來延續生命，達到不死的境界的想法，乃是不可能實現的欲求。因為，即便「複製人」與「被複製人」的基因極為相似，可是他們卻各自擁有不同的五陰身，五陰身不同，何來延續可言？誠如經文所云：「五

⁶² 此處所言的父母共同有欲意，乃是指父母共行淫事，而使精卵有結合的機會而言。是以現今的人工生殖術，雖然未必在「父母共同有欲意」下所為，然而，仍是精卵結合後的結果。

⁶³ 《增壹阿含經》卷十二，《大正藏》卷二，頁 602 下—603 上。

陰身以識爲本，因於識故，而生意根，以意根故，而生於色。」⁶⁴有誰能保證「複製人」與「被複製人」的「識」是一致的呢？倘若兩者的「識」恰巧一致，那麼，在「無我」的教義下，仍是屬於相異的獨立個體。因此，想藉由複製技術來達到不死的境地是不可能的。

最後，或許有人會想要藉由複製技術來複製已過世的人或寵物，以讓心愛他們於眼前重現，然而，如是的願望仍是不可能實現的。因爲，當我們喜愛某個對象時，不論對方是人或是寵物，乃是因爲喜歡對方整體的感覺；在這整體的感覺中，不但包含了他的樣貌，更含括了他獨具的「特質」，以及彼此共同的經歷或回憶。而這些獨一無二的特質，或是彼此的共同回憶，可以說絕大部分都是依於後天的環境所養成的，全是歷史的產物；這些珍貴而無形的種種，是絕對無法透過「基因」的遺傳來加以保留的。因此，期望透過複製的技術來複製過往的親人或寵物，只能複製其形，而不能複製其神。⁶⁵

其實，若能深切瞭解一切色法皆「生滅不住」⁶⁶，「則能於身，善知無常，如此觀身，不取身相，則能離我，及於我所。」⁶⁷若能如是觀者，便能了知根本就沒有必要從事「複製人」的行爲或工作。不過，對於以複製技術來投入醫療的改善則又是另一回事，畢竟它的出發點是「利他」的。然而，此醫療性無性複製行爲仍涉及不少倫理問題，因此，要付諸行事仍得再三考量才是。

⁶⁴ 《過去現在因果經》卷四，《大正藏》卷三，頁 651 上。

⁶⁵ Arlene Judith Klotzko 著、師明睿譯《複製人的迷思》，頁 96。

⁶⁶ 《過去現在因果經》卷四，《大正藏》卷三，頁 651 上。

⁶⁷ 《過去現在因果經》卷四，《大正藏》卷三，頁 651 上。

參考書目

一、專書

1. Arlene Judith Klotzko 著·師明睿譯《複製人的迷思》，台北：天下遠見出版股份有限公司，2004。
2. David B. Resnik 著·何畫瑰譯《科學倫理的思索》，台北，韋伯文化，2003。
3. 村上陽一郎著·何月華譯《生與死的關照》，台北，東大圖書股份有限公司，1997。
4. 陳特《倫理學釋論》，台北，東大圖書公司，1996。
5. 黃慶明譯《倫理學》，台北，雙葉書局，1982。
6. 詹棟樑《教育倫理學》，台北，明文，1996。
7. 劉昭仁《應用家庭倫理學》，台北，文史哲出版社，1993。
8. 蔡墩銘《生命與法律》，台北，翰蘆圖書總經銷，2000。
9. 釋印順《佛法概論》，台北，正聞出版社，1992。

二、期刊論文

1. K.T.S Sarao 著·心倫譯〈古印度佛教的不殺生思想〉，《普門學報》第十三期，頁1—40。
2. 中村元〈インド思想一般から見た無我思想〉，收於中村元編《自我と無我——インド思想と仏教の根本問題——》，京都，平樂寺書店，1976。
3. 李明芳〈大乘佛教倫理思想研究〉，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，民國七十七年一月。
4. 李榮熙〈南傳佛學的中心思想——無我〉，收於《現代佛教學術叢刊》，第92冊，頁339—350。
5. 紀靜惠〈各類人士對醫療倫理觀點差異之研究〉，高雄：中山大學人力資源管理研究所碩士論文，民國九十一年六月。
6. 許昭元〈論生殖性複製與生殖自由〉，國立政治大學法律學研究所碩士論文，

民國九十三年七月。

7. 彭英泰〈論複製技術之管制與複製人之身分認定〉，台北：國立政治大學法律學系學士後法學組碩士論文，民國九十三年七月。
8. 劉嘉誠〈佛教倫理學探究〉，《輔仁宗教研究》，2000年5月，頁129—158。
9. 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，頁457—470。



