



首页 → 学术文章 → 生命伦理

陆树程：克隆技术的发展与现代生命伦理——兼与姚大志先生商榷

克隆技术的发展与现代生命伦理——兼与姚大志先生商榷

陆树程

随着生命科学的迅猛发展，克隆技术与基因研究相互渗透、交融，这促使自然界生命的状态从自然进化走向人工安排。处于这一大背景下的克隆技术的发展，对人类社会既可以带来无限的益处(如应用于组织器官的移植等人的治疗性克隆)，又可能带来灭顶之灾(如造成生物的单一性而走向灭绝等)。克隆技术发展与人类社会发展的关系问题，已成为当代必须回答的重大课题。姚大志先生《人类有权利克隆自己吗》一文(见《哲学研究》2003年第1期，以下简称“姚文”)，引起了人们对克隆技术问题的进一步关注，本人从中颇受启发，但也有一些不同看法，在此提出，以求进一步共同探讨。

一、力量越大，权利越大？

“姚文”一开始就提出了一个尖锐的问题：“如果人类有权利克隆羊，那么反过来羊(如果它能够的话)是否有权利克隆人类呢？”同时假设：“所有生物被分为两大等级，其中人类是高级的，而所有其他的生物都比人类低。所以，人类可以克隆其他生物，正如人类可以食用其他生物一样；人类不可以克隆自己，正如人不可以吃人一样。”并进一步假设：“一颗遥远的星球上存在着某种比人类更为高级的生物。从而，我们可以将宇宙中的所有生物分为ABC三个等级，其中A为比人类高级的生物，B为人类，C为所有比人类都低级的生物”，断言：“迄今为止我们一直遵循的逻辑是‘因为B比C高级，所以B有权利克隆C’”，然后进一步追问：“如果A比B高级，那么A是否有权利克隆B？”在此基础上，“姚文”逐步推出“克隆人类在道德方面并不存在无法逾越的障碍”的结论。在我看来，“姚文”的论述混淆了人类社会与自然界一般生物的本质区别。这实际上涉及两大关系问题：

其一，自然法则(natural law)与社会规律和人类法律(human law)的关系问题在大自然中，人作为自然存在物，当然要遵守自然法则。而在自然界，大鱼吃小鱼、羊吃草等现象天经地义，它是自然选择规律，即“力量越大，权利越大”(more power, more rights)的自然法则(Spinoza, p.294)。然而，人类与一般自然生物不同，本质上是社会生物。因此，人类行为不能违背自然规律，更不能违背社会规律，并应遵循体现一定社会意志的社会法律和伦理道德规范。法律和伦理道德规范不等同于客观规律，但作为一定经济基础的产物，归根到底是社会规律这样或那样的、直接或曲折的反映。例如，自然选择(生命质量的“优胜劣汰”)作为一种自然规律，在一定条件下曾起过某种决定作用。但是，这种自然法则最终要让位于社会法则。人类社会早期，在排除血缘亲属结婚的事情上，显示出自然选择的效果。在成对配偶制中，群已经减缩到它的最后单位，即一男和一女，“自然选择已经通过日益缩小婚姻共同体的范围而完成了自己的使命”，“如果没有新的、社会的动力发生作用，那么，从成对配偶制中就没有任何根据产生新的家庭形式了。但是，这种动力开始发生作用了。”(《马克思恩格斯选集》第4卷，第50页)这种社会动力就是社会规律、法律和道德的作用。当然，在人类社会发展的某些历史阶段，确实存在着“力量(权力)越大，权利越大”的现象，或者说是弱肉强食、“优胜劣汰”现象，例如在资本主义条件下，如恩格斯所说：在资本家之间、工业部门之间以及国家之间，“生死存亡都取决于天然的或人为的生产条件的优劣。失败者被无情地淘汰掉。这是从自然界加倍疯狂地移到社会中来的达尔文的个体生存斗争。动物的自然状态竟表现为人类发展的顶点。”(同上，第624页)但这种现象毕竟不是永恒的，它是随着人类社会的变革和进步、随着人类文明的发展应该克服、而且最终能够克服的现象。权力与权利的成正比关系，体现了不同权力的人相互之间的某种不平等关系，而这种不平等关系是社会发展的某些历史阶段的产物，是社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展的历史局限性所决定的。马克思在《哥达纲领批判》一文中曾指出：“权利决不能超出社会的经济结构以及由经

济结构制约的社会的文化发展。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第305页）随着社会的经济结构的不断变革，权力必将受到制约，权利必将从不平等趋向于平等，而通过经济、政治制度的变革而实现社会生活民主化，则是这一制约变革过程的内在机制。民主化既是对权力的制约机制，又是对每个社会成员享有平等权利的保障机制。民主化的进程标志着人类文明的进步。这种变革和进步在自然生物界是不可能有的。因此，在克隆问题上，不能把自然界不同物种间的关系或人与其它物种间的关系生搬硬套到人与人之间。借口人可以克隆其它物种，就认为人可以克隆人，这是有悖于人类的伦理精神的。

其二，强势人群和弱势人群的关系问题人与人之间存在着自然天赋上的差异；同时，在人类社会经济发展的一定水平上，人们的社会地位、经济实力存在着差异，并且在相互的交往中，形成了各自的利益集团，这就造就了强势人群和弱势人群的差异。这种差异并不表明人们的生命价值不平等。马克思说：“一个人就其自身来说，他的价值不比别人大，也不比别人小。”（《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第495页）就是说，人的价值就其自身来说是平等的。20世纪80年代社会上曾发生大学生是否应该救老农的争论，有人认为大学生的价值高于老农的价值，因而大学生救老农是不值得的，结果遭到大多数人的反对。如果认为强者生命价值高，弱者生命价值低，从而强势人群就可以任意地对弱势人群中的个体实施克隆技术，显然是违背人道主义的，是与人类文明的发展背道而驰的。事实上，在当代社会历史条件下，对人的克隆问题，无论是生殖性克隆还是治疗性克隆，都存在着强势人群和弱势人群的利益关系和道德关系问题。强势人群可能将弱势人群当作克隆技术的受试对象而从中渔利，使自身处于克隆技术受益者的地位。从人生而平等的理念以及人的自由、自主性、自决权出发，强势人群并无权利克隆弱势人群。“力量越大，权利越大”的观念是等级制度和阶级对立的产物；既然等级制度和阶级对立不是永恒的历史现象，这种观念也不是永恒的真理，它必将随着社会历史条件的变化和人类文明的发展而逐步弱化和消解。

二、克隆人类等于克隆人、克隆人体器官、克隆人的个体吗？

探讨人的克隆问题，首先需界定清楚其克隆的具体对象，然后应该从客观社会历史条件出发，进行具体的分析和全面的把握。一般来说，人的克隆要从克隆人、克隆人体器官（人的治疗性克隆）和克隆人的个体（人的生殖性克隆）三大方面来进行具体的分析。

其一，“克隆人”是不可能的在《关于费尔巴哈的提纲》一文中，马克思把人的本质定义为：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第60页）根据这一定义，人不仅是生物学意义上的人，更是社会学意义上的人。从社会学的角度看，每个人类个体都是一个特殊的人格，特殊人格的“本质不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第270页）。试问：人的社会特质能够克隆出来吗？正是在社会学意义上，中科院院士何祚庥认为：“克隆一个‘何祚庥’，新克隆的‘何祚庥’基因跟我一样，但这个人不是我”（见卞卓丹、宋超，第184页）。显然，从“一切社会关系的总和”这一人的本质出发，“克隆人”是绝不可能的。

其二，人的治疗性克隆，在伦理上是可以辩护的人的治疗性克隆无论是应用于优生优育、疾病的诊断和治疗，还是应用于组织器官的移植，对于提高人类的生命质量、保障人类的身心健康、促进医学科技的进步等都具有积极的作用。目前世界上绝大多数国家对人的治疗性克隆采取了比较宽容的态度；HUGO伦理委员会也指出，研究利用克隆技术产生出特定细胞和组织（如皮肤、神经或肌肉）用于治疗性移植应该得到支持。（《HUGO伦理委员会关于克隆的声明》）

其三，人的生殖性克隆即使在技术上可以做到，但目前伦理上总体来说尚无充足的辩护理由“姚文”论述的重点是人的生殖性克隆，认为关键的问题在于“没有生育能力的人们是否拥有与其他人相同的生育后代的权利”，指出按照道义论，“虽然人们在自然天赋（在这里就是生育能力）方面是不平等的，但人们作为人是平等的，人们在道德上是平等的，在生育后代的权利方面也是平等的”；他们的这种权利是“不容侵犯的”、“不可剥夺的”；如果克隆技术能够弥补这种自然天赋上的不平等，如果没有生育能力的人们“以道义论为道德武器来捍卫自己的权利，即平等的生育后代的权利，那么其他的伦理学是无法加以反驳的”。我认为这个论点值得商榷。

我们并不否认，人的生殖性克隆是一种全新的生殖技术，对于为患有不育症的夫妇带来有基因关系的子女是最有效的方法。这也是当前赞成人的生殖性克隆的较充足的一个理由。克隆技术的运用可以帮助不育夫妇或患有严重遗传性疾病的夫妇生育一个与这对夫妇中某一人的基因遗传编码基本一致的后代，使其能体会到正常父母面对自己的孩子时的自豪感和满足感。另外，对于那些突然失去至爱的独生子女而痛不欲生的人，他们希望克隆人（在此及后文的“克隆人”均指克隆人的个体）的要求也是可以理解的。从道义论来讲，每个人都应该享有与他人相同的权利，包括生育后代的权利。对于他们有关生育权利平等的要求，似乎应该给予支持。然而，权利的平等是相对的，就是说，平等是受历史条件的限制

的，生育权也不例外。马克思在谈到未来共产主义第一阶段的按劳分配原则是否平等的问题时指出：

“权利，就它的本性来讲，只在于使用同一尺度；但是不同等的个人（而如果他们不是不同等的，他们就不成其为不同的个人）要用同一尺度去计量，就只有从同一个角度去看待他们，从一个特定的方面去对待他们”，“……平等的权利，对不同等的劳动来说是不平等的权利。……它默认，劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力，是天然特权”；并指出：“一个劳动者已经结婚，另一个则没有；一个劳动者的子女较多，另一个的子女较少，如此等等。因此，在提供的劳动相同、从而由社会消费基金中分得的份额相同的条件下，某一个人事实上所得到的比另一个人多些，也就比另一个人富些，如此等等。要避免所有这些弊病，权利就不应当是平等的，而应当是不平等的。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第305页）这就是说，在这个历史阶段，平等的权利是限制在由社会经济条件和文化发展水平所决定的一定范围之内的。同样的道理，在当前的社会发展阶段上，生育问题上的平等权利也不能不受社会经济和科学技术的发展水平以及相应的文化道德的限制。在这种条件下生育权利的平等，也只能用同一尺度，即以是否有利于保持和提高人类共同体的生命质量为尺度。这是一个价值标准，这个标准默认人们的不同等的个人天赋，从而默认不同等的生育能力是天然特权。这种默认，并不意味着剥夺和侵犯任何人的生育权利。而反其道行之，为了寻求一种绝对的生育平等而对人本身施行生殖性克隆，将导致更严重的不平等，侵犯人权的事情就会发生。理由何在呢？

首先，目前克隆技术本身的胚胎转移安全性问题、代理母亲安全性问题尚未解决，极易引发侵犯人权等社会问题和伦理问题。由于目前克隆技术的发展还处于起步阶段，生殖性克隆容易产生大量的染色体剧变和DNA突变，从而导致克隆失败。克隆羊“多莉”已因为兽医检查发现它患有进行性肺炎和类似关节炎的疾病而实行了“安乐死”，这表明当前克隆技术还很不完善。在这种条件下，置技术局限性于不顾而冒然进行人的生殖性克隆的作法，将不仅会危害代理母亲、家庭和克隆子代的利益，也会大大加重整个社会的负担，危害社会的公共利益。因而，就目前条件而言，这是违背生命价值论、道义论、公益论等伦理原则的。

其次，即使在克隆技术日益完善、技术层面的问题不复存在时，人的生殖性克隆所引发的侵犯人权等社会、伦理问题依然会十分严重。一方面，克隆人的出现对社会最深刻的影响就是对现有社会结构可能造成翻天覆地的变革，并对现存社会秩序进行彻底破坏。克隆技术可干预至细胞核内，乃至生殖细胞核内，因而其影响不仅涉及受治人本身及其子孙，而且将涉及到整个未来世代。（邱仁宗）人的生殖性克隆致使人的生命状态从自然进化走向人工安排，若将其推而广之地用于克隆人群，不仅会出现人为选择性别，造成性别比例的失调，还会人为选择基因类型，使人的遗传失去多样性和变异性，而且可能诱发新型致病基因，新产生的某一种病毒很可能使全人类遭到灭顶之灾，从而导致大规模侵犯人类生存权利。同时，在未来漫长的历史时期，家庭仍将是社会的基本单位，而克隆人的出现会使得婚姻、生育不再是维系家庭的不可或缺的纽带，势必导致家庭解体，威胁社会稳定，最终对现存的整个社会结构和机制带来深刻的影响，其所引发的一系列社会、伦理问题是难以预测的。另一方面，若授予克隆人以合法权，还会带来昂贵医疗费用与卫生资源分配的公正性和基因歧视等伦理问题，酿成真正的道德权利的不平等。联合国教科文组织认为：就目前而言，穷人因无力支付昂贵的费用，不会机会均等地成为克隆技术的受益者，这隐含了强势人群与弱势人群的利益冲突问题。这些都是克隆技术在运用过程中所必然要面对的伦理责难。

更为严重的是，人的生殖性克隆有可能被滥用为谋取个人私利的工具。克隆技术与基因研究的相互交融，可以研制某一特定基因功能或者某一基因性状增强的克隆人，而且可以实现人类自身的社会化大生产，这就为某些不法分子利用克隆人来从事犯罪勾当提供了便利。克隆技术若被滥用于军事领域，导致大量具有特异功能的“克隆战士”出现，自然生殖的人的生命、地位、尊严势必受到极大的威胁，其基本人权无法得到保障。

再次，从人和自然的宏观关系讲，人的族类进化、人类基因的复制与重组是一个遵循“优胜劣汰”自然法则并与生态环境相互协调、相互制约的自然发展历程，它经历了数百万年的漫长演变，根据自然进化规律最终才排列出人类最适合当代生存环境的基因谱系。可是随着生命科技研究的逐步深入，克隆技术可以轻易地改变人类进化的方向，对人的基因按照当代人的意愿进行人为整合、重组，过去数百万年的进化历程现在用一代人或几代人的时间就可以达到。这就很难保证不会增加人类基因的“非优”，重组出新的致病基因。而且大量经克隆技术处理过的新人类甚或克隆人群，能否与仍在相对缓慢发展的客观自然环境相协调，能否与生态环境相适应，是很难预料和确证的。这是关涉到人类社会能否健康繁衍发展下去的根本大事。任何拿人类可持续发展作赌注的行为，都是不道德的行为。

以上几个方面都涉及个人利益和人类共同体（民族、国家、人类集体）利益之间的关系。“姚文”认为，从进化论伦理学来看，“克隆人既意味着打破自然选择这一生物进化规律，而这会导致有害的后果，也意味着将个体利益（个体繁衍）置于人类利益（种群进化）之上，而这是不道德的”；而从道义

论伦理学来看，人们生育后代的权利是平等的，站在这个立场上看，“克隆人类就得到了有力的辩护”；“这两种伦理学是对立的”，“不存在一种更普遍、更高级的伦理学把这两种道德立场统一起来”。依笔者所见，这两种道德立场的对立反映着个体利益和共同体利益的矛盾。解决这种矛盾的更高级的伦理学是存在的，这就是建立在唯物史观基础上的马克思主义现代伦理学。它既反对把个体凌驾于社会共同体之上的个人主义伦理观，又反对以虚假共同体剥夺个人的狭隘集团主义。它始终把社会和集体（真实的共同体）作为个人自我实现的条件而给以高度重视，正确处理个人利益和集体利益、局部利益和全局利益、眼前利益和长远利益的关系，因而可称之为科学社会主义的集体主义，其目标是实现马克思所说的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的“联合体”。这种现代伦理成为发扬克隆技术的正面价值、抑制其负面价值的合理规范。

三、人的神圣性和尊严与克隆技术的应用

“姚文”说：“许多人都以‘人的神圣性’为理由反对克隆人类，但几乎没有人解释人在什么意义上是神圣的，更没有人试图追问为什么只有人是神圣的。人们都相信人拥有尊严，而克隆破坏了人的尊严，但很少有人说明人的尊严来自何处。换言之，人的尊严是由人的自然诞生所赋予的吗”；“假如人类生命是一个奇迹，那么自然界中的一草一木也是奇迹；假如大自然赋予人类以尊严，那么大自然也赋予了其他生命形式以尊严”；“在这种意义上，人类没有什么特别的……”。我认为，无论是为了澄清生命伦理学的原理，还是为了弄清克隆人的道德评价问题，“姚文”提出的这些问题都是应该回答，而且能够回答的。确认人的神圣性和尊严，是人们的共识，并且一般都认为是不证自明的原理。但这并不是说人们对这个原理没有任何解释、说明和论证。从历史上看，人们的解释和说明是多种多样的。而不论是宗教的和非宗教的解释说明，大体上不超出两大类：观念论的生命伦理和唯物史观的生命伦理。

观念论的生命伦理学主要是从观念出发解释人的尊严和神圣性。例如在欧洲历史上发生过深刻影响的康德，就认为人的尊严既不同于市场价值，也不同于欣赏价值，人的尊严植根于人的道德性和自律；只有构成事物内在目的而存在的东西，才具有尊严。承认人享有尊严，就决不能把人当成单纯的工具和手段。这也是古希腊以来的思想传统，在欧洲启蒙运动中被强调，康德做了较充分的发挥。

生命价值论是现代生命伦理的核心伦理观念。从历史上看，生命价值观大致经历了生命神圣论、生命质量论和生命价值论三个发展阶段。从《希波克拉底誓言》的训诫“尤不为妇人施堕胎手术”，到《日内瓦宣言》的誓约“即使受到威胁，我也将以最大的努力尊重从胎儿开始的人的生命，决不利用我的医学知识违背人道法规”等等，都从不同角度反映和论证了生命神圣论的观点。这种观点积极地促进了人类的繁衍、兴旺和生命科技的发展。但不加分析地强调一切人生命的神圣性，势必导致单纯生命数量的片面追求，而忽视生命质量。对生命神圣论的扬弃，产生了生命质量论。该论提倡对高生命质量者给以更多的权利保护。但这种理论与现实生活亦有一定的矛盾冲突。生命质量和其创造的价值未必成正比。按照生命质量论，创造了“黑洞理论”，但只有手指能动而不能讲话行走、生活不能自理的剑桥大学斯蒂芬·霍金教授，其生存权利应该受到忽视吗？于是，生命价值论应运而生，把生命的神圣性建立在生命的质量和生命的价值辩证统一之上，主张人的生命质量决定生命的内在价值，生命对他人和社会的意义决定生命的外在价值，后者是生命价值的目的和归宿。从生命价值观出发，人的神圣性和尊严由其社会属性所决定。只有当人作为社会的人、作为对他人和社会有意义的人时，人才真正具有其神圣性和尊严。

作为人的神圣性和尊严的伦理观念的坚实基础并给以最透彻说明的，是从物质实践出发来解释各观念形态的唯物史观。日本著名马克思主义哲学家岩崎允胤指出：人及其生存的尊严“是现代伦理学的终极基础”，是诸多伦理价值和价值评价的原理。因此，“如果使用伦理学的传统用语，可以说，人及其生存的尊严是最高的善”。（岩崎允胤，第22页）

关于这个观念的来源，岩崎允胤说：“根据历史唯物主义原理，如果其不置于社会的、历史的基础上，任何理念、任何价值的东西都不存在。这同样适用于人及其生存的尊严。一言以蔽之，这个最高的伦理观念是在社会的、历史的实践中确立起来的；在这个意义上说，这个观念得以成立的根据，归根到底是客观现实之中具有的。”因此，人的尊严决不是自然界赋予的，“现存的个人，无论如何都不是生来具有尊严的”（同上）。尊严是通过个人毕生努力而自我实现的东西。也就是说，人在本质上是具有自我意识的理性的共同体的存在，在共同生活中，个人基于各种需求、利害、兴趣而从事劳动、实践。在这种共同生活及其发展中，这些需要、利害、兴趣逐渐升华，形成了相对独立的、自觉的、理性的自我价值的思想。“它是人的崇高的普遍价值”，它“对于我们来说，成为人的尊严的观念”。同时，这种对于尊严的自觉，也只有人们的交往实践中，通过相互承认、相互尊重，才得以确立。（岩崎允胤，第170-171页）相反，没有对他人尊严的承认和尊重，甚至把他人当作达到自己狭隘目的的手段和工具，譬如把他人当作克隆技术的试验品，那就侵犯了他人的尊严，自己的尊严也势必丧失掉。

由上述可见，只要对于人的尊严和神圣性不陷于观念论的抽象理解，以建立在唯物史观基础上的现代生命伦理来分析和评价克隆技术，那就完全可以判定，在当前的技术条件下，对人本身实行生殖性克隆，确实是侵犯人的尊严的行为。

因此，鉴于当前人的生殖性克隆技术的应用对人类社会和人类文明所造成后果的负面价值大大高于正面价值，目前世界上大多数国家的政府在对待克隆人的问题上都采取了比较谨慎的态度，明确表示禁止克隆人。但是，从全球范围和长远的观点来讲，人的生殖性克隆的研究是阻止不了的。也许有一天克隆人也会像“试管婴儿”一样被社会所接受，但这只是当社会发展到一定历史阶段时，而且克隆技术相当成熟，并在法律和伦理双重规范制约下，被证明能安全地应用于人类、能够受人类的有效调控把握时的事情。我国政府宣布从2003年10月1日起执行关于“禁止克隆人”的《人类辅助生殖技术规范》（卫生部），这是符合时代要求和我国国情的一种法律规范，是对人的尊严和生存权利的真正尊重。面对克隆技术的迅猛发展，我们必须学会预测它的后果，看到克隆技术发展背后的利益关系及其变化趋势。“我们拒绝想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的伦理规律强加给我们的一切无理要求”

（《马克思恩格斯选集》第3卷，第435页）。我们应不断变革那些严重阻碍科技进步的落后陈腐的伦理观念和规范，使社会伦理观念和规范成为引导克隆技术健康发展的导航灯，在丰富和更新现代生命伦理的过程中，促进克隆技术更好地为人类社会的健康生存和永续发展造福。

参考文献

- 卞卓丹、宋超，2003年：《“克隆人没什么不可以”——何祚庥访谈录》，载《新华文摘》第3期。
《HUGO伦理委员会关于克隆的声明——1999年3月在布里斯班经HUGO理事会批准》，1999年，邱仁宗译，载《医学与哲学》第8期。
《马克思恩格斯全集》，1974年，人民出版社。
《马克思恩格斯选集》，1995年，人民出版社。
邱仁宗，2000年：《高新生命技术的伦理问题》，载《医学与哲学》第11期。
卫生部，2003年6月27日：《卫科教发（2003）176号文》。
岩崎允胤，1993年：《人的尊严、价值及实现》，当代中国出版社。
Spinoza, 1951, A Theologico Political Treatise and A Political Treatise, New York: Dover Publications, Inc..

（作者单位：苏州大学政治与公共管理学院）
《哲学研究》2004年第4期