



維 護



人 性 尊 嚴

天主教生命倫理觀



艾立勤 著述

許郡珊、陳美玲 撰寫

修訂再版

輔大神學叢書 55

維護人性尊嚴

天主教生命倫理觀

(修訂再版)

艾立勤 著述；許郡珊、陳美玲 撰寫

光啓文化事業

2005 年 11 月

NO. 55
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Maintaining Human Dignity

The Catholic View on Morality of Life

(Revised Edition)

by Louis Aldrich, S.J.

To my mother and the memory of my father
with love and gratitude
for the life and faith they gave me

敬獻予 先嚴家慈
以謝賜我生命與信仰之恩

目 錄

- ix 再版編者序
xi 自序
xiii 參考書目及縮寫

第壹部分 理論基礎

- 3 第一章 天主教生命倫理觀的基本視域
4 第一節 天主教基本生命倫理視域的基礎
6 第二節 天主教生命倫理的基本視域
18 第三節 天主教的視域與自然道德律
22 第四節 符合基本生命倫理視域的積極倫理規範
35 第二章 世俗生命倫理觀形成的歷史沿革
38 第一節 中世哲學到文藝復興運動
43 第二節 從理性主義到康德
49 第三節 從尼采到解構主義
59 第四節 綜合反省
63 第三章 天主聖三的愛在婚姻生活中兩個愛的行動
64 第一節 舊約的啓示
71 第二節 新約的啓示
76 第三節 教父的教導
89 第四節 近代教宗訓導

第貳部分 生命之始

- 199 第四章 論婚姻與阻止成孕
- 101 第一節 支持阻止成孕的現實理由與評估
- 109 第二節 支持阻止成孕的神學理論
- 113 第三節 反對阻止成孕的神學理論
- 120 第四節 自然家庭計畫
- 131 第五章 人工授精與試管嬰兒
- 一生殖科技應用的倫理問題之一
- 132 第一節 教會訓導權對於人工生殖的基本原則
- 136 第二節 人工授精與試管嬰兒的介紹
- 141 第三節 衍生的多層次倫理問題
- 148 第四節 基本生命倫理幅度的思考與反省
- 154 第五節 協助不孕夫婦的原則
- 158 第六章 代理孕母與複製人
- 一生殖科技應用的倫理問題之二
- 159 第一節 代理孕母
- 172 第二節 複製人

第參部分 死亡文化

- 187 第七章 墮胎的現況反省
- 188 第一節 墮胎的定義與方法
- 192 第二節 墮胎合法化的過程
- 205 第三節 墮胎合法化的後果
- 220 第八章 墮胎的倫理神學反省
- 221 第一節 相關的基本倫理原則
- 228 第二節 死亡文化的神學分析
- 236 第三節 發展生命的文化

- 247 第九章 安樂死的倫理問題
248 第一節 澄清安樂死的定義
252 第二節 安樂死合法化的過程
261 第三節 對安樂死合法化的答覆
- 273 第十章 安寧療護—臨終生命之協助與陪伴
274 第一節 基本原則
280 第二節 死亡的意義與死亡的尊嚴
286 第三節 臨終者之痛苦與疼痛問題
290 第四節 疼痛的管理與臨終病人的照顧

第肆部分 特殊議題

- 303 第十一章 接合子是不是位格人
304 第一節 反對接合子具位格性的爭論及答覆
332 第二節 接合子是位格人的積極論證
350 第三節 聖經與教會的立場
- 357 第十二章 基因研究應用的倫理問題
358 第一節 人類基因體研究計畫的介紹與反省
374 第二節 無性繁殖技術的發展與倫理反省
381 第三節 教會訓導與基本生命倫理之反省

第伍部分 短論

- 391 短論一 人口問題與生命發展
402 短論二 天主教會對愛滋病的倫理立場

圖 表 目 錄

4	〔圖 1-1〕基本生命倫理觀之建構脈絡
5	〔圖 1-2〕天主聖三的愛
8	〔圖 1-3〕天主聖三的愛與人人格的尊嚴
10	〔圖 1-4〕天主聖三的愛與婚姻家庭生活的尊嚴
13	〔圖 1-5〕天主聖三的愛與夫婦性愛行為的尊嚴
16	〔圖 1-6〕天主教基本倫理視域的整合
38	〔圖 2-1〕聖多瑪斯的倫理真理圖
46	〔表 2-2〕理性主義與經驗主義的倫理判準
46	〔圖 2-3〕康德的倫理觀
50	〔圖 2-4〕尼采的倫理觀
54	〔圖 2-5〕康德、經驗主義和邏輯實證論各倫理觀的比較
57	〔表 2-6〕解構主義的倫理觀
59	〔表 2-7〕倫理觀比較表
99	〔表 4-1〕contra-字義分析
106	〔表 4-2〕美國離婚率年增
114	〔表 4-3〕反對阻止成孕的神學理論之一
115	〔表 4-4〕反對阻止成孕的神學理論之二
116	〔表 4-5〕反對阻止成孕的神學理論之三
117	〔表 4-6〕反對阻止成孕的神學理論之四
118	〔表 4-7〕反對阻止成孕的神學理論之五
119	〔表 4-8〕反對阻止成孕的神學理論之六
160	〔表 6-1〕代理孕母之可能形式的組合
174	〔圖 6-2〕Dolly 的複製流程簡圖
223	〔表 8-1〕倫理特質三來源
223	〔表 8-2〕「行為的目的」與「行動者的目的」
249	〔表 9-1〕安樂死的定義與分類
306	〔表 11-1〕本性與功能的區別

- 306 [圖 11-2] 位格的定義
- 316 [圖 11-3] 亞里斯多德和聖多瑪斯的古生物學
- 326 [圖 11-4] 雙胞胎與嵌接
- 336 [圖 11-5] 認識本性
- 338 [圖 11-6] 馬里旦的本質論
- 340 [表 11-7] 證明人類按照本性是理性的
- 340 [表 11-8] 藉普遍性檢查證明幼兒、嬰兒屬於人類
- 340 [表 11-9] 按科學性的檢查證明接合子屬於人類
- 348 [圖 11-10] 接合子是個別實體

再版編者序

在天主教的倫理神學論題中，「生命倫理」向來是一門相當重要的核心課題，但在台灣神學教育圈裏，一直都缺乏一本好的入門性作品。所以，當 2001 年 11 月艾立勤神父大作《維護人性尊嚴：天主教生命倫理觀》一出版，立即洛陽紙貴，各方讀者的好評不斷湧現。不出三年，負責發行的光啓文化事業就在去（2004）年底，通知我們該書即將售罄，請我們準備再版（或再刷）事宜。

當今，生命科技的學術理論及實務發展日新月異，「生命倫理」課題探討的內容及觀點，理應跟上時代的腳步，隨時更新；這是必要的，也是面對時代及讀者的負責態度。因此，編者與艾神父會商後決定：**再版**，而不只是再刷。換句話說，新出的版本不只針對原書內文中的錯別字與疏漏處予以修訂而已。我們請艾神父仔細評估，將三年多來天主教倫理神學界的對生命倫理課題上新發展列入新版內文之中，若有必要某些章節應該可以改組或重寫。當時我們預估這項工作可能需要半年工夫，果然，七月中旬艾神父正式交出了稿件。

這本新版的《維護人性尊嚴：天主教生命倫理觀》，除了

修訂數十處錯別字與疏漏處之外，實質增加及改組的內容簡要介紹如下，請讀者參照並指教：

1. 在〈參考書目〉方面，中文部分增列了 2 項，西文部分增列了 3 項，總共增列 5 項。
2. 全書〔圖表〕由原書的 26 幅增加為 36 幅，新版總共增加了 10 幅。
3. 新版最主要的更新作業，是改組了第十一章〈接合子是不是位格人〉的內容，除了增加第三節「聖經與教會的立場」以使本章立論更為完整外，亦配合內文繪製圖表，以利讀者閱讀與了解。

總體觀之，新版增修了不少篇幅，正文由原書的 391 頁，增加到 409 頁，但並未超過原書的三分之一。根據「輔大神學叢書」編號排序原則「再版內容修訂部分未超過原版內容三分之一以上者，維持原編號」，因此，新版的編號仍為「輔大神學叢書 55」，僅在書的封面及書名頁上增列「修訂再版」字樣。希望這次作者及編者所做的修訂再版工夫，對中文神學教育有實質的幫助。

自序

生命倫理議題是人類自古即面對的重要課題，如今隨科技的突飛猛進，諸如試管嬰兒、墮胎、安樂死、乃至胚胎幹細胞……等爭論，更充斥在日常周遭與每日新聞中。而這，全是因主流科學家、立法者及媒體有著錯誤視域，以致引領人類社會一步步來到非人化、死亡文化的景況。

此非人化的原因，出於只從生物、社會、經濟與現世幅度來看待人，以致無法透視至人的內在價值與尊嚴，如此乃造成握有權勢的個人與團體，按其意識型態、慾望與計畫，將其價值觀從外在強加於弱勢者身上。其中，墮胎合法化及犧牲胚胎以獲取幹細胞，可說是最明顯的例子。

面對這種種罄竹難書的價值混亂景況，本書要提出一個基本生命倫理視域，其基礎在於天主教倫理訓導權。從人類生命孕育的第一刻起至人的自然死亡，這個視域給予人極高的尊嚴，因其建基於人的精神性本質，以及人被召擁有與天主建立永遠愛的關係的使命。也因此，繼瞭解人的真正價值與尊嚴後，按這最深的根源，我們也能瞭解人類婚姻及夫婦性愛行為的崇高價值所在，亦能洞悉性行為只能在婚姻內如實表現出它的尊嚴與意義。

按此理想，本書基本架構如下：首先介紹天主教與世俗倫

理觀的來源與發展，之後從天主教視域出發，將其倫理原則應用於每一生命倫理議題的反省上，如人工生殖、墮胎、安樂死、安寧療護……等。之所以討論這些具體議題，當然不是爲了否定科學發展，而是願意對於科技應用，提供人們一個嚴謹的、與人性尊嚴相稱的倫理評估。其後，本書亦要探討一些與生命倫理有關的極重要議題，例如「接合子的位格性」，並增列兩篇短論，扼要論述與現代社會景況密切相關的人口與 AIDS 議題。

不過，在欣喜本書問世之際，必須承認本書並非輕鬆易看，因爲本書原是為了提供修習生命倫理課程的神學生，一本資料完備、論述深入的教材。除預設讀者需專注研讀外，很多章節若無神哲學背景，讀來會相當吃力。然而，讀者若能忍受緩慢的閱讀速率，願意仔細研讀且持之以恆，相信這些困難反能加強印象，並有助於明確觀念的掌握。

本書歷經多次重寫與多人投入，在此要一一致謝：謝謝早期投入研究工作的蔡振興先生，他的熱心貢獻有目共睹；謝謝陳美玲小姐，她負責本書某些章節的文字整理與編排；也要感謝許郡珊小姐，她除負責某些章節的文字整理與編排外，最後還校對、刪修整本書。說實話，若沒有這些人幫忙，我這個外國人根本不可能完成這本書。當然，對於 Stichting Porticus 及耶穌會中國省與加州省，亦要致上最大謝意，感謝他們的長期支持與提供經費。

艾立勤 于輔大神學院
主曆 2001 年 8 月 24 日

參考書目及縮寫

一、教會文獻

- 《玄妙》 教宗良十三世，《玄妙莫測》通諭
- 《聖潔婚姻》 教宗庇護十一世，《聖潔婚姻》通諭
- 《公教醫師》 教宗庇護十二世，《致公教醫師講詞》
- 《生育》 _____，《致生育國際協會講詞》
- 《血液七》 _____，《致血液學第七屆國際大會講詞》
- 《家庭陣線》 _____，《致家庭陣線講詞》
- 《產科醫生》 _____，《致公教產科醫生講詞》
- 《人類》 教宗保祿六世，《人類的生命》通諭
- 《生命》 教宗若望保祿二世，《生命的福音》通諭
- 《家庭》 _____，《家庭團體》勸諭
- 《光輝》 _____，《真理的光輝》通諭
- 《生命肇始》 教廷信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》
- 《安樂死》 天主教中國（台灣）主教團社會發展委員會編譯，《安樂死之探討》
- 《死亡》 教廷一心委員會著，陳麗珠譯，《從倫理學的角度探討致死的疾病與死亡》
- 《牧職》 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》
- 《教理》 《天主教教理》
- Cloning* *Reflexions on Cloning*

二、工具書

- 《聖辭》 雷翁杜富 (Léon-Dufour, Xavier) 編, 聖經神學辭典編譯委員會譯, 《聖經神學辭典》, 台北: 光啓, 1995年8月四版。
- 《英漢神詞》 輔仁神學著作編譯會及香港基督教文化研究所聯合編輯, 《英漢基督宗教神學詞典》。
- 《哲辭》 輔仁大學哲學大辭書編審委員會, 《哲學大辭書》第一冊, 台北: 輔仁大學, 1993。
- 《西哲辭》 布魯格編著, 項退結編譯, 《西洋哲學辭典》, 台北: 華香園, 1989。
- 《神辭》 輔仁神學著作編譯會編, 《神學辭典》, 台北: 光啓, 1996。
- 衛署《人工生殖》 行政院衛生署編印, 《人工生殖技術倫理指導綱領暨人工協助生殖技術管理辦法》, 1994年12月。
- 衛署《優生保健》 行政院衛生署編印, 《優生保健法及其施行細則》, 1999年8月。
- Ethics* John K. Roth (ed.), *International Encyclopedia Of Ethics*, Fitzroy Dearborn Publishers, 1995.

三、中文書籍與期刊

- 〈人擠人〉 〈人擠人, 急死人! 一人口與發展座談紀實〉
《見證》25卷241期(1994/10)。
- 仁 〈安樂死〉 王道仁等著, 〈安樂死是什麼?〉《當代醫學》
24卷6期(1997/06)。
- 王 〈異質(下)〉 王富仙著, 〈異質人工生殖子女及其來源之探索(下)〉《司法週刊》939期(1999/07/28)。

- 世衛〈指導綱領〉 聯合國世界衛生組織人類基因組，吳秀瑾摘譯，〈醫療遺傳學及基因服務的倫理爭議之國際指導綱領〉摘要，《應用倫理研究通訊》第六期(1998/04)。
- 冬〈女性醫療〉 劉仲冬著，〈代理孕母—女性及醫療社會學觀〉《應用倫理研究通訊》第四期(1998/04)。
- 功〈生物登月〉 周成功著，〈生物學家的登月計畫〉《科學月刊》第31卷第6期[366](2000/06)。
- 平〈近代生殖〉 張昇平著，〈近代人工生殖技術面面觀〉《政大法學評論》第57期(1997/06)。
- 生〈生物科技〉 陳錦生著，〈生物科技：魔鬼或上帝？〉《曠野雜誌》22期(2000/08)。
- 生科〈基因治療〉 行政院科學委員會生物科學發展處，〈基因治療研究〉《科學發展月刊》廿二卷八期。
- 全〈引言〉 李瑞全，〈代理孕母—專題引言〉《應用倫理研究通訊》第四期(1997/10)。
- 全〈人格價值〉 李瑞全著，〈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，1999，167~177頁。
- 全《儒家生命》 李瑞全著，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖，1999。
- 多《論萬事》 聖多瑪斯著，呂穆迪譯述，《論萬事》，台北：臺灣商務，1971。
- 多《論萬物》 聖多瑪斯著，呂穆迪譯述，《論萬物》下冊，台北：臺灣商務，1970。
- 安《呼召》 安瑟爾莫龔多爾（Anselm Günthör）著，李子忠譯，《呼召與回應—新的倫理神學》，香港：生命意義，1998。
- 克《最後禮物》 克拉蘭、克莉合著，王明波譯，《最後的禮物：如何了解垂危患者的需要》，台北：正中，1994。

- 吳〈安樂死法理〉 吳建昌著，〈安樂死法理學基礎之探討〉《醫事法學》7:2 (1999/06)，7~26頁。
- 吳陳李〈腦死〉 吳建昌、陳映輝、李明濱著，〈死亡之重新定義：對於腦死之探討〉《醫學教育》第三卷、第三期(1999)。
- 呂〈尊嚴死〉 呂岳憲著，〈談「尊嚴死」及其立法問題〉《立法院院聞》25卷6期(1997/06)。
- 李〈無神〉 李震著，〈文藝復興時期的哲學與無神主義的發展〉《哲學與文化》第十一卷第十一期，(1984/11)。
- 沈〈墮胎合法化〉 沈清松著，〈墮胎合法化之解析與批判〉《哲學與文化》第十一卷第六期(1984/06)。
- 周《尼采》 周國平著，《尼采在廿世紀的轉折點上》，台北：林鬱文化事業，1993。
- 房《舊導》上 房志榮著，《舊約導讀》上卷，台北：光啓，1995。
- 林《倫理》 林火旺著，《倫理學》，台北：五南，1999。
- 武〈基因組學〉 武光東著，〈人類基因組學發展的現況和展望〉《科學月刊》第卅一卷第八期 [368] (2000/08)。
- 金《生命倫理》 金象達著，《生命倫理》，台北：見證月刊，1995。
- 金《生活倫理》 金象達著，《現代生活倫理》，台北：見證月刊，1998。
- 柯《西哲二》 柯普斯登 (Copleston, Frederick) 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史(二)：中世紀哲學(奧古斯丁到斯考特)》，台北：黎明，1988。
- 紀《中世哲學》 紀爾松 (Gilson, Etienne) 著，沈清松譯，《中世紀哲學精神》，台北：國立編譯館，1987。
- 胡〈婦女健康〉 胡幼慧，〈從「代理孕母」事件談婦女健康運動〉《HOPE月刊》第23期。

- 苗《亞氏全集》 苗力田主編，《亞里士多德全集》共十卷，北京：中國人民大學，1997。
- 苑〈桃莉震撼〉 苑舉正，〈複製科技的潘朶拉盒子—桃莉震撼下的倫理反省〉《當代》119期。
- 孫〈代孕倫理〉 孫效智，〈代理孕母的倫理與法律問題〉《應用倫理研究通訊》第四期(1997/04)。
- 孫〈安樂死倫理〉 孫效智著，〈安樂死的倫理反省〉《台灣大學文史哲學報》45期(1996)，85~113頁。
- 時〈商品〉 時國銘，〈代理孕母是一種商品嗎？〉《應用倫理研究通訊》第五期(1998/01)。
- 海《基律》 海霖(Bernard Haring)著，黃聖光譯，《基督之律》，台中：光啓，1974~1980。
- 素《西方智慧》 羅素著，何保中等合譯，《西方的智慧》，台北：業強，1986。
- 馬《知識等級》 馬里旦著，趙雅博譯，《知識的等級》，台北：正中書局，1975。
- 馬《挑戰更新》 馬里旦著，宮高德譯，《挑戰與更新—馬里旦思想著作選集》，台南：聞道，1999。
- 高《馬里旦》 高凌霞著，《馬里旦論存有直觀與知識統合》，台北：輔仁大學出版社，1998。
- 常〈基因衝擊〉 常蘭陽著，〈基因體研究對社會的衝擊〉《應用倫理研究通訊》第六期(1998/04)。
- 張吳《邏輯》 張巨青、吳寅華著，《邏輯與歷史—現代科學方法論的嬗變》，台北：淑馨，1997。
- 梅《墮胎難題》 梅士著，王伍惠亞譯，《墮胎：一個大難題》，香港：基督教文藝，1975。
- 郭周吳〈死亡〉 郭詩憲、周汎濂、吳杏芬，〈從倫理學的角度探討致死的疾病與死亡〉《衛生教育雜誌》第十七期(1997/11)。

- 郭莊《杏話》 郭旭崧、莊人祥審訂，《山城杏話—醫學生談醫學倫理》，台北：合記，1996。
- 陳〈婚生地位〉 陳美伶著，〈人工生殖子女婚生地位之認定〉《政大法學評論》第五十七期(1996/06)。
- 章〈安樂死問題〉 章孝慈著，〈關於安樂死的幾個問題〉，路燈照，《植物人與安樂死》，台北：時報文化，1985。
- 麥《何價》 麥法頓著，周兆祥、邱小菲、余佩玲譯，《生命何價—現代醫療倫理淺析》，香港：瑪利諾女修會，1978。
- 傅《生死尊嚴》 傅偉勳著，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，台北：正中書局，1993。
- 傅《西哲史》 傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北：三民，1990。
- 堯〈人工生殖〉 李鎡堯著，〈國內人工生殖科技之現況〉《月旦法學雜誌》第二期(1995/06)。
- 彭《婚姻家庭》 彭懷真著，《婚姻與家庭》，台北：巨流，1996。
- 曾《亞里斯多德》 曾仰如著，《亞里斯多德》，台北：東大圖書，1989。
- 馮《法倫》 馮俊著，《當代法國倫理思想概論》，台北：遠流，1994。
- 渥〈贊成墮胎〉 瑪麗·安·渥倫 (Mary Anne Warren) 原著，魏德驥譯，〈贊成墮胎的人格論證〉《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠出版，1997，177~189頁。
- 奧《婚姻貞節》 奧斯定著，陳介夫譯，《論婚姻與守貞守節》，台南：聞道，1992。
- 新《末期病人》 約翰·新頓著，沈秋桂譯，《末期病人的身心護理》，台北：光啓，1985。

- 楊〈安樂死法律〉 楊富強著，〈安樂死之法律論爭與立法芻議〉
《刑事法雜誌》第卅四卷第二期(1980/04)。
- 楊陳〈基因治療〉 楊鉅文、陳美芳著，〈基因治療〉《科學發展
月刊》第廿二卷第九期。
- 萬《西倫》上 萬俊人著，《現代西方倫理學史》上卷，北京：
北京大學，1990。
- 葉〈打胎〉 葉曙著，〈墮胎（俗稱打胎）之世界鳥瞰〉《中
華民國病理學會會刊》，1994年6月。
- 董《婦醫》 董漢欽著，《實用婦女醫學手冊》，台北：台
灣商務，1995。
- 鄔《西哲史》 鄔昆如著，《西洋哲學史話》，台北：三民，
1977。
- 廖〈安樂死芻議〉 廖義銘著，〈安樂死立法問題芻議〉《立法院
院聞》第廿五卷第六期(1997/06)。
- 熊〈小兵〉 熊賢芝，〈小兵立大功〉《杏陵天地》第三卷
第一期(1994)。
- 趙〈人工流產〉 趙白廬著，〈從倫理觀點看人工流產〉《哲學
與文化》第十一卷第六期(1984/06)。
- 劉〈安樂死立法〉 劉清波著，〈安樂死立法化芻言〉《政大法學
評論》第41期(1980/06)。
- 瑾〈基因選擇〉 吳秀瑾著，〈你／妳的基因、你／妳的選擇〉
《應用倫理研究通訊》第6期(1998/04)。
- 燕〈安樂死台灣〉 林谷燕著〈安樂死、尊嚴死在台灣〉《弘光醫
專學報》第29期(1997/04)。
- 盧《意志》 盧雪崑著，《意志與自由—康德道德學研究》，
台北：文史哲，1997。
- 賴〈安樂死探討〉 賴和惠，〈安樂死之探討〉《鵝湖》第十一卷
第九期(1986/3月)，47~55頁。
- 應《存在》 陳鼓應編，《存在主義》，台北：臺灣商務，
1992。

- 戴〈基因檢查〉 戴正德著，〈基因檢查？要不要？〉《健康世界》第155期(1998/11)。
- 謝《醫學倫理》 謝獻臣著，《醫學倫理》，台北：偉華，1996。
- 羅《黑白分明》 羅秉祥著，《黑白分明：基督教倫理縱橫談》，香港：宣道，1992。
- 蘇李〈疼痛〉 蘇南彰、李俊鋒、李尚志著，〈疼痛的機轉—疼痛與疼痛控制〉《牙橋》第十二卷第七期，39~43頁。

四、西文書籍與期刊

- Aquinas, *S Th* Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, New York : Benziger Brothers, 1948.
- Asch, 'Genetics and employment' Adrienne Asch, 'Genetics and employment: more disability discrimination', in Thomas H. Murray, Mark A. Rothstein, and Robert F. Murray (ed.), *The Human Genome Project and the Future of Health Care*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Ayd,複製 Ayd, F. '複製人類', *Medical-Moral Newsletter*, 34(7~8), 1997.
- Bacani, 'Feminist Analysis' Fr. Percy Bacani, CICM, 'A Feminist Analysis on Persons Living with HIV/AIDS', *Proposal for Consultations of Catholic Members/Partners in Asia/Pacific Region*, Manila.
- Chang, 'Taiwan's' Chang, Ming-cheng. 'Taiwan's Demographic Transition and Its Future Prospects', in *International Conference on Demography & the Family in Asia & Oceania, (Taipei, Taiwan, R.O.C., 18~20 September 1995)*, 天主教教務協進會(中國主教團), 1996。

- Clarke, 'Existants' Clarke, Norris. 'God and the Community of Existants: Whitehead and St. Thomas', *International Philosophical Quarterly*, No. 158, June 2000.
- Doerfler, *Moral Evaluation* Doerfler, J. F. 'Assisting or Replacing the Conjugal Act: Criteria for a Moral Evaluation of Reproductive Technologies', *The Linacre Quarterly* 2000(8), 67: 22~66.
- Dumont, 'World Population' Prof. Gerard-Francois Dumont, 'Panoramic Review of the World Population', in *International Conference on Demography & the Family in Asia & Oceania, (Taipei, Taiwan, R.O.C., 18~20 September 1995)*, 天主教教務協進會 (中國主教團), 1996.
- Feinberg, 'abortion' Feinberg, Joel. 'abortion', *Matters of Life and Death*, ed. Tom Regan (Philadelphia: Temple University Press, 1980), 183~217.
- Galli, *Nature Neuroscience* 3(10) Rossella Galli etc. Skeletal myogenic potential of human and mouse neural stem cells, *Nature Neuroscience* 3(10), 986~991, October 2000.
- Gorman, *Early Church* Gorman, Michael J., *Abortion & the Early Church*, NY: Paulist Press, 1982.
- Griese, *Exceptions* Griese, Orville N. 'Possible Exceptions to the Nutrition/ Hydration Obligation' (Chapter II, pp.185~208), *Conserving Human Life*. The Pope John Center, 1989.
- Grisez, *ABORTION* Grisez, Germain. *ABORTION: the Myths, the Realities, and the Arguments*. Canada: The World Publishing Company, 1972.
- Höfdding, *Philosophy* Höfdding, Harald, *A history of modern philosophy: a sketch of the history of philosophy from the close of the renaissance to our own day* (Meyer, B. E. trans.), NY: Dover Pub., 1955.

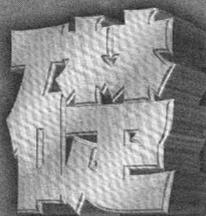
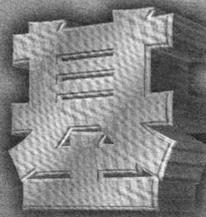
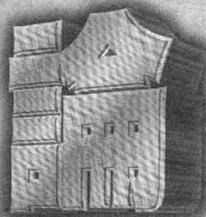
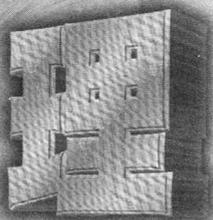
- Kaufmann, 'Genetic Discrimination'
- 全, 'Analysis'
- Lucas, 'Anthropological Status'
- MacLaren, *CR*
- Maritain, *Knowledge*
- Maritain, *Philosophy*
- May, *Laboratory*
- Clarke, 'Existants'
- NBAC, *Cloning HB*
- Melinda Kaufmann, 'Genetic Discrimination in the Workplace: An overview of Existing Protections', *Loyola University Chicago Law Journal*. Volume 30, Issue 3, 1999.
- 李瑞全 Lee, Shui Chuen. 'An analysis of the Moral Status of Human Embryos and Embryonic Stem Cell Experimentation' 《第三屆生命倫理學國際會議論文集》第一冊，國立中央大學哲學研究所，2002，Y1~9。
- Lucas, Ramon. 'The Anthropological Status of the Human Embryo', in Juan De Dios Vial Correa and Eilo Sgreccia edited, *THE IDENTITY AND STATUS OF THE HUMAN EMBRYO*, Libreria Editrice Vaticana, February 1997.
- Duncan MacLaren editor, The Church responds to HIV/AIDS, A Caritas Internationalis dossier, CAFOD/Caritas Internationalis.
- Maritain, Jacques. *The Degrees of Knowledge*, trans. Gerald Phelan, New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
- Maritain, Jacques. *On the Philosophy of History*, Edited by Joseph Evans. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- May, William E. 'Catholic Teaching on the Laboratory Generation of Human Life', in Russell E. Smith ed. *Trust the Truth*, the Pope John Center, 1991, pp. 189~220.
- Clarke, Norris. 'God and the Community of Existants: Whitehead and St. Thomas', in *International Philosophical Quarterly*, No. 158, June 2000.
- National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Being*. Rockville, Maryland: U. S. Government Printing Office, 1997.

- Noonan, *CO-TRACEPTION* Noonan, John T. *CONTRACEPTION: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Harvard University, 1967.
- Palazzni, 'Human Embryo' Palazzni, Laura. 'The Meaning of the Philosophical Concept of Person and their Implications in the Current Debate on the Status of the Human Embryo', in *STATUS etc.*
- Ratzinger, 'AIDS' Ratzinger, Cardinal. 'Letter of Joseph Cardinal Ratzinger on AIDS', May 29, 1988.
- SC, 'Identity' Serra, Angelo and Colombo, Roberto. 'Identity and Status of the Human Embryo: the Contribution of Biology', in *STATUS etc.*
- Smith, *HV* Smith, Janet E. *Humanae Vitae : a generation latter*, The Catholic University of America: Washington, D.C., 1991.
- Stewart, *Nature* 385 Stewart, C. An udder way of making lambs. *Nature* 385, 769~771 (February 27, 1997).
- Walters, 'Reproductive technologies' Walters, LeRoy 'Reproductive technologies and genetics', in Robert M. Veatch ed. *Medical ethics*. (2nd ed) Sudbury, Mass. : Jones and Bartlett Publishers, 1997.
- Warren, *Moral Status* Warren M.A, *Moral Status—Obligations to Persons and Other Things*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wilmut, *Nature* 385 Wilmut, I., Schnieke, A. E., McWhir, J., Kind, A.J. & Campbell, K. H. S. Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells. *Nature* 385(February 27, 1997).
- Wilson, *Gift* Wilson, Mercedes Arzú. 'The Gift of Life vs. The Culture of Death', in *Pontifical Academy for Life Meeting*, February 11~14, 2000.

Zinsmeister,
'Population'

Karl Zinsmeister, 'The New, Calmer, View of Population', in *International Conference on Demography & the Family in Asia & Oceania*(Taipei, Taiwan, R.O.C., 18~20 September 1995),天主教教務協進會(中國主教團), 1996.

第壹部分



第一篇是「基礎篇」，包含三章。第一章開宗明義即確立天主教的基本生命倫理視域及其建構的基本倫理原則。第二章歷史性地省視當今主流世俗倫理觀的發展脈絡，從而呈現此世俗視域如何導致生命價值的混亂。第三章，則再回至天主教觀點一探婚姻的價值，但改從救恩歷史幅度，依序從舊約、新約、歷代教父及教會訓導，來肯定「二人成爲一體」的婚姻尊嚴及夫婦性愛行爲（婚姻行動）的崇高價值。

第一章

天主教生命倫理觀的基本視域

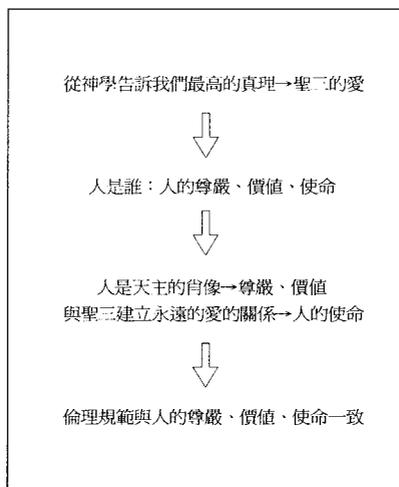
引 言

生命倫理原就是倫理學的一部分，如今更成爲當代極爲重要的論題。尤其隨生物科技的突飛猛進，現代醫療對人生、老、病、死之干預與操縱，造成各種困惑人心的問題，如墮胎、安樂死、代理孕母、複製人、基因改造……等。但追根究柢，生命倫理牽涉的最核心課題，仍是千古以來倫理學以至哲學的根本議題，即「人是誰」？人有何生命特質、價值與意義？

爲此，要解決科技應用帶來的生命倫理問題、人類心靈的茫然與困惑，並保護人生命的價值與尊嚴，我們需回至生命倫理思維的最根本處，去建立對真理、對生命的基本視域。本章即以介紹天主教會的基本生命倫理視域爲要務。文分四節：首先鳥瞰天主教基本生命倫理視域的建構脈絡與根源；進而進入本文核心，論述天主教基本生命倫理視域，及由此視域所推得的絕對倫理規範；接著檢視天主教倫理視域與自然道德律的關係；最後，進一步發揮天主教基本倫理視域上的積極倫理訓導。

第一節 天主教基本生命倫理視域的基礎

壹、基本生命倫理觀之建構脈絡



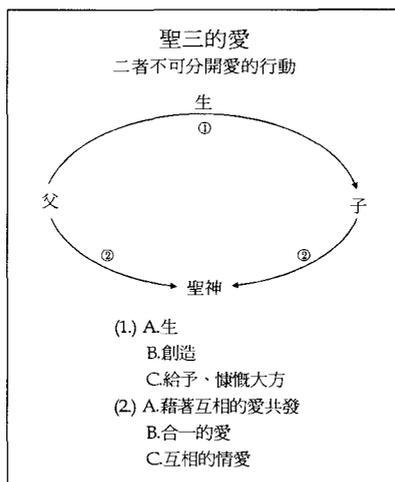
〔圖 1-1〕基本生命倫理觀之建構脈絡

天主教的倫理觀並非空中樓閣般，將一條條的規範強加於人的身上而無生命的共鳴，也非建構在短暫、流變的學問思想、文化風俗上。如圖 1-1 所示，天主教的倫理觀有極豐富的內涵與深刻的生命共鳴，它不是從規範或任何可朽的視角開始，也不光只由規範構成，而是源自於最深的真理。在啓示及神學反省所體認出的最高真理—天主內在無限愛的奧秘之基礎上，慢慢瞭解到人是天主的肖像，從而明白人的價值與尊嚴應與這肖像的身分相配合，同時人也有使命需與天主聖三建立永遠愛的關係。而天主教會正是在這些根本體認與反省後，才進一步確立出能堪當「人位格生命之尊嚴」、能幫助「人與天主之間愛

的位際交往」的生命倫理規範。

天主教的基本生命倫理視域與倫理規範既是源於最深的奧秘基礎，因此，雖然天主聖三的奧秘非人的理智能完全理解，且又多麼讓人啞口無言，以下仍有必要對這最深的、超越性的根源—天主聖三無限愛的奧蹟，用我們永遠不足以完全描繪聖三奧秘的有限語言與智慧做一簡要介紹。

貳、最核心的啓示：天主聖三的愛



〔圖 1-2〕天主聖三的愛

人生命尊嚴及價值的超越性基礎是天主聖三（父、子、聖神）。因天主的本性是無限的愛，故從「無限的愛」方能認識天主聖三的內在生命。按照天主教信理，這個無限永遠存在的愛有兩個不可分的行動：

第一個愛的行動是「**給予（生）的愛**」，透過全能、慷慨的給予之愛，聖父生下所愛的、永恆分享祂生命的另一位格—聖子。其中，父是無限愛的根源、是愛的給予者、是生者；子

則是由父所生，受父派遣，回歸於父，是愛的接受與答覆。

愛的第二個行動是「**結合的愛**」，在聖三互有區別的三位中，使第一位（父）與第二位（子）藉著互相共發的愛，彼此分享自身、結合共融。這結合的愛即天主聖神，故聖神是絕對愛之奧蹟的合一與完成，使父、子、聖神三位在愛中形成一體。

藉著無限愛的兩個不可分的行動，聖三內在生命之奧秘就此揭露：父、子、聖神是三位彼此有區別的理性、意志及愛之能力的中心，祂們分別是愛者、被愛者和愛；但這三個神聖位格雖有區別，卻完美且彼此不可或缺地分享、展現出同一個神聖性體—唯一、至聖、愛與超越的天主性。

天主聖三的內在生命奧蹟正是萬有最深的根源與原型，所有受造物都源於祂，都是天主榮耀的彰顯。尤其人更因天主特別的恩賜而成爲祂的肖像。在人的整個生命過程中，聖三愛的兩個行動毫無止息地進入生命當中。這事實促使天主教會以「聖三愛的奧秘」爲基礎，建構出「天主教的基本生命倫理視域」。

第二節 天主教生命倫理的基本視域

天主聖三的愛不但是內在的，而且此豐富的愛不斷流溢出來，進入人的生命當中。值得注意的是，聖三進入人類生命的兩個愛的行動（給予與結合），若要達到圓滿，必須在三個密切不可分的層面來完成。即人位格生命、婚姻家庭與夫婦性愛行爲，都應在「給予與結合」的愛中有完滿的表現。因爲無限、超越、絕對的愛進入人的生命，賦予這三層面絕對的幅度：

- (1) **就人位格生命本身**：人的生命是無限天主的恩賜，祂創造人的精神靈魂，並使人可與其建立永遠愛的關係。依

此，人的位格生命有其絕對的幅度。

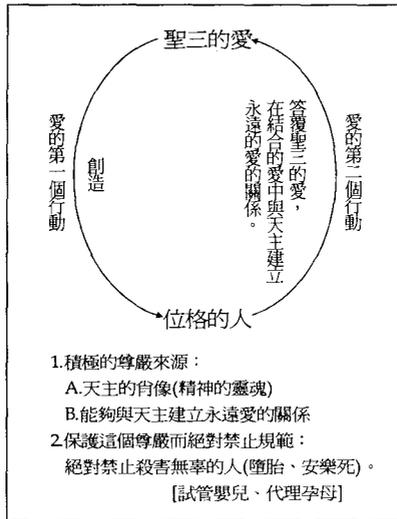
- (2) **就婚姻家庭層面**：人類婚姻家庭的建構源於天主，祂特別創造婚姻、選擇家庭，為建立一個能與祂愛的行動圓滿合作，以創造新生命，並助人回應召叫的「生命和愛的親密團體」。依此，人類的婚姻家庭有其絕對的幅度。
- (3) **就夫婦性愛行爲**：藉著夫婦的性愛結合行爲，夫婦能成為天主創造新位格人的合作者。依此，夫婦性愛行爲有其絕對的幅度。

因為這三層面具有絕對的幅度，所以「天主教的基本生命倫理視域」提出絕對禁止的規範，作為保護這三層面價值與尊嚴的最起碼準則¹。

壹、天主聖三的愛與人位格的尊嚴

聖三愛的兩個行動，不僅構成無限天主內在豐盈的生命；如圖 1-3 所示，在愛的向外流溢中，出於愛的第一個行動，天主的肖像一位格人產生了；出於愛的第二個行動，天主要與位格人建立永遠愛的共融關係，使人最終能歸向天主聖三。

¹ 「絕對禁止的規範」（absolute forbidden norm）即「消極規範」（negative moral norm）。英文 absolute forbidden norm 很清楚等於 negative moral norm；但在中文將「絕對禁止的規範」等同於「消極規範」卻不甚理想。原因在於 negative 是一個中立詞彙，但中文的「消極」卻有負面意涵。不過，期盼讀者要抓住概念：所有的「消極規範」都具有不可違反的絕對約束力，為任何人或任何情況下，它們永遠是該避的倫理惡，沒有例外。簡單說就是禁令。



〔圖 1-3〕天主聖三的愛與人位格的尊嚴

(一) 第一個愛的行動：天主創造位格人的生命

在天主愛的第一個行動所開啓的創造萬有工程中，人尤其擁有獨特的重要地位，因為人是由天主依自己的形像創造出來的：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」（創一 26）。人的生命是天主恩賜的禮物，祂親自創造人的靈魂、賜給人精神生命²。所以在現世，人乃能用其特有的精神能力（如理性與自由意志）來追求真理，並藉著精神靈魂所擁有的愛之能力與他人建立愛的關係。正因如此，此世的人類生命雖有限，但人的生命能具有超越的幅度，人的生命價值與尊嚴，也因而遠大於世上任何物質與生物的價值，即便是整個宇宙物質與有機生物的總和，亦無法與人精神靈魂的價值相比擬。

² 《生命》33~34 號。

（二）第二個愛的行動：天主召喚人在愛中與祂結合、分享永恆生命

由上可知，人擁有精神靈魂，故有別於其他受造物而擁有位格生命之尊嚴。但天主的恩寵不僅於此，藉著天主愛的第二個行動進入人類生命，祂更邀請人類、賦予人使命，期望人在此世的生命過程中與祂建立位際性交往、開啓最終能與祂永遠共融的天人結合之路。依此，位格人遠不止於一段時間的存在，其最終能藉著回歸天主而擁有永恆的圓滿生命，且當人在現世自由地回應天主這分「結合之愛」的召喚與邀請時，人從現在起已在分享天主的生命中通向永生。故人類擁有遠高於一切可朽之物與任何時間性存在的超越幅度。人類生命除了因擁有精神靈魂而享有崇高價值外，因為人有能力及使命來回應天主、與祂建立永遠愛的關係，因而享有更高、更圓滿的價值與尊嚴。

（三）絕對禁止殺害無辜的人

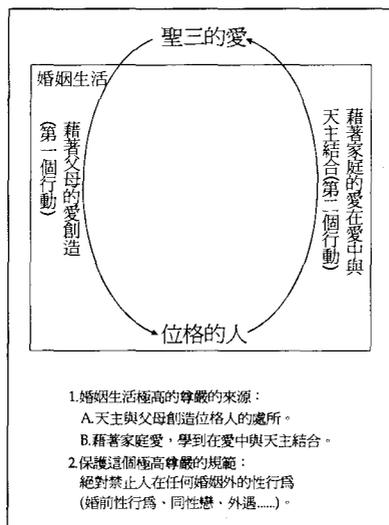
人的生命是天主恩賜的獨特禮物，人是由天主而來的天主肖像，最終的圓滿亦在於回歸天主聖三的懷抱。故人生的真正主宰是天主，因此沒有人有權剝奪人的生命，任何人都無權阻斷他人及自己在此世即與天主交往以玉成自身的權利與使命。基於這樣的體認，爲了在現世使位格人的尊嚴得以被保護，有一條最起碼的基本倫理準則「絕對禁止殺害無辜的人」需要被遵守，這是一條絕對禁令，任何情況下都不容許例外發生³。

故與此規範有直接關係的墮胎與安樂死，顯然是道德上的錯誤。因為將母腹內的新生命予以終結的墮胎，及以人爲方式

³《教理》2258：「人的生命是神聖的，因為，生命自一開始就含有天主的創造行動，並與造物主亦即與人生命的唯一終向，常保持著特殊的關係。唯獨天主是生命的主宰，自生命的開始直到生命的終結：在任何情況下，沒有人能夠聲稱自己擁有直接毀滅一個無辜者生命的權利。」

將病、殘、老者加以殺害的安樂死，都是殺害無辜的行徑。至於伴隨生命科技進步而來的試管嬰兒、代理孕母及胚幹細胞研究，雖然與殺無辜並無必然連結，但就當今生物技術的發展看來，在現階段的實行與進步，顯然都需藉殺無辜才能成就。譬如為增加試管嬰兒的成功率而製造過多胚胎，之後再減胎或丟棄；爲了醫療研究從胚胎取出幹細胞而造成胚胎損傷及死亡。故試管嬰兒、代理孕母及胚幹細胞研究等，顯然也違反了「不可殺害無辜」此一絕對禁令。

貳、天主聖三的愛與婚姻家庭生活的尊嚴



〔圖 1-4〕天主聖三的愛與婚姻家庭生活的尊嚴

天主聖三愛的兩個行動，在人生命第二層面的流露與彰顯，在於人類的婚姻家庭生活。如圖 1-4 所呈現，愛的第一行動是天主藉著婚姻中父母的愛，成就其創造新位格人的工程；愛的第二個行動亦透過天主所建、所選的婚姻家庭來實現：一

個充滿共融之愛的父母及婚姻家庭，能幫助位格人學習愛，使其能與祂建立愛的關係⁴。因為人的生命享有超越幅度與尊嚴，這一創造位格人、並幫助人學習在愛中與天主結合的「處所」，也因此擁有絕對的幅度及崇高的價值尊嚴。

（一）第一個愛的行動：在婚姻生活中，天主藉著父母創造新的位格生命

聖三向外開展愛的第一行動—創造位格人時，祂自起初即特別為此創造工程，選擇了一個與人生命尊嚴相稱的「處所」（place）—婚姻家庭。

天主創造了婚姻，召喚男女以無私的愛結為一體，這種「二位成為一體」的婚姻結構，因彰顯出位際相愛共融的奧秘而被賦予高貴的價值與尊嚴；然不僅止於此，婚姻家庭對於「愛的共融奧秘」的彰顯，有更豐富、深刻的幅度。這一幅度藉天主的祝福顯露出來：「天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地」（創—28）。意即藉著共融、一體的婚姻之愛，父母能成為天主創造新位格人（子女）的合作者。

換言之，婚姻家庭是天主與父母創造位格人的處所，是天主親自創立、選擇，作為創造位格人的「生命和愛的親密團體」。而因為位格人的生命享有極高的價值與尊嚴，故由天主揀選作為創造位格人的處所—婚姻家庭，亦因此擁有極高的價值與尊嚴。

⁴ 參《人類》8號：「婚姻不是偶發事件，也不是由自然力量盲目的演變中所產生的；他是造物主明智地所建立的，為了在人們身上實現祂的計畫。夫婦雙方彼此藉整個自己本人和獨佔的交付，它們結成一體來成全自己，為能與天主合作傳生並教養新的生命。」

(二) 第二個愛的行動：在婚姻家庭中，培育子女愛的能力，使能回應天主召喚，與天主建立永遠愛的關係

婚姻家庭除了是天主創造新位格人的處所外，聖三愛的第二個行動，也透過人類婚姻家庭生活來實現。在天主的計畫中，人類的婚姻家庭應是「生命和愛的親密團體」，有維護、啓示和傳授「愛」的使命⁵。尤其在參與愛的第二行動上，一個充滿合一之愛的父母及婚姻家庭，是幫助位格人學習愛、培養人認識、回應愛的召喚、使人能與天主結合的最根本和重要的團體。的確，按天主的計畫，每個人都是父母所生、每個人自其生命肇始的那刻起，即在家庭中被孕育、出生、長大，因此家庭對於位格人的影響非比尋常。一個充滿愛的共融家庭，對生於斯、長於斯的小孩具有極大的正面影響作用；一個沒有愛、父母感情不睦的家庭同樣對小孩有極大的負面影響，小孩通常較難學習到愛的能力，因而日後也更難體驗、回覆天主的愛。

由此可見，天主賦予婚姻家庭極大的使命：婚姻家庭在使人走上回歸天主的旅途上，具有舉足輕重的地位。婚姻家庭是天主培育愛的合作者，所特別選擇、建立、臨在、祝福的處所，故具有超越的幅度及極高的價值與尊嚴。

(三) 絕對禁止婚外性行為

婚姻家庭生活具有極高不可侵犯的價值與尊嚴，爲了維護這價值與尊嚴，婚姻是不容第三者介入的，因爲天主制訂的婚姻結構是「二位成爲一體」。依此，具體應遵行的最基本倫理規範是：「絕對不可有婚外性行爲」。

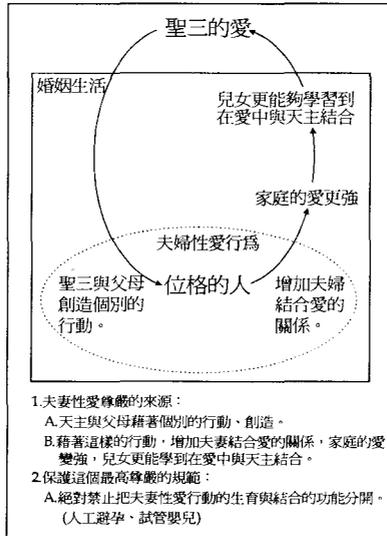
由此可知，違犯「絕對不可有婚外性行爲」的各種相反婚姻制度的行徑，如婚前性行爲、同居、通姦……等，都侵犯婚

⁵ 參《家庭》17號。

姻的尊嚴。這些行為顯然相反婚姻關係的要求—徹底無保留地、不容第三者介入的彼此贈予。它們傷害了婚姻本質所要求的、一分不可侵犯的忠貞。

另外，伴隨生命科技進步而來的「他精人工授精（AID）」與「異體試管嬰兒」及「代理孕母」等生殖科技，與「絕對不可有婚外性行為」雖無直接關係，但確緊密相關。這些新科技雖不需與婚姻外的第三者發生性關係，但是因著第三者提供精、卵或子宮來生育小孩的事實，這些生殖方式已實際破壞了不容第三者介入的「二位成爲一體」的婚姻尊嚴，故亦是道德上的錯誤行為。

參、天主聖三的愛與夫婦性愛行為的尊嚴



〔圖 1-5〕 天主聖三的愛與夫婦性愛行為的尊嚴

聖三愛的兩個行動，在人生命第三層面的流露與彰顯，在

於夫婦的性愛行爲。如圖 1-5 所呈現，在愛的第一行動的向外流露中，藉著夫婦性愛行爲，天主與父母創造出位格人；愛的第二個行動—結合之愛，亦透過夫婦的性愛行爲來實現：藉夫妻間的性愛行動，能增加夫妻結合愛的關係，因而使家庭的愛變強，如此生活於其中的位格人更能學到與天主建立永遠愛的結合關係。

(一) 第一個愛的行動：天主與父母合作的個別創造行動

在天主愛的第一行動中，祂藉著制訂「婚姻之愛的共融」與「生育新生命」間的內在連結，使夫妻透過性愛結合行爲成爲祂創造新人生命的合作者。換言之，天主選擇了婚姻家庭作爲創造位格人的處所，更制訂了如下的自然規律：性愛行爲是生育位格人的唯一管道，夫婦經由性愛行爲能生育小孩、傳衍後代。依此，「夫婦性愛行爲」是夫婦參與天主創造位格人的具體婚姻行動，因而有絕對的幅度與極高的價值及尊嚴。

(二) 第二個愛的行動：夫婦結合的愛幫助家庭成爲合一的親密團體，培育位格人愛的能力，以回應天主

夫婦的性愛行爲不僅參與聖三愛的第一行動，對於愛的第二個行動—結合，也有極積極的貢獻與參與。一個彼此無保留地將自己贈予對方的夫婦性愛結合，不純粹是生理的事，而是關係到人最內在之處，包含夫妻兩人心理、情感及精神靈魂等面向，它是婚姻內男人女人彼此相許、至死不變的全部之愛的重要標記。故藉此獨特行動的投入，能鞏固天主所祝福的夫妻之愛，同時能將這分愛加以傳遞、擴展而穩固婚姻家庭生活，使家庭得以在夫婦結合之愛的基礎上，提供受造的新位格人在充滿愛和生命的團體中成長，幫助他們朝向天人圓滿結合的生命狀態發展。故夫婦的性愛行爲，因對天主第二個愛的行動之

參與，享有神聖的意義、絕對的幅度，及崇高的價值與尊嚴。

（三）絕對禁止把夫妻性愛行動的結合與生育功能分離

由以上論述可知，夫婦性愛行為是夫妻彼此整體人的互相贈予與結合，藉此活動，夫妻被造物主天主提升為創造生命的合作者，同時也加強了夫婦間結合的愛、締造出愛的家庭環境而能幫助位格人學習在愛中與天主結合。因此，夫婦性愛行為有其崇高的價值與尊嚴。

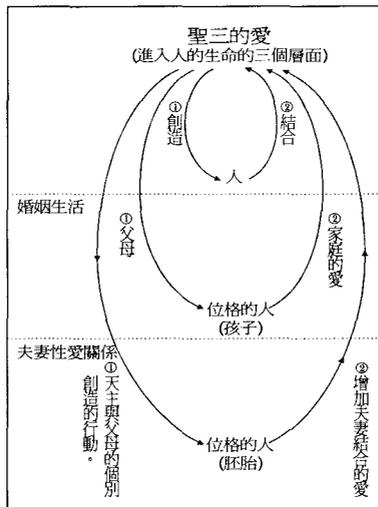
不過隨著生命科技的進步，夫婦性愛行為的整全價值與尊嚴也面臨到嚴重的挑戰。現代盛行的人工避孕，抱持著「只要性愛結合不要生育」；各種生殖技術如人工授精、試管嬰兒也發展出「以人工方式取代性愛結合，來達到生育」。換言之，天主制訂的「性愛結合與生育間不可分割的內在連結」已被破壞。教會訓導面對這樣的挑戰與威脅，為了保護夫妻性愛行為的尊嚴，提出一條基本禁令：「絕對禁止將夫妻性愛行動的結合與生育功能分離」。

這一條絕對規範根源於天主聖三，在聖三內在生命中，「生」與「結合」兩行動是不可分的整體，人既是天主的肖像，就要肖似天主。基於「夫婦之愛」（結合）與「生命傳授」（生育）是天主刻印在「夫婦性愛行為」結構中密切不可分的兩個幅度，一個完整的性愛行為之尊嚴，就必須維護結合與生育兩層面間不可分割的關係。何況就創造幅度看來，位格人的受造是因天主親自臨於夫婦性愛結合的生殖進程中，夫婦性愛行為是人類（合作者）參與天主（創造者）創造生命的個別行動，因此其神聖尊嚴不可以各種人為方式加以阻礙。其次，就結合幅度來說，作父母最高的使命是領人回歸至天主的愛中、與祂建立圓滿的結合關係，為達此一使命，不論就實際效果或就標記意義看來，天主刻印於性愛行為中的圓滿性亦該包含在內，

故結合與生育兩層面的連結不能被分割⁶。

根據「絕對禁止將夫妻性愛行動的結合與生育功能分離」此一倫理原則，人工避孕及各種生殖技術如人工授精、試管嬰兒等，顯然為維護夫婦性愛行為的整全意義與尊嚴，都必須禁止。因為肆意將夫婦性愛結合與生育功能分離，已撕裂性愛行為所表達的彼此完全交付與合一完整，而且照天主的制訂，唯有經由性愛結合才能懷孕小孩，故在生殖上以其它方式取代性愛行為，顯然破壞夫婦性愛行為的唯一性、貶低其價值及人類應有的生殖尊嚴。

肆、整合



〔圖 1-6〕天主教基本倫理視域的整合

⁶《人類》12 號：「教會多次講的這端道理，是建於天主所定不可分的關係上，人不能隨意切斷夫婦行為的兩種意義：結合的意義和生育的意義。……在保持這兩種結合和生育的主要觀點後，夫婦性行為完全保存了互惠而真正的愛情之意義，以及人被召作父母的最高職務。」

依序審視天主教基本倫理視域不可分的三層面之尊嚴與價值後，可以作一整合如下：

人的生命本身、婚姻家庭生活、夫婦性愛行為等三個不可分層面的核心在於「天主聖三要創造位格人、並願意位格人能圓滿地回歸於祂」。

在所有受造物中，天主對人傾注了最大的愛情，人是祂的肖像，具有靈魂，能認識祂，並擁有自由的位格存在，能與祂建立愛的位際交往關係。位格人的尊嚴即在於此。

天主特別選擇了婚姻家庭作為創造、培育位格人的處所，希望位格人能在充滿家庭之愛的成長環境中學習愛而走上回歸聖三懷抱的方向與道路。依此，婚姻與作父母的使命具有極高價值與尊嚴。

照天主所制訂，藉著個別具體的夫婦性愛行動，天主與父母乃共同創造出新的位格人。而且藉著夫婦性愛行為中，整個人（包括生理、心理、情感、精神、超性等）的彼此投入與互贈，能使夫婦的結合愛及家庭之愛更豐富、更完全，而有助於這家庭中的孩子與天主建立永遠愛的關係。依此，夫婦性愛行為享有極高價值與尊嚴。

以上，再次肯定這三層面的價值與尊嚴無法分離，都源於天主聖三愛的兩個行動—創造與結合。這也讓我們清楚瞭解一個真相，即對於三層面的價值與尊嚴之保護，無法切割。保護一個層面的價值時，就同時保護了另外兩層面的價值與尊嚴；破壞某一層面的價值與尊嚴時，即破壞了其它兩層面的價值與尊嚴。為能根本解決充斥於社會的各種關乎生命、婚姻、性……等問題，這一點必須注意。

第三節 天主教的視域與自然道德律

第一、二節對天主教基本生命倫理視域的闡述，告訴我們：天主教會的基本視域是源於基督信仰的啓示，透過信仰，以所啓示的或從啓示所演繹出的奧秘—天主聖三的愛及其在人生命中的愛之行動，來思考人的生命價值及生活各層面的意義。如此，在啓示光照下，天主教的生命倫理觀，明確宣告出人生命本身、婚姻家庭生活及夫婦性愛行爲的崇高價值與尊嚴，因此在面對實際生活景況與多變的倫理問題時，能系統性地提出與尊嚴相配的倫理規範。

不過，天主教生命倫理視域的最深基礎雖是「啓示的信仰」，但此一生命倫理觀的建構，並非只靠啓示，同時也靠自然道德律來支持。這一事實，使天主教的倫理視域能爲所有人開放、與所有人產生交流及溝通。爲了更瞭解天主教倫理觀的這種普遍性，對於自然道德律的介紹，及其與天主教倫理視域間密切關係的呈現，將不可或缺。

一、自然道德律

基督信仰自初期教會起即肯定「自然道德律」存在，最明顯的例子是《羅馬書》二 14~15：

幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上……⁷。

這段經文指出：天主的智慧與計畫除了循啓示途徑外，亦

⁷ 保祿在此所指的「法律」，是指猶太人在天主啓示下制訂出的傳統與規範，以舊約經書爲主。

以另一途徑揭示出來—將祂的永恆律刻在所有人的本性上⁸，即自然道德律。因此在啓示信仰之外，人只要順著自然道德律，也能做出符合天主旨意的行爲、朝向圓滿的生活狀態前進。

至於哲學上的反省，聖多瑪斯的哲學思想能幫助我們更清楚瞭解「永恆律」與「自然道德律」的意涵：

聖多瑪斯告訴我們，所有的「存有物」(being)都有其特殊的本性，及按其本性的動態傾向發展所指向的目的—圓滿的存有(fullness of being)。不過人的本性與動植物不同，動植物是按永恆律所給的本能與環境間的互動，不斷朝向其自然目的，它們依循的是「生理性的自然法則」；但是人的本性包括理性與自由意志，因此人要達至自然目的所依循的法則不是「生理性的自然法則」，而是所謂的「自然道德律」。意思是說，人對於永恆律的參與，具有理性與自由意志的幅度，人先要回歸至人共有的本性中，透過理性去了解永恆律，接著人出於自由意志的行爲，需與這些藉理智反省所發現的法則相配合，如此才能達到永恆律在人身上所預定的目標—圓滿的生活。

由此可知，「自然道德律」是自然的，因為它是內存於人本性上的永恆律、能被理性所瞭解；而且它是一種道德律，因為人不是經由生理本能，而是靠自由意志來遵行。故「自然道德律」不等於「宇宙中的大自然法則」，且相較於屬於自然科學研究領域的「大自然法則」，「自然道德律」的研究則是倫理學的範疇。其中，天主教倫理學在對自然道德律深入研究後，更是清楚肯定藉著自然道德律，所有人能有共同的倫理觀。因為自然道德律的出發點是「所有的人都有善的本性與朝向圓滿生命狀態的善傾向」。

⁸ Thomas, *S Th*, v.2, p.997. 永恆律(eternal law) 是天主智慧的模式，用以指導一切事物的行爲和行動。

理論上，藉著理性反省，人能判斷行為的善與惡。當某行為與人本性中的善傾向相配合，那這行為就是善的，能領人達至整體性的圓滿快樂生活；相反地，若某行為阻礙了人本性中的善傾向，那這行為就是惡的，也無法使人達至人本性上的自然目的。正因為每個人都可以藉本性中的善傾向與理性來發現善的道德要求，因此，雖然人有不同的信仰與文化，但都能認出自然道德律，並循此途徑溝通、交談，從而找到共通的倫理價值觀與規範。

不過，我們也必須承認，自然道德律的認識並不容易（尤其在判斷具體行為的善與惡時），加上人的理性運作受很多因素影響，譬如不同的世代與文化會提供理性不同的洞察幅度，因此不同的文化會領悟到自然道德律的不同部分，且有些文化領悟得較清楚、圓滿，有些文化則領略的較模糊或甚至違反自然道德秩序。但無論是清楚或模糊，在長期的歷史發展法則反省下，能發現一個事實，即一個民族或社會，若是按自然道德律來生活，將會比較健康；反之，則必較軟弱，最終更會導致毀滅。比如，實行一夫一妻與社會正義的社會，比那些實行一夫多妻、多夫一妻與剝削窮人的社會，將會更圓滿、豐富地結果與發展。這一點，舊時的歷史也已不斷為我們證明，人應該選擇服從自然道德律，才能使人獲得整體性的圓滿生活。

二、天主教的生命倫理觀與自然道德律相配合

天主的永恆律則，除了以啓示來指引人外，亦以自然道德律來指引人，願意人由此朝向圓滿的生命狀態發展。可見符合天主旨意的倫理觀，既能是啓示的，又可以由理性來建立。

事實上，天主教訓導權的生命倫理觀，最深的基礎雖源於啓示，但也與自然道德律相配合，並被自然道德律所支持。這

一事實如上所言自初期教會起即被肯定（羅二 14~15），而且近代以來，教會訓導更是清楚表達自然道德律與啓示之間積極的彼此補充與互動連結，並常以自然道德律來指導人的倫理行爲。譬如，教宗保祿六世在《人類生命》通諭中，強調婚姻的倫理教義原則是建立在自然道德律上，並受到天主啓示的光照和充實⁹。教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中也曾以自然道德律爲出發點，來譴責各國政府將安樂死、墮胎……等直接殺害無辜生命的行徑予以合法化的作法¹⁰。

「天主教會基本生命倫理觀的建構，既靠啓示也靠自然道德律」這一事實，亦表示：天主教會提出的基本生命倫理原則與道德基礎，對所有人類具有普遍性與可理解性，其並非是基督徒的特殊倫理。因爲不論有無信仰，對於人的生命、婚姻家庭生活及夫婦性愛行爲的高貴價值與尊嚴之肯定，同樣能從自然道德律而來。但誠如之前所言，自然道德律的認識並不容易，故理論上，雖然光靠理性的運作可以看到這三層面所具有的價值與尊嚴，並能發現所謂絕對被禁止的規範，但比起循啓示光照的途徑，總是較困難。藉「啓示」指引，是洞悉天主旨意的最清楚路徑，不過，自然道德律此一路徑，在這信仰多元化的時代，對於教會與所有人之間的倫理溝通與對話，卻是不可或缺的、且能發揮極大貢獻。它對於普世人類的共通倫理原則之建構，具有十分積極的好處。

總而言之，天主教的生命倫理觀主張客觀的倫理真理藉由兩個途徑—啓示和自然道德律來獲得。這之間，理性和信仰間可以互動和協調。依此，天主教的生命倫理觀能在啓示信仰之外被理解，且適於普世人類。然當我們審視當今的世俗世界時，

⁹ 《人類》4 號。

¹⁰ 《人類》72 號。

卻很可惜地發現：現代的世俗世界不僅否認了信仰及啓示所提的倫理真理，甚至也否認了自然道德律。我們會在第二章對此景況做一討論。

第四節 符合基本倫理視域的積極規範

以上分別從信仰與自然道德律討論了天主教的基本生命倫理視域，並說明絕對被禁止的倫理規範如何由神學最高的真理推理出來。而所以要先談這些禁令，是因在現代世界中，只有天主教訓導，以系統、嚴謹的方式明確捍衛這三個絕對禁令：絕對不可殺害無辜、絕不可有婚外性行爲、絕不可將夫妻性愛行動的結合與生育功能分離。

但除了禁令外，倫理規範也包括所謂的「積極規範」¹¹。若我們說，絕對禁令的功效是爲了不中斷天主愛的行動在人生命中的展現；那積極規範就是用來幫助天主愛的行動在人生命中的更圓滿實現。此外，絕對禁令的條目內容常比積極規範清楚、明確，且數目也遠少於積極規範。例如，在婚姻生活方面，爲了保護婚姻最起碼的尊嚴與價值，我們只提一個消極規範，告訴人「不可有婚外性行爲」，它有非常明確的行爲尺度；但爲了進一步幫助人達至婚姻生活的最高價值，琳瑯滿目的積極倫理規範，如執行家庭正義、負責、勇氣、貞潔、父慈子孝、彼此奉獻與犧牲……等，數不盡的積極規範都被包括在內。

事實上，積極規範的不可勝數與人的過程性生命存在相配合：人總是處身在朝向圓滿生命目標（回歸天主懷抱）的過程

¹¹「積極規範」（positively moral norm）爲不變的普遍原則，是運用智慧、理性所該行的倫理善。

中，在這回歸天主的旅程中，人要不斷地培養、提升、超越過去的自己，而這「不斷」即顯示出有無以計數的積極規範要領人日進於德。因此，本節也將只提些原則性的重要積極規範。

壹、與人位格尊嚴相關的積極規範：愛天主，愛近人如己

在前文已闡述人位格生命的崇高價值與尊嚴，及保護此尊嚴必須遵行的最起碼禁令：絕對不可殺害無辜。不過，若要使天主愛的兩個行動能在人的生命中更圓滿地展現，亦即要使人位格尊嚴能達到更大、更完全的實現與彰顯，人實應在理智的判斷與自由意志的選擇下，積極從事美好、良善的行為—「積極規範」。在所有幫助彰顯位格人尊嚴的積極規範中，最大的一條是：全心、全靈、全意愛天主，愛人如己。

耶穌對他說：「你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主」。這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。（瑪廿二 37-39；亦見谷十二 28-34，路十 25-28）

這規範包含人與自己、與他人、與天主的關係，也涵蓋生理與精神，此世與永恆的幅度，而「愛」的展現貫穿其中。以下分別就「愛天主」與「愛近人如己」加以論述。

一、全心、全靈、全意愛天主

在天主教視域中，人的生命與救贖來自天主白白的恩賜—天主因著愛創造人，也因著愛召喚所有人回歸祂永恆的愛中。換言之，天主是人的根源與終向，是人位格價值與尊嚴的來源與圓滿。這奧秘，尤其透過啓示信仰，清楚讓人體驗到：每一位人都被召還愛於天主、被召在天主的愛中汲取源源不竭的愛來成就生活，因為人的圓滿就是天主。因此，不論從實現人的

價值與尊嚴，或從彰顯天主愛的行動在人生命中的圓滿實現來看，「全心，全靈，全意，愛上主你的天主」（申六5）無疑地佔有最核心的位置。

「愛天主」是第一條和最重要的誡命，且最特別的是，它是一條「終向誡命」—天主是愛，愛是這誡命的終向¹²。而天主是無限的愛，因此「愛天主」亦是無限度的。過程中的人能將這無限度的誡命伸展到其它與祂相關的誡命和德行上，藉此一步步還愛於祂、接近祂，並分享、參與祂無限愛的行動。

這些誡命與德行，對於明認天主為生命主宰的基督徒，包括：對天主的崇敬（對天主的崇敬，一方面指向確定該履行的誡命，例如參與主日彌撒；另一方面指向內在的尊敬），感恩，虔誠祈禱，為祂度奉獻生活，以及信德和望德……等¹³。不過，「愛天主」也能以另外的方式來表達與接近，若願意努力準備自己、對愛開放，在聖神的推動下，無論是不是基督徒，人都能在對近人的愛中，以良善的倫理行動，來彰顯愛、歸向愛，逼近絕對、永恆、無限的愛—天主。就此，「愛天主」與「愛近人」的密切關係不言可喻。進一步談論「愛近人」之前，以下的澄清能幫助我們更加瞭解。

首先，我們肯定對近人的愛在實際生活中，能提供許多機會去實踐含蓄的或明確的對天主的愛。前者指的是一位非基督徒，當他達到成熟而能自由做出真正個人決定時，能因一個真正的愛近人行為，領他走向或開放自己於那位他雖不認識但可模糊預感到的天主。而且若他在美善的決定上持之以恆，其與天主的接觸就會再次發生，並透過其它愛近人的行為而加深。因此能說，他在對近人的愛中，每次都至少含蓄地實踐對天主

¹² 安《呼召》卷二，301節，241~242頁。

¹³ 安《呼召》卷二，303節，244頁。

的愛。至於後者指的是基督徒，在對近人的愛中，都能清楚明確地碰觸到他所接受的天主，並加深他對天主的愛¹⁴。

其次，反過來說，此二者對近人的愛也都建基於天主，只是以不同的方式和程度。在基督徒身上，尤其最能清楚看出對近人的愛來自對天主的愛，而且愈懷著有意識的信德與愛走進天主，對近人的愛就愈清楚地由他對天主的愛中流露出來¹⁵。

總而言之，藉著闡述「愛天主」與「愛近人」的關係，明白到：隨著「愛天主」在倫理生活中佔有核心地位，因此「愛近人」也在倫理生活中佔有一核心位置。

二、愛近人如己

不論透過自然道德律或啓示，都能發掘「愛近人如己」此金科玉律。不過，藉基督啓示與新約反省，「愛近人如己」在倫理生活中的首要地位就此顯明，因為它以天父與基督對人的徹底、完全、無限大愛為楷模。

我們應該愛，因為天主先愛了我們。（若一 4, 19）

這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。（若十五 12）

除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。其實「不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀」，以及其他任何誡命，都包含在這句話裡：就是「愛你的近人如你自己」。愛不加害於人，所以愛就是法律的滿全。（羅十三 8-10）

之前種種論述，無庸置疑地肯定，欲成就人人格尊嚴的更圓滿實現，「愛近人如己」是最大的積極規範。但「愛近人如

¹⁴ 安《呼召》卷二，275 節，218 頁；卷三，67 節，55-56 頁。

¹⁵ 安《呼召》卷三，64 節，49-51 頁。

己」如何展現呢？以下就「對象」與「表達」兩方面來介紹。

1. 「近人」的對象

「愛近人如己」首先肯定要「愛己」。但「愛己」不應是自私的對自己的愛，而是指「本性上對自己的愛」及「超性上對自己的愛」¹⁶。根據本性與超性上的愛己，人應照顧好自己的身體，培養、發展自己的潛能，亦該不斷修身養性，保持對絕對真理與無限大愛的開放。

其次，「愛近人如己」涉及到「愛近人」與「愛己」間的均衡，這點顯示出人需尋求正確的判斷原則與規律，去決定何時對自身的顧慮優先於對近人的輔助，以及何時對近人的幫助優先於對自身的顧慮。不過，這個選擇常是動態且不容易¹⁷。

最後，肯定該「愛近人如己」時，當然需釐清「誰是我的近人？」根據聖經與倫理神學反省，「近人」應包括所有人：

- (1) 與我們有密切交往關係及血緣、空間上相接近的人是我們的近人。譬如父母是兒女的近人、兒女是父母的近人，手足、夫妻、朋友、鄰居等，都是近人。
- (2) 任何需要我們的愛與援助的人。這從慈善的撒瑪黎雅人（路十29~37）比喻中已清楚表達。人人有維護和發展他人生命的使命，這項任務最該在弱小生命上實現，如胚胎、嬰兒、病殘、老人，及精神憂苦、空虛的人……等¹⁸。
- (3) 仇人也是近人。「愛仇人」的命令亦直接來自耶穌：「我

¹⁶ 安《呼召》卷三，39節，26頁。文中指聖多瑪斯所提「本性上對自己的愛」的意涵，對人而言是一種自知和有思考的對自己的愛，是保存自身生命與符合本性發展所需要；而「超性上對自己的愛」是指人藉此愛，爲了愛主而愛自己。

¹⁷ 安《呼召》卷三，35節。

¹⁸ 關於「愛近人的廣泛性」，參《呼召》卷三，11節，11~12頁；《基律》卷二3，354~365頁。

卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱」（瑪五 44）。「愛仇人」源自對天主聖愛的仿效，祂愛仇敵的目標是為了滅絕仇恨；同樣地，愛仇敵的要求，要人不只抑制自己心中對仇敵的憎恨與報仇之情，更要關心對方，希望他能從仇恨、憂苦與疏離中解脫出來¹⁹。

2. 愛的表達

以上對近人之愛的陳述，已表達出：對近人的積極愛必須包括「身體幅度」與「精神、超性的永恆幅度」²⁰。

就「身體幅度」而言，「愛近人」表示人對自己與他人的生命有保護、照顧的使命。故飢餓者、受凍者、無棲身之所者及受壓迫者，都是每個人、組織社團該關注、並主動提供幫助的對象。另外，也該致力於發展更能幫助人免受病痛折磨的醫療體系，但這個幫助必須是為保護生命及為生命本身的發展與好處。依此，對近年來有關胚胎與病老者的醫療問題，我們能明確分辨：對胎兒的積極愛表達，是在尊重胚胎和胎兒的生命與完整下，運用醫學科技來安胎或做個別治療（絕不能傷害胎兒生命）。對病老者的積極愛表達是，積極發展尊重位格人尊嚴的安寧療護，謹慎協助人面對生命的末刻，好使人安寧地走上永生道路（絕非以安樂死的方式讓病老者死亡）。

就「精神、超性的永恆幅度」而言，強調人有發展、彰顯自己與他人生命的使命，這項使命的終向是永恆的生命。因此，人應致力修身養性、開放自己並學習回應天主召喚，也要在生

¹⁹ 關於「愛仇」，參《呼召》卷三，26~34 節，17~22 頁；《基律》卷二 3，357~363 頁。

²⁰ 《基律》卷二 3，第十章（376~443 頁）將愛鄰人區分成兩大主要表達方式：（一）身體上需求的服務；（二）積極關懷鄰人的得救。

活中不斷準備自己，好讓恩寵幫助我們與天主的關係更深、更密切。此外，藉著我們的生活表率及積極的愛近人行動，也能製造機會幫助他人認識天主、與天主建立關係。在社會組織層面，「愛近人」也要求我們關注那能助人發展理智、德行的教育，努力建構出符合人性尊嚴的社會制度與文化環境。

最後，針對「愛天主，愛近人」這個與位格人尊嚴相關的積極倫理規範，能總結如下：天主的愛創造了人，而且祂亦賜給所有人能還愛於祂，並有參與祂愛的奧蹟的能力。當人首先以全心全靈全意對天主的愛，其次以對近人的愛，滲透其整個生命時，人能具體採取各種保護、發揮人類生命的行動，藉此，天主愛的行動在人生命中呈現出更圓滿的流露，人的生命亦因而被不斷地更新與提升，人的尊嚴亦因此更圓滿地被實現。

貳、與婚姻家庭及夫婦性愛行為尊嚴相關的積極倫理規範：實現「愛和生命的團體」²¹

婚姻家庭既是天主創造位格人所揀選的處所，也是召喚位格人的根本場所，故在所有人類社團中，就愛的生命孕育與培養來說，家庭是最基本、最重要的團體，它的本質是「愛與生命」。在這重要團體中，夫婦間的性愛行為乃是「二人成爲一體之愛情」的真實展現與標記，它不只是肉體的結合，也具有情感、精神及超性神聖的結合幅度，並具傳遞、擴散、加強共融之愛的作用；同時按天主的計畫，藉夫婦性愛結合，也賦予產生新生命的可能性。因此可見，夫婦性愛行為的本質亦是「愛

²¹ 由於夫婦性愛行為，對於婚姻意義的完整展現具有實質與標誌上的不可或缺性。因此，那些有助於實現夫婦性愛行為價值的積極規範，必也是為實現婚姻家庭尊嚴所不可少的。基於這樣的因素，在此把婚姻家庭與夫婦性愛行為的相關積極規範統合觀之。

與生命」，它是參與「天主生生之愛奧秘」的一種位際行動。

男人和女人藉著夫婦本有而又獨特的行為，彼此互相給予的性，不純粹是生理的事，而是關係到人最內在之處，真正合乎人性的性行為，必須包含著男人、女人彼此相許、至死不變的全部的愛²²。

現代神學與教會訓導皆肯定婚姻關係中性生活的價值，指出性是夫妻雙方做為一個男人或女人的一部分，夫婦結合所象徵的，乃是他們親密關係的本質，通常這也指向新生命誕生的可能，意即：愛產生生命²³。

據先前所載，為了保護夫婦性愛行為與婚姻意義的根本尊嚴，人們應遵守最起碼的絕對禁令：「不可把夫婦的性愛結合與生育功能分開」及「不可有婚外性行為」。但是除了維護基本價值外，為了幫助天主愛的兩個行動在人生命中能更圓滿的實現，那些能引領「夫婦性愛行為」與「婚姻家庭」發揮、實現其最深本質—生命和愛—的積極規範，也需要發自內心地被實踐。以下分別從「愛—愛的共融」與「生—為生命服務」兩幅度，做簡要論述²⁴。

一、愛的共融

要使婚姻家庭真正實現其愛的本質，家庭成員（丈夫、妻子、父母、子女與親戚）均要不斷培養愛，並要學習在愛中共融—從「夫婦間」至「較廣的家庭成員間」，如此才可能發展出一個與位格人尊嚴相配合的「愛的團體」——一個能幫助天主愛的行動圓滿流露人間的「人的團體」。

²² 《教理》2361。

²³ 《神辭》488 號：〈婚姻聖事〉，677 頁。

²⁴ 在此使用的「生」與「愛」兩幅度，類似於傳統婚姻生活的兩個目的：「為新生命開放」及「配偶相互間的忠實」。

此任務（組成人的團體）的內在原則、持久的力量和最後的目標，是愛。沒有愛，家庭無法成爲一個人的團體；同樣的，沒有愛，家庭無法像一個人的團體般生活、成長和成全²⁵。

其中，「夫妻二人一體的愛」是婚姻家庭內第一個愛的共融單位，且是其它更廣共融的基礎。意思是，唯有當夫妻真正奉行天主預許的共融之愛，在婚姻行動（即夫婦性愛行爲）與一切婚姻生活中，彼此以整體無保留的，因而是唯一、排他的愛情贈予對方時，繼之受召的所有家庭成員，才能在此愛的共融基礎上，加深並擴張家庭之愛的共融。

因此，與婚姻家庭相關的積極規範，首先須致力於發展夫妻間的愛情。這愛情必須是平等位格交往、不以自我爲中心的愛，必須貫穿夫妻兩人的所有交往與生活，當然也包括夫妻間的性愛行爲。這些積極規範的要求含括：夫妻二人應均衡、整體性地看待性愛行爲的圓滿價值與意義，維持兩人在生、心理及精神上的健康；在婚姻內持續潛修忠誠、貞潔，學習無私的奉獻與超脫性慾的本能衝動；要努力在各層面上認識、信賴對方，學習以平等、尊重的態度相對待，致力培養能相配合的興趣來發展夫妻間的和諧情誼……等。

藉著夫妻愛情的向外擴展，隨之而來的家庭成員也被納入這愛的環境中，在此處所學習愛，並蒙召參與愛的培育、滋長與擴展。因此，爲了更圓滿成全家庭之愛的實現，各種有助於維持、發展家庭之愛的積極規範應被關注並採行。包括：每個成員間應恰如其分地發展平等的人格交往；父母應無私地愛每個小孩、幫助小孩健全發展自我；兄弟姊妹間應發展友愛、謙讓、互助情誼；要學習並展現對長輩的恭敬、對晚輩的慈愛，

²⁵ 《家庭》18號。

對弱小者的扶助與對社會的責任……等。

由上可見，要使婚姻家庭成爲真正愛的共融團體，從「夫婦間」至「家庭成員間」的愛與共融，都需健全發展。從夫妻間的貞潔、信賴與奉獻犧牲，乃至對小孩施行愛的教育及家庭成員間的彼此尊重、服務、照顧與分享……等數不盡的積極規範，對於組成一個愛的團體，都有正面與積極的貢獻。

二、為生命服務

要使家庭真正成爲「生命的團體」，家庭就該在愛中爲生命服務，對內它包含兩個幅度：一是「生命的傳授」、二是「教育」；對外則指向爲社會大眾服務、參與社會發展。

1. 對內：「生命的傳授」與「教育」

天主依祂的肖像造生男人和女人，而完成祂手的工程：祂召叫他們經由自由而負責的傳授生命，特別分享祂造物主及父的愛和德能……。因此，家庭的基本任務是維護生命，在歷史中實現造物主原始的祝福——即藉著生殖而使天主的肖像代代相傳²⁶。

教育工作是夫婦分享天主創造行動的首要使命：由於在愛內並爲了愛而生一個新人，在他或她內有著成長和發展的使命，因爲這個緣故，父母有責任幫助這個人有效地度完全合乎人性的生命²⁷。

在實現「爲生命服務」這項天主所制訂的婚姻家庭本質與任務上，夫妻（父母）是最重要、不能被取代的角色。就「生命的傳授」而言，夫妻（且唯有夫妻）被召藉著愛的生殖子女而使天主的肖像代代相傳，並被召將倫理、精神和所有超性的

²⁶ 《家庭》28號。

²⁷ 《家庭》36號。

豐富生命傳給子女，再由子女們傳給世界²⁸。因此，為實現這項蒙召，配偶雙方應積極為生育小孩開放，為小孩的來臨與成長準備一個溫暖、愛的環境，同時這也帶來父母在「教育」上不可推諉的使命。相對於其他人的教育角色，父母給予子女教育的權利和義務是基本和首要的，因為父母和子女間愛的關係是獨有、不能替代也不能轉讓的，故無法完全委託別人或為他人侵佔²⁹。因此，稱職的父母理當致力潛修父母之愛，學習以親切、善良、恆心、服務、自我犧牲等具體行動來教育小孩。

2. 對外：為社會大眾服務、參與社會的發展

一個家庭若要成為真正為生命服務的團體，就不能封閉於社會之外；而必須是一個能將愛及於鄰人、參與社會發展的家庭。何況事實上，家庭是社會生活的原始細胞，一個社會的建構與維持，不能沒有家庭的參與。

家庭和社會有著生命和有機體的關係，因為家庭是社會的基礎，並且經由家庭對生命的服務，不斷地滋養社會：國民是從家庭而產生，也是在家庭裡找到第一座社會德行的學校，這些德行是社會的存在和發展的動力³⁰。

故一個健全、正義社會的建構與維持，需要立基於愛的共融家庭。藉著家庭中穩定和人倫的生活，才能架構起社會生活中自由、安全和友愛的堅實基礎。當然，家庭除了對社會的基本貢獻外，也能更積極投身於許多社會服務工作，特別是幫助貧窮者、邊緣弱勢者，及政府福利組織尚無法照顧到的人民與環境，對於那些真正能保護家庭權利與義務的社會制度與法

²⁸ 《家庭》28-35 號。

²⁹ 《家庭》36 號。

³⁰ 《家庭》42 號。

律，也應積極參與並給與支持³¹。

此外，一個為生命服務的家庭，也應為超性、永恆的生命提供服務。這項服務為基督家庭特別清楚：基督家庭應成為分享基督十字架奧蹟的小型教會，應為天主之國而度奉獻生活，成為培養小孩認識天主、幫助他們依照天主聖召，圓滿達成他們生命意義的最先且最佳苗圃³²，並應慷慨地以愛的行動善盡傳教之責、幫助他人與天主建立關係、引導社會朝向天主所預許的方向前進。至於非基督信仰的家庭，也能藉不斷實現愛與生命，而能對超越性的價值開放，藉此雖無名但也實質地參與、回應了天主愛的召喚，為人的永恆生命奉獻心力與服務。

最後必須承認，以上並未具體、系統地羅列出婚姻家庭及夫婦性愛行為的相關積極規範，但指明方向：凡有助於人的創造、生存、發展，能幫助人學習愛、助其回應天主召喚的倫理行為，皆能幫助人積極實現夫婦性愛行為與婚姻家庭的本質——愛與生命，使天主愛的兩個行動在人生命中更圓滿地流露。

結 語

天主教生命倫理觀的基本視域，源於啓示信仰，且被自然道德律所支持。它是從絕對、超性、永恆的聖三愛的奧蹟（人類生命的最終實在）出發來審視「人是誰」，進而開展出對人生命本身、婚姻家庭生活、夫婦性愛行為等三個不可分層面的價值與尊嚴之肯定，並在此深度視域的指導下，提出相關的絕對禁令（即消極規範）與積極規範。

但相當遺憾地，天主教的生命倫理視域並不為當今主流文化接受；相反地，這個主流文化卻建基於存在主義、實證論與

³¹ 《家庭》42~48 號。

³² 《家庭》49~64 號。

解構主義。人們在這文化影響下，追逐著生技快速發展帶來的喜悅，隨波逐流地任意應用科技成果，以致造成許多看似幫助人解決問題，但實質卻傷害人格人與婚姻生活所該擁有的價值與尊嚴之情事。這些反覆發生的實例，亦不斷致使人陷於更深的困惑、虛無及強欺弱的可怕境地—死亡文化的泥沼中。

基於當代主流文化對當今生命倫理思維所佔有的宰制地位與可怕影響，我們有必要對它做更深入的探討，並與天主教視域加以比較。依此體認，下一章我們將針對形塑當代這股主流文化的哲學基礎與歷史沿革做一通盤省察。如此必能幫助我們更深刻覺察當今生命倫理問題的癥結所在，並依此尋找到真正的解決之道。

第二章

世俗生命倫理觀形成的歷史沿革

引 言

前一章已介紹了天主教生命倫理觀的基本視域，了解人的生命是天主的恩賜；但若觀察現今社會現象及對生命倫理諸多問題的看法，將發現天主教的生命倫理觀並未在現代社會中普遍化；不僅如此，甚至可說現代社會所流行的生命倫理觀與天主教相去甚遠。世俗生命倫理觀與天主教生命倫理觀的差異，主要是因兩者的基礎觀點—基本視域（basic vision）—的不同。本章便以「人本主義」（humanism）為基礎的世俗生命倫理觀，做一闡述¹。

¹ 《哲辭》一：人文主義。李震撰：「英文 Humanism 一字來自拉丁文 Humanismus，可譯為人文主義和人本主義。Humanismus 一字源出於羅馬時代著名文學家西塞祿的語詞 HUMANITAS，即人性、人道。……人文主義可泛指以肯定人性價值為取向的一切學說。在西方文化中，中世紀的人文主義、文藝復興時期的人文主義與近代、當代的極端人文主義又有所不同，前者譯為人文主義，後者譯為人本主義，似乎更為適當。」

需澄清的是，世俗生命倫理和天主教生命倫理之基本視域的衝突不是因為所有的人本主義，因為天主教也討論基督徒的人本主義²：教會相信降生為人的天主聖言，正是天主父藉著耶穌基督對人的召叫，因此在人心最深處，就是最「人本」的地方，祂以聖神開始改變人心的工作。基督宗教所肯定的「人本」，是在創造與救恩事實中的人，主張人不但有本性的幅度，亦有超性的幅度，本性與超性之間並非斷絕，而是彼此互動、相關連：人不但是活在現世中，關心現世中事物，同時人在現世中的活動與決定，可以使人自由地實現圓滿的未來。

所以說，問題不在於所有的人本主義，而在於某一種人本主義，世俗生命倫理之基本視域所採用的人本主義，不但主張倫理和天主的啓示沒有關係，連自然道德律的客觀性也否定；這種世俗生命倫理之基礎，特別在於現代的存在主義、邏輯實證論及解構主義，這三者使得倫理生活失去了客觀的基礎。所以教會雖然從信仰的啓示來肯定人本主義的價值，但也清楚指出有些人本主義不夠完整，甚至於有錯誤的地方³。

現代世俗生命倫理觀的發展與形成

世俗生命倫理觀之基本視域的形成與發展過程，與西方社會現代化的發展實屬同步，其歷程由多元而複雜的因素構成。本文限於篇幅，僅作概略重點式的介紹。為說明世俗生命倫理觀的發展過程，首先，我們還是要從天主教的生命倫理觀出發，

² 《哲辭》一：人文主義。李震謂人文主義的發展分為六點：(一)中世紀的人文主義；(二)啓蒙運動的人文主義；(三)費爾巴哈和馬克思的人本主義；(四)存在哲學的人文主義；(五)美國無神主義者的人本主義宣言；(六)天主教與人文主義。可見人文主義不限定在一時期或一個學派，而世俗的生命倫理觀所持的只是其中一種人文主義或人本主義。

³ 關於天主教會的人文精神，可見於梵二大公會議文獻。

以了解這一個逐漸改變的歷程。

基本上，天主教的生命倫理觀主張客觀的倫理真理有兩個來源：啓示和自然道德律。前者藉由信仰來了解，後者則透過理性來認識。這之間，理性和信仰是可以互動和協調的，也就是人類生命中本性與超性並存，但自由意志要配合啓示，也就是說，自由必須建立在真理之上。

緊接著，歐洲文化興起文藝復興運動，重新重視人性的尊嚴及人的價值，從一個以「神」為中心的思考模式轉為以「人」為本的思考模式，進而開啓了日後世俗生命倫理觀之基本視域的導向。也就是說，文藝復興運動是改變的一個主要關鍵。

在這個循序改變的過程中，世俗生命倫理觀的基本視域逐漸否定人類的超越性及自然道德律，將人類的「理性」建立在現世的「自主性」及「自由性」上一—自主地、自由地追求、實現真理，而自由和真理之間的關係也逐漸地改變了。如此，個人主觀意識的抬頭同時象徵著絕對客觀的削弱，甚至完全否定客觀倫理真理的來源，倫理真理被窄化成現世中相對的經驗，最後成為強者之權力意志的表達與實現，客觀的倫理價值和倫理真理成為不可得、不可知。這個過程的發展，首先是從中世哲學到文藝復興運動的重大轉折。

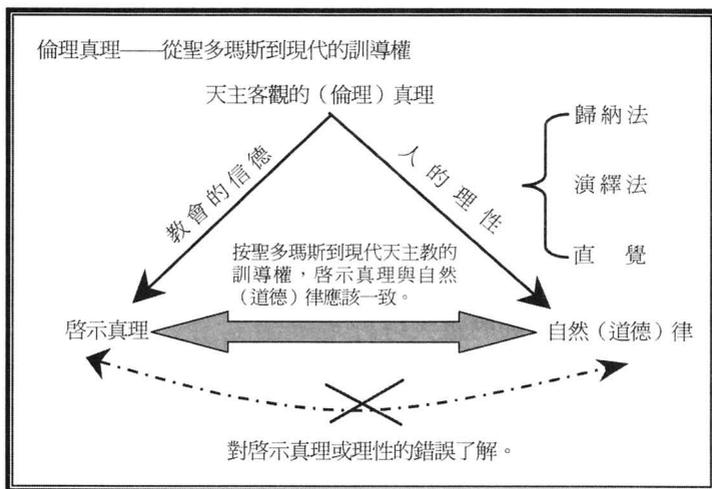
本章，我們將以循序的方式來論述世俗倫理觀的發生歷程及其基本視域，並分成以下三節來論述，第一節：中世紀聖多瑪斯以及文藝復興運動；第二節：理性主義、經驗主義、康德；第三節：尼采、存在主義、邏輯實證論、解構主義。

第一節 中世哲學到文藝復興運動

這個時期主要要討論兩個轉折：中世紀集神學之大成的聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1224~1274 A.D.），以及十四世紀到十六世紀之間的文藝復興運動（Renaissance）。

中世哲學主要在解決「信仰與理性」之間的問題。許多哲學家及神學家分別從信仰及理性為起點，探究兩者在認識真理的路上，所提供的方法及彼此的關係。以下用聖多瑪斯為代表，了解理性、信仰和倫理思想之間的關係。

一、聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1224~1274 A.D.）



〔圖 2-1〕 聖多瑪斯的倫理真理圖

首先，在真理的體認上，聖多瑪斯同時肯定自然真理和啓示真理的存在，自然真理屬於哲學的範疇，人透過「理性」來到達；而啓示真理屬於神學的領域，透過「信仰」來獲得。

神學家所接受的原則是啓示的，且以所啓示的或從啓

示所演繹出來的，來思考對象；哲學家只靠理性來了解他的原則……不是視之為啓示的，而是視之為可理解的，且只能靠理性之光來了解。……某些真理適合於神學，因為它們不能靠知性來了解，而只能靠啓示來知道，譬如三位一體的奧秘就是一例，有些真理，在它們不是被啓示的這個意義下而言，它們適合於哲學；某些真理則共通於哲學與神學，因為它們既是啓示的又是可由理性來建立的⁴。

換言之，理性和信仰並非絕然二分：信仰依靠啓示光照，並以啓示為推論起點，來思考對象；而理性依靠自然理性之光，以理性來了解萬物的基礎原則⁵，進而理解對象，兩者並行不悖。哲學與神學或理性與信仰，分別以不同形式認識對象、追求真理。自然真理與啓示真理彼此補充、互不衝突，人不但可以認識自然真理，也可以認識啓示真理。如此，肯定有客觀真理（包括客觀倫理真理），而且肯定人對此真理能夠有共同的認識。其次，在理性與意志的關係上，聖多瑪斯認為人的理性是優於意志的，意志要聽從理性的指導，而自由要建基於真理，如此，自由意志有理性和真理的指導，才不會以非為是。

在這裏，多瑪斯仍舊提出理知的優先，認為一個人必須先認識某物，然後才會去追求它，唯有理知認識了事物，給予某種價值批判以後，意志才會使人去追求，因此理知應該是清晰明瞭的，負責認知，負責分辨是非對錯真假善惡，負責價值批判；意志則是盲目的，只聽從理知的

⁴ 參柯《西哲二》442~443頁。

⁵ 按聖多瑪斯的主張，人的理性至少有三項能力（見圖 2-1），即歸納、演繹和直覺。啓蒙運動以後，對於理性能力的肯定便顯得不完整。例如，就理性主義而言，他們太過強調演繹法和直覺的能力（在此特就倫理學而言），而經驗主義則太強調歸納能力。詳述於後。

指引。理智導引意志，是多瑪斯倫理學的前提⁶。

綜合言之，聖多瑪斯是中世紀哲學的集大成者，他肯定客觀真理有兩個來源：啓示和自然道德律，人的理性可以同時認識此兩種真理，理性和信仰是不相背離的；在倫理學方面，他主張意志必須接受理性的指導、自由必須依據真理。其後歐洲發生了文藝復興運動，在這之中，人文主義的興起，使得聖多瑪斯的主張受到衝擊和挑戰。

二、文藝復興運動

文藝復興運動是指十四到十六世紀之間，歐洲興起的一股文化的復興風潮，包括古典文學、藝術及古希臘哲學的復興⁷，其他如近代物理學的萌芽與發展，也是這個時期的重要事件。文藝復興運動也屬於一種人文主義，但是文藝復興的人文主義和十九世紀的人本主義是不同的：

談到文藝復興時期的人文主義，筆者認為應該與十九世紀的人本主義分別開來，因為十九世紀的人本主義乃站在人的立場否定上帝的存在，排斥神性對人的任何影響，……反之，文藝復興時期的人文主義雖然肯定人或人生本身值得重視和研究……並不蓄意地去否定上帝的存在和傳統的信仰⁸。

雖然文藝復興的思想家並沒有否定天主的存在或天主教傳統的思想，但是文藝復興運動對於人性的意義和價值的認知，可以說是對聖多瑪斯思想體系的反省和轉變的開始。

⁶ 參鄔《西哲史》394~395頁。

⁷ 《哲辭》一，70頁。李震：「中世紀人文主義者所採取的途徑，是透過語言學研究發掘希臘哲學，尤其是柏拉圖及亞里斯多德哲學的新義。這不僅是復古，而是以此作為革新或重建人文價值的原則。」

⁸ 李〈無神〉14頁。

在前文已提及，中世哲學主要在協調「理性與信仰」間的關係，事實上，不只理性與信仰，其他諸如：天主與人、永生與現世、神學與科學、權威與研究，都是這時期的思想家所欲協調的議題。以聖多瑪斯為代表的神學體系，雖重視理性與信仰間的平衡，但面對這些議題時，「天主」仍為思考體系及宇宙論的核心，故強調天主、信仰、永生、神學和權威為優先。

雖然文藝復興運動也想協調以上五組議題，但以「人」作為思考體系及宇宙論的核心，因此，他們強調人、理性、現世、科學和研究自由為優先。不過，這不表示這個時期的思想家放棄天主、放棄信仰，事實上，他們幾乎都是天主教徒⁹。只是他們運用新的方法、新的立場、新的哲學和科學來思考這些問題，這樣一來，縱使他們不將天主排除在外，但也愈來愈難以將神學所獲得的真理，和哲學與自然科學所見的真理相配合。

以 Pomponazzi 為例¹⁰，他不認同聖多瑪斯所說「哲學真理與神學真理必定一致」的看法，而相信：某些為神學家而言的真理，對哲學家來說，卻不一定是真的。他認為有時理性藉由演繹和歸納推論真理，這個推論所得的真理並不能肯定信仰所提供的真理。那麼在面對理性和信仰的衝突時，人要如何維持信仰呢？Pomponazzi 認為這個時候，人雖然不能藉由理性來肯定信仰，但是還可以藉由自由意志來肯定自己的信仰¹¹。這樣

⁹ 如早期的但丁（Dante Alighieri）、培特拉克（F. Petrarch）、波卡契歐（G. Boccaccio）三大文豪都是天主教徒；再如費齊諾（Fichino）則是神父、而埃拉斯慕斯（Erasmus）雖然批判當時教會，但他提出：人性的重建必須藉由研讀聖經來完成，基督的哲學正是使人重生的哲學。參《哲辭》一，71 頁。

¹⁰ Pomponazzi, A.D. 1462~1525，出生於 Mantua，是當時亞里斯多德主義的代表性人物，重要著作有《論靈魂不朽》（*De Immortalitate Animae*）、《論命運和自由意志》。

¹¹ Höfding, *Philosophy*, pp. 15~16.

的理論也就領人走向經驗主義，甚至是尼采、解構主義的路，即主觀地用「意志」來肯定倫理真理。

這裡尚有另一個問題，也就是自然科學與自然哲學之間的衝突，我們可以看到：日後科學與倫理學的衝突在此時已有跡可循。自然科學是從中世紀開始興起，原本就聖多瑪斯的體系而言，自然科學和自然哲學並不衝突，兩者是可綜合的。但由於長久以來，人們慣於將自然科學放在自然哲學中討論，幾乎把所有的一切都放入形上學中進行分析(稱之為本體分析 ontological analysis)，並以此作為一切知識的來源，而不給予自然科學應有的發展空間，所以使得自然科學較難以發展。因此，也使得自然哲學和自然科學愈行愈遠，隨著兩者的日漸分離，自然科學失去自然哲學作為基礎，難以和倫理學結合；在自然科學自我發展的情況下，就忽略了可能產生的倫理方面的困難，這也就是日後邏輯實證論所發生的問題。

綜合來看，文藝復興運動是從「神」中心論轉向「人」中心論的關鍵期，這種以「人」為本的思考模式以及重申人的理性能力、人的價值和意義，對於後世影響深遠，也反應在宗教改革上(Reformation)。此外，文藝復興更引發了十八世紀的啓蒙運動(Enlightenment)。啓蒙運動一方面承繼了文藝復興的人文主義，主張以人類「理性」為核心，有系統地重組現代人的世界觀；另一方面，他們對所有的定理(dogma)採取一種懷疑的態度，認為人類理性不再是追求真理的工具，而直接是真理的判準。因此，也進一步否認宗教信仰或人類生命的超越幅度與普遍性的真理有任何的關連¹²。我們可以說文藝復興的人文主義和啓蒙運動就某方面而言，皆開啓了現代人類社會世俗化、倫理道德相對化的危機。不管是理性主義、經驗主義、尼采，

¹² 素《西慧》104~106頁。

或是邏輯實證論、解構主義的思想，都可以在文藝復興時期看出端倪。首先登場的即是理性主義，他們的主張正可以答覆啓蒙運動對於「理性」的看法。

第二節 從理性主義到康德

一、理性主義 (Rationalism)

文藝復興之後，笛卡兒 (Descartes, 1596~1650) 開啓了理性主義的時期，也進入了心物二元的爭論時代，笛卡兒從懷疑的方法論著手，對所有的事物進行「懷疑」，最後他發現惟有「思維我」(意識我)是不容否定的，所以結論出「我思故我在」(Cogito, ergo sum)。他認為人有先天的觀念，無需透過經驗來認識事物；此先天觀念之存在性是由天主予以保證，天主是無限的實體，而心和物則是被造的兩個實體，分別具有思惟和擴延的屬性。如此開啓了心、物二元的時代，也造成了心、物之間無法溝通的困難。其後斯賓諾莎 (Spinoza, 1623~1677)、萊布尼茲 (Leibniz, 1646~1716) 也致力於解決心、物之間的鴻溝，卻也無法解決。

對於「理性的能力」的看法，不管是笛卡兒、斯賓諾莎或是萊布尼茲，他們基本上和聖多瑪斯是一樣，強調理性的優越，不過聖多瑪斯有涉及啓示真理，而理性主義雖承認天主的存在，卻沒有討論啓示真理的部分。在倫理學方面，理性主義者認為倫理的行為必須接受理性的指導，依照理性所分辨為「善」

的來行事，才是合乎道德的¹³。意志是心（精神實體）的另一個作用，意志是自由的，但意志有可能是錯誤的，所以不能作為倫理行為的指導¹⁴；至於激情（passions）只是心靈的情緒，也不足以作為倫理行為的指導。其次，倫理行為的主要動機在於人有「自我保存」的欲望和衝動，而自我保存最極致的表現則是實踐理性的生活¹⁵。

由於理性具有認知及判斷對錯的作用，而倫理上的惡主要在於意志的誤用，所以明顯地，意志必須要聽從理性的指導，也就是說自由必須要依循理性和真理。

理性主義者以「理性」為優，所以在行為上皆以理性為指導原則，包含倫理行為。由於天主保證理性的概念，所以理性有其基礎—天主，因此人的理性也就可以有共識；而自由建基於理性，因此自由是以真理為其基礎；相對地，人的情感和經驗便不足以作為倫理行為的指示。與之相對的經驗主義者則不以「先天觀念」為優先，他們強調經驗事實的重要性，故進一步以經驗、情感作為倫理行為的準則。

¹³ 參傳《西哲史》276~277 頁。

¹⁴ 參傳《西哲史》276 頁：「笛氏承認精神實體除了認知作用以外，還有一種意欲作用。人的意志是自由的，……上帝能夠預見或預定一切人類行為，但不決定人類意志的動向。同時上帝對於人的錯誤不必負責，一切錯誤來自自由意志的誤用。」

¹⁵ 參傳《西哲史》276 頁：「笛氏強調有德性的人應能經常分辨我們能力所及與不及的事物，而過一種『自我充全』（self-sufficiency）的理性生活」；300 頁：「（斯賓諾莎）在倫理上自我保存衝動的目標在乎自我完成的實現，而自我完成的實現則在踐行理性的生活，亦即智者的生活」；326 頁：「萊氏道德學說是一種倫理的理性論。他與斯賓諾莎一樣，認為衝動或性向的價值全依規制衝動的表象價值如何。……自由即是依從理性……」。

二、經驗主義 (Empiricism)

英國學術主流的經驗主義者：洛克 (Locke, 1632~1704)、柏克萊 (Berkerley, 1685~1753) 及休謨 (Hume, 1711~1776)，他們不認為人有先天的知識，而主張一切的知識都來自於後天的經驗，因此在倫理學方面，他們以意志、情感和經驗為優(優於理性)，認為理性必須要遵從激情的指示，屬於「情感優位」(primacy of feeling) 的立場¹⁶。

倫理學中重視善惡的問題，經驗主義在討論善惡的分別時，便是以情感的苦、樂作為分別善惡的判準。以休謨而言，他在《人性論》中說：「理性是而且應該只是激情的奴隸，除了聽從激情以外絕不能擅負其他職責」，這個觀點和理性主義所主張「理性指導激情」是正正相反的。休謨認為所謂的道德是建立在道德的情感或情操之上，理性「能予反省或論辯有關道德的問題與抉擇」，而道德「畢竟是成立在道德的感情甚或情操上面」¹⁷。

由於情感的快樂或痛苦是導致倫理的決定因素，所以理性的判斷並不能獨立形成倫理的規範，這種以「苦樂」作為倫理判準的思想影響了日後的功利主義的倫理學—以苦樂的標準來判斷某行為是否合乎道德。

理性主義者以理性作為倫理判準，並認為人的理性可以有共識；經驗主義者則以情感取代理性來作為道德判斷和道德規範的判準，並開啓了日後以情感、意志、經驗為導向的風氣，不過他們仍然肯定人可以有共識，這個共識的基礎在於人有「共通的傾向」¹⁸。兩者之間的差別請參見下表：

¹⁶ 採用傅偉勳的說法，參傳《西哲史》369頁。

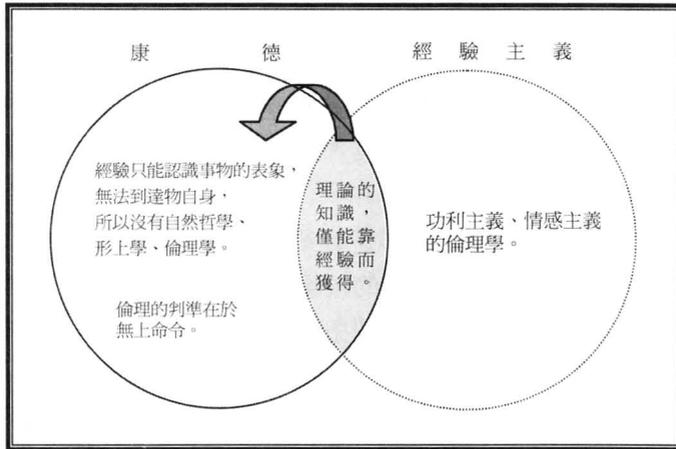
¹⁷ 參傳《西哲史》369~370頁。

¹⁸ 參傳《西哲史》372頁：「所謂道德情操原是對於人類行為或性格

理 性 主 義	經 驗 主 義
一、理性有可靠的普遍概念。 二、概念不是經驗或抽象而得的。 三、概念是先驗的，非來自經驗或抽象。 四、天主保證了概念的可靠性。 五、理性指導倫理行爲。	概念是由經驗而得的。 否定人有先驗的概念。 倫理的判準不在理性， 而在情感的苦樂 (經驗、情感、功利主義)

〔表 2-2〕理性主義與經驗主義的倫理判準

三、康德 (Kant, 1724~1804)



〔圖 2-3〕康德的倫理觀

經過理性主義與經驗主義的爭辯後，康德重新反省理性主義和經驗主義的觀點。他綜合了近代哲學思想，並依啓蒙運動

的褒貶之情。這並不是說，道德情操只是隨意的或相對的，因為休姆主張一般道德情操來自一切人類生來共通的傾向，由於人類心靈的原初構造大體相同，自然形成感覺與感情方面的根本一致性。」

的精神，以自然科學為哲學思想的範本，在哲學界提出所謂「哥白尼式的思想革命」¹⁹：重申人類理性是知識的基礎與判準。

康德將人的理性分為「純粹理性」與「實踐理性」兩部分，純粹理性負責的是「認知能力」，包含抽象能力、判斷能力和推理能力，而實踐理性則指人的意志能力；或說意志即為實踐理性²⁰。康德認為所有的知識必須要通過經驗的證實，然後透過純粹理性的抽象、推理才能成為知識；然而，即使是透過經驗論證，人的理性也只能認識事物的現象，而無法認識事物本身——康德稱之為「物自身」（Thing-In Itself）²¹。人只能藉由經驗的累積而愈來愈「趨近」物自身，卻無法「達到」物自身；也就是說，康德雖然預設了真理的存在，但人無法認識真理本身——包括自然真理與倫理真理。

康德的倫理學也就是建立在上述的知識論上，此外，尚建立在他對於「他律」（heteronomy）的否定及對任何在倫理上的

¹⁹ 哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473~1543），波蘭天文學家，他發現包括地球在內的行星是繞著太陽運行，而不是如托勒密（Ptolemy）以來的主張：太陽繞地球運行。後者為「地球中心說」（geo-centric），而哥白尼所發現的是「太陽中心理論」（heliocentric）。由於康德的學說對於傳統哲學的「理性」重新作了反省和思考，所以稱之為「哥白尼式的思想革命」，意謂他對於傳統哲學的翻轉。重要的差異在於：傳統哲學認為理性可以認識客觀且普遍的真理，但康德將理性二分為純粹理性與實踐理性，並提出「物自身」的概念之後，不管是純粹理性或是實踐理性，最多只能趨近於客觀、普遍的真理，而無法認識客觀真理本身。

²⁰ 參傳《西哲史》406 頁的表。此外，盧雪崑先生引用康德所著《原則》的話認為康德的實踐理性實指意志：「意志即不外是實踐的理性」。參盧《意志》，見第三章〈康德論意志〉。

²¹ 「物自身」是康德所創的名詞，代表與現象（Phenomenon）相對的事物本身，康德又稱之為真理或本體（Noumenon），康德認為人的認識能力充其量只能「接近」而無法「到達」物自身。參《西哲辭》：Thing-In-Itself 物自身 383, 537 頁。

「自利」(self-interest)的否定上。首先，就康德對於「他律」的否定來看，康德認為人類的理性可以獨立建構一套倫理體系，不需要依靠人理性外的倫理原則，比如啟示或自然道德律。其次，有關對「自利」的否定，康德認為，倫理生活最重要的是——純粹非自利性(disinterest)的「善的意志」上，也就是在一絕對純粹、非自利性的道德意向(moral intention)上；因此，對康德而言，倫理上的「應該」(ought)，是一個純粹的義務(pure duty)，除此之外，它不靠任何其他的動機。也就是說，純粹非自利的「善的意志」，只有惟一的動機，就是「純粹義務」。但這個善的意志的「應該」，其具體內容為何？關於這個問題，康德透過無上命令(categorical imperative)來建構此「純粹義務」的內容，亦即所謂普遍性的倫理原則。其建構如下：

首先，康德將倫理規範區分為「箴規」(maxim)和「道德原則」(moral principle)兩種，前者是個人在日常生活中自己決定的規範，後者則是指普遍的倫理原則。

其次，如何使箴規成為倫理原則？康德主張：惟有當人能夠而且願意讓自己的箴規普遍化，這樣的箴規才可以成為倫理原則。例如，若有人選擇「不可說謊」的箴規作為普遍性的倫理原則，那麼，他不但要求別人不說謊，更重要的是他自己不可以說謊。反之，如果他認為他對別人說謊是道德的，那麼他應該也要接受別人可以對他說謊。對康德而言，這個普遍的倫理原則，絕不含有任何功利或是個人主觀的生活目的，而是依據「善的意志」的純粹義務所建立的。康德之所以這樣主張，目的是希望避免落入經驗主義以苦樂為判準的結果，因為這將導致功利主義（以利益為倫理標準），康德認為任何利益（包括進入天堂），都不該影響任何人的倫理抉擇。

此外，雖然無上命令的倫理原則具普遍性，但是此普遍性

是靠倫理主體的決定，不靠客觀的標準²²。

雖然康德本身是個虔誠的基督教徒，他也願意賦予倫理生活一個普遍性的理性基礎，但他的倫理理論已經很接近尼采。其一，康德所建構的倫理學體系是屬於「自律」（autonomy）的倫理學，在他的倫理學中，倫理生活和天主沒有關係，也就是說，他的倫理學不需要天主；而尼采看到這個「無關」在實際生活上，等同於天主不存在，或「天主已死」。其二，康德以「善的意志」作為倫理生活中最重要的要素，而尼采、存在主義和解構主義則更強調「意志」在倫理生活中的確定性，提高了「意志」的地位。最後，康德欲將「意志」約束在倫理主體所選擇的倫理原則中，但是尼采、存在主義和解構主義則認為這種一方面是主觀性的，另一方面又是普遍性的倫理原則是矛盾的，因為每個人的主觀各有不同，無法產生普遍性；也因此，他們進一步主張由於每個人的主觀不同，所以每個人可以靠自己的「意志」來創造倫理的價值觀和創造倫理規範。如此，即落入今日的世俗化生命倫理觀，也就是說，每個人都可以按自身之倫理主體性來建構倫理價值和判準。我們可以從以下尼采的思想開始來了解這一個趨勢。

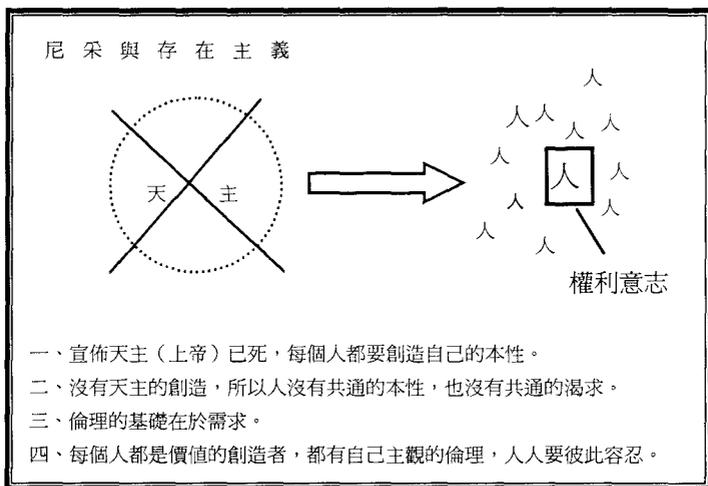
第三節 從尼采到解構主義

為康德而言，人類的理性無法認識真理本身，但康德仍然

²² 康德的主張容易產生所謂的「假道德」。比如說：假設有人遵行「作弊」的箴規，而且他也自由地意願他人可以「作弊」，那麼「作弊」在康德的道德命題中是可以成立的。然眾所皆知，「作弊」是不合乎道德的。這例子很明顯地表示無上命令和善的意志是不夠的。

肯定有真理的存在，人類透過純粹理性對於真理的趨近而有共識的可能；德國觀念論者黑格爾（Hegel, 1770~1831）則是進一步否定了客觀的真理，而以人的主觀精神來取代，真理成了主觀的意識²³；但是到了尼采，不但連客觀真理否定了，連人的主觀也否定了，所以人與人之間共識的可能性也就取消了。

一、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844~1900）



〔圖 2-4〕尼采的倫理觀

²³ 德國唯心論（idealism）的哲學家黑格爾（Hegel, Georg W.F. 1770~1831），承繼康德的思想傳統，提出辯證性的絕對觀念論（absolute idealism），主張自然世界與人類歷史都只是絕對精神自我表現的外在形式。因此，信仰啓示、自然律則、與人類精神—理性——一起被相對化或虛無化（不再是實有），超越這一切的絕對者是理性精神的辯證性律則（理性律則之實有化）。精神的律則就是真理，自然律則與信仰啓示或人類理性都是精神律則的展現形式，都不是獨立存有，信仰、理性為核心的精神世界與自然界、物質科學為核心的物質世界甚至完全相對立，並可互相轉換。

一切從尼采宣布「上帝已死」開始，「上帝死了」代表了絕對真理的崩塌，「人」取代天主成了主宰者，也成了唯一能夠創造價值的主體：

隨著上帝之死而發生的價值真空反而提供了空前的機會，使人可以著手建立新的價值。在這個沒有上帝的世界上，人生並無所謂「永恆的背景」，人，而且只有人才是評價者，一切價值都是人自己建立的，人必須自己來為自己的生活探索一種意義²⁴。

此後人的自由被無限地誇大，強調自己做自己的主人，再也不需要另外的審判者和主宰者。既然天主不存在，人也作了主人，那麼一切原有的價值必須要重估，尤其是倫理價值。因為尼采認為基督宗教的倫理觀是和人性相違背的，而且道德只是內心衝動的一種語言符號，它的產生是因為人的「需要」和「強力的意志」²⁵。自然界並不需要道德律，當然也就沒有聖多瑪斯所說的「自然道德律」或康德的「無上命令」的存在²⁶。所以對尼采而言，道德是虛無的，而善惡也是相對的。

既然道德不是人的本性，所以人也沒有所謂的道德目的，人不需要道德規範，善惡完全由自己決定，不需他人的認同和參與。更甚地，尼采進一步認為價值重估的權力在於強者手上，

²⁴ 周《尼采》227頁。

²⁵ 周《尼采》12頁：「道德究竟是如何產生的？或者說，它是對什麼現象的解釋？尼采說，道德是『內心衝動的一種符號語言』，而內心衝動又是整個有機體能的一種符號語言……這是把道德現象歸結為生物現象。或者說，只有生物現象，沒有道德現象，……道德的終極根源是生物需要和求強力的意志。」

²⁶ 周《尼采》228-235頁。228、234頁：「基督教實質上是一種倫理，一種與生命相敵對的倫理。然而，這種倫理長期以來作為高行為規範支配著人類，顛倒了善惡是非，把人類引向頹廢。……自然界並不遵循道德律。」

也就是所謂的「權力意志」，並以「超人的意志」取代黑格爾的「絕對精神」，因為他認為人類歷史與自然世界演進的規律，是意志權力鬥爭的結果。

在尼采看來，人類實現自我的欲望本能不是在追求精神的超越，而是意志權力的動能。真理是強者之權力意志的實現，或因權力意志的彼此妥協，畫分區域彼此和平共存。真理是相對的、是互相妥協的、或是強制的，權力即代表真理，今日的民主國家所謂「少數服從多數」即是這種思想的演變。

尼采反對道德的存在，並主張人人作自己的主人，其結果是人與人之間不需要溝通與共識，各人都有自己的行為規範和價值判準，只要我認為對的，我就可以去做。如此，中世紀以來所建構的客觀真理已完全瓦解，人的理性被「權力意志」所取代，強者可以決定一切，自由即是真理；所以大人可以決定是否要墮胎，國家可以因為「人口問題」而實施人工避孕和人工流產、試管嬰兒……等違反生命客觀的尊嚴。如此，尼采的思想成為現代人：「只要我喜歡，什麼都可以」的基礎。

二、存在主義 (existentialism)

包括叔本華 (1788~1860)、尼采 (1844~1900)、沙特 (Sartre, 1905~1980)、雅斯培 (Jaspers, 1883~1969)……等人在內的存在主義者 (existentialists)，一反傳統從「本質」來思考事物的方法，而強調「存在先於本質」—先有存在者，才有存在本質的概念。存在主義者幾乎都是反對宗教的，他們認為關於「人」的概念，是人存在並意識到自己的存在之後才產生的，人的概念不是天主藉著創造所給予的，所以沒有所謂「人性」的概念：

如果上帝不存在，那末至少有一個東西它的存在先於它的本質，……這個東西便是人。……如依存在主義者看

來，人是不可界定的，那是因為開始時他便一無所有。稍後他才漸漸地成爲某種東西，於是他把自己造成什麼便成什麼。因此，無所謂人性（human nature），因為沒有上帝去創造這個概念²⁷。

所謂「人是不可界定」，意思是指人是沒有「本質」的，也就是沒有所謂天生的「人性」；反對人性，不啻於反對人的「一致性」和「共同性」，其結果是將聖多瑪斯所肯定的「自然道德律」也一併否定，人透過「絕對的自由」來決定自己要成爲什麼樣的人，而外在客觀的倫理規範當然也就蕩然無存。

由於否定了人共同的可能性，所以沒有客觀普遍的規範存在；再加上強調個人是獨一無二的主體，人人有「絕對的自由」，其結果是，人人都可以是真理和倫理規範的創造者。如此，「自由」取代了真理成爲一切的根基，然沒有客觀真理作爲基礎，自由將可能依附功利、激情、權利……等，所有的倫理價值也依附在這些相對的價值上，不再有絕對的普遍律則來引導，而終究淪於相對性、主觀性。

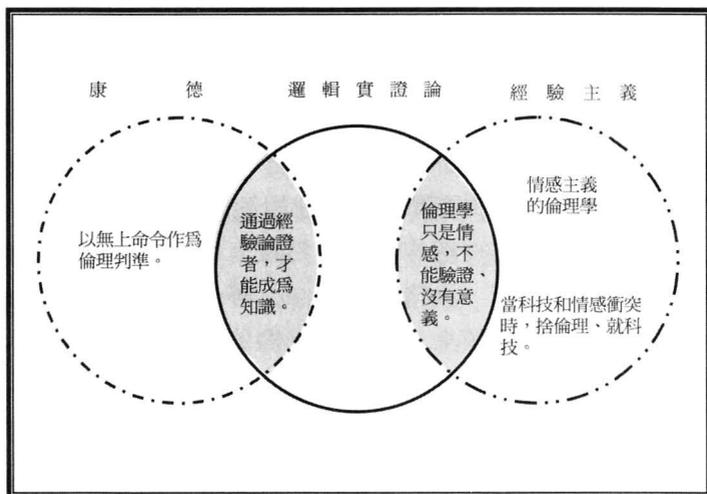
從聖多瑪斯到存在主義，這中間的落差主要在於對自由與真理的認定不同——從肯定有客觀倫理真理、人能藉由理性與啓示認識以及真理爲自由的基礎，演變到存在主義以主觀取代客觀、自由取代真理。不過，尼采跟存在主義雖否定客觀倫理，並以人來取代天主重構倫理價值，邏輯實證論者卻是直接消解了倫理學的重要性，並以科學取代之。這是另一個倫理道德的危機。

三、邏輯實證論（Logic Positivism）

康德將理性分爲純粹理性和實踐理性，並認爲惟有透過純

²⁷ 應《存在》11~12頁。

粹理性驗證的才能成爲知識，不可驗證即不可知。將這種「不可知論」的基礎加以發展的，除了德國唯心論外，尚有以經驗論爲主軸的科學主義，其中最具代表的便是現代哲學中的邏輯實證論（Logic Positivism）。如果說存在主義造成倫理主觀化與價值的混淆，那麼，實證主義則是代表了倫理問題和科學發展之間的鴻溝。



〔圖 2-5〕 康德、經驗主義和邏輯實證論各倫理觀的比較

邏輯實證論又名維也納學派，起於 1920 年代，以石里克（Moritz Schlick, 1882~1936）爲主，包含卡爾納普（Rudolf Carnap, 1891~1970）、賴欣巴哈（Hans Reichenbach, 1881~1953）、亨普爾（Carl Hempel, 1905）及艾耳（1910~1989）等人。其認爲能夠檢驗真假的命題才是有意義的，不能驗證的即是不可知的：

在邏輯實證主義看來，只有可檢驗其真假的命題才是有意義的，也只有有意義的命題才可檢驗其真假。這種檢

驗，可以通過邏輯分析來進行，也可以通過事實來驗證²⁸。

驗證命題的真偽——也就是驗證真理的方式，為邏輯分析與事實驗證，所以唯有分析命題和能夠以經驗檢驗的綜合命題才有意義，所謂的經驗檢驗是指可以透過科學方法加以證明的。在此前提下，倫理學就倫理語句和倫理判斷而言，是沒有意義的；因為倫理語句不是分析命題，也不能以經驗來檢驗，充其量只是對於事實的解釋，不具有內涵和意義。

邏輯實證論者反對傳統把研究倫理學的重心放在倫理規範和法則上，因為對邏輯實證論者而言，「任何規範原則都是無意義的」²⁹，既無法分析也不能檢證，倫理學只是一種心理學。邏輯實證論者認道德行為起於人類的動機，但是在「動機」的看法上，其異於傳統倫理學者。他們認為這種「動機」並不是人的自然道德律，而是人的「情感」³⁰，當人意識到做某件事會引起情感上的快樂時，這件事意指是「道德的」，反之則不是道德的。什麼是「快樂」？石里克認為：

快樂有兩種：一種是「自然的、基本的、無須任何解釋的」，這種快樂是心理經驗意義上的；第二種是非自明的、但卻可以「激起哲學的驚奇」，這種快樂是「美學和倫理學所擁有的」。「自然的、原始的」快樂是「倫理學與美學的快樂」之基礎和構成因素，前者表現為心理學的法則，這種法則支配著各種情感的結合³¹。

這方面，邏輯實證論者多少受到傳統快樂主義的影響；至

²⁸ 張吳《邏輯》29頁。

²⁹ 萬《西倫》上，398頁。

³⁰ 邏輯實證論者普遍將倫理道德視為人情感的反應，所以有人稱之為「情感主義倫理學」。在萬《西倫》及林《倫理》中，稱實證論者為道德情緒論。

³¹ 萬《西倫》上，402~403頁。

於對倫理判斷的看法，邏輯實證論者並不認為我們可以透過倫理判斷的語句來論斷真假和對錯，倫理判斷只是表達對該倫理行為是否同意的「情緒」，所以倫理判斷並無對錯可言，艾耳便是持此種觀點：

艾耳認為倫理判斷只是情緒的表達……當我們論斷某一個行為是錯的，並沒有對這個行為作任何進一步的描述，我們只是表達對這個行為道德上不贊成而已……所以道德判斷並不具有命題的形式和內涵，也就是說道德判斷既非真也非假³²。

當我們說某行為是「不道德的」，我們只是在表達對該行為的不滿；這麼看來，人類的倫理行為主要在於「情感」的作用，而非來自人天生的自然道德律，換言之，客觀的倫理規範是不存在的。人之所以認為它存在，乃是出自自認同與否的情緒強烈表達：如果情緒強烈地認同，就代表是道德的，如果情緒強烈地不認同，就代表是不道德的。這是從情緒的感覺所產生具有「命令性」的錯覺—命令可以做或是不可以做，實則不然。

既然倫理判斷只是個人的情感表達，邏輯實證論者在根本上否定了有客觀的倫理規範和倫理真理，石里克便認為：「道德行為有其社會意義，但這並不意味著道德價值是絕對的客觀的」³³。他們認為所有的價值都是相對的，最後艾耳結論：

只有在預設某些價值體系的前提下，道德問題才可能透過論證的方式處理，因為論證是用來處理經驗事實或邏輯，所以我們不能爭論道德原則的有效性，我們只能藉由自己的情感稱讚或譴責道德原則³⁴。

³² 林《倫理》202~203頁。

³³ 林《倫理》202~203頁。

³⁴ 林《倫理》208~209頁。

邏輯實證論者的思想是以邏輯分析為起點，同時也以邏輯分析為中心，所有的命題都必須要通過命題的檢驗或是經驗性的檢驗才是有意義的，相形之下，傳統倫理學和形上學是不具內涵和意義的，因為這兩者都無法被檢證。為邏輯實證論者而言，科學家藉著他們客觀性的方法努力發明科技，但倫理只是主觀情感的表達，所以無法評估這些應用科技可能產生的影響，這就是所謂倫理意義的虛無，是現代社會的情況，也是信仰邏輯實證論的結果。

存在主義和邏輯實證論的出發點雖然不同，前者強調主觀性的創造，後者認為道德是情感的表達，但兩者都導致客觀的倫理原則和倫理規範成為虛無化、無意義化，並使得人與人之間倫理的溝通變得有困難，不過在下一節中所要談的解構主義則讓此變得更困難。

四、解構主義 (Deconstruction)

解 構 主 義

- 一、否定人與人的同一性，強調每個人差異性的存在與差異性的重要。
- 二、倫理沒有客觀的標準，形上學、自然道德律也不存在。
- 三、「每個都要尊重、容忍別人的差異性」，似乎成為倫理的要求。

〔表 2-6〕解構主義的倫理觀

解構主義，又稱後結構主義，起於 1960 年末至 1970 年初，代表人物有羅蘭巴特 (Roland Barthes)、德希達 (Jacques Derrida)、德勒茲 (Gilles Deleuze)、福柯 (Michel Foucault) 等。解構主義是從結構主義中分離而出，他們不贊同結構主義強調整體性的看法，認為那和傳統哲學努力建構一個統一性的中心沒有不同，而解構主義正是要解構這個統一性和共識性的「中心」。以下

以德希達來論述解構主義的思想大要。

德希達將西方傳統以探討形上學為中心的思想歸結為「邏各斯中心主義」(Logocentrism)。邏各斯中心主義首先肯定有客觀真理，並在此前提下將許多觀念對立起來，如善與惡、真與假、存在與虛無……等，並引導人們認同前者為真、為優、為肯定，後者為假、為劣、為否定³⁵。這種二元對立的觀念普遍運用在日常生活中，在尋找與肯定客觀真理的同時，代表對統一性的追求。

德希達否定此統一的存在，他承繼了海德格(Martin Heidegger)的存在理論和索緒爾(F. de Saussure)的「差異性原則」，主張語言是差異性的系統，不是「許多獨立意義單位的一種集合」³⁶，因此，凡是有意義的，必須有差異。

後結構主義反對結構主義只注意整體性和必然性而排斥不完整性和偶然性的決定論，因而，特別強調異質事物的存在和差異，用異質性和開放性去反對結構主義的同質性和總體性³⁷。

反對同質性和整體性，其實正是反對傳統哲學所說人性的共同點—「自然道德律」及「共同的理性能力」，因此，在倫理學的應用上，解構主義即強調個人價值觀和倫理觀的異質性和存在，並要人們正視、接受這樣的異質性。德希達更認為人不可能完全的展現自己，特別是自我與真理之間，他主張「放棄對起源的追溯，對於最終目的的追求」³⁸，也就是放棄對形上學(真)和倫理學(善)的追求。

³⁵ 馮《法倫》241~242頁。

³⁶ 馮《法倫》243頁。

³⁷ 馮《法倫》239頁。

³⁸ 馮《法倫》247頁。

德希達受尼采影響，不但解構了客觀真理、解構了統一性和共識的可能，同時比尼采更強調「差異性」的意義。我們可以說這種差異性的強調，使得人與人之間的價值不再需要溝通，也不再共有共識，並且要尊重彼此的差異，不得干涉。這不但解構了傳統倫理學，個人只能尊重他人的價值觀和道德觀，但這尊重也找不到基礎，人與人之間絲毫不需要倫理規範。

第四節 綜合反省

本章論述世俗生命倫理觀之演變過程，包含諸多因素在內，可說從康德以後，生命倫理觀主要發展成兩種路線：一、受到經驗主義「情感優位說」與康德理性之「不可知論」所影響的邏輯實證主義；二、受到尼采影響的存在主義及解構主義。

思想學派	倫理真理	信仰(啓示)真理
聖多瑪斯	具客觀普遍性 ← ^{沒有矛盾} → 具客觀普遍性	具客觀普遍性
文藝復興	具客觀普遍性 ← ^{未必能配合} → 具客觀普遍性	具客觀普遍性
理性主義	具客觀普遍性	不討論
經驗主義	建立在個人情感上，而非理性上	不討論
康德	普遍性的，但也是主體性的	不討論
尼采	個人主體性	不討論 (天主不存在)
存在主義	個人主體性	不討論
邏輯實證論	倫理語句與邏輯分析	不討論
解構主義	個人主體性	不討論

〔表 2-7〕倫理觀比較表

而從以上的表 2-7，即先就「倫理真理」和「信仰真理」兩者的關係，綜觀從天主教生命倫理觀到世俗生命倫理觀的演變，我們清楚看到，倫理真理和信仰真理間的關係，從中世紀所主張的「沒有矛盾」，到文藝復興的「未必一致」，以後「信仰真理」逐漸不受到重視、不予以討論，倫理真理和信仰真理自此二分。以下，我們再作一簡單的整合以綜觀這世俗生命倫理觀和傳統天主教的生命倫理觀發生了什麼歧異，並對社會造成什麼樣的影響。

邏輯實證論者代表的是以科學至上的立場，倫理學無法通過邏輯分析及實驗科學的檢證，所以倫理學是沒有意義的，只是個人情感的表達；連帶地，倫理規範和法則也是無意義的。而存在主義和解構主義在某方面是和邏輯實證論一樣，都否定了客觀倫理真理的存在。但邏輯實證論是以科學作為真理，存在主義和解構主義卻以「自由」來取代真理、以主觀取代客觀、以權力意志來決定價值。既然沒有了客觀，所以人性的共通點也予以否定，除了高唱人的自由和自主性之外，更突顯人和人之間的差異，人性沒有溝通的可能，當然，普遍的倫理規範也是不需要的，這個結果又和邏輯實證論所導致的一樣。

以上的推論和傳統天主教的生命倫理觀不同，例如：聖多瑪斯告訴我們有客觀倫理真理，而且除啓示之外，天主給予人類可以認識的自然道德律，這意謂著：一、人性有共通性；二、人類可以透過自然道德律來認識倫理真理；三、倫理規範的意義正是使個人的意志自由有所依據，如果自由沒有真理作為基礎，則倫理道德的善惡以及價值都將成為相對和主觀。在邏輯實證論、存在主義和解構主義的影響之下，現代社會的生命倫理觀受到很大的衝擊，相形之下，傳統的生命倫理觀卻被視為落伍、跟不上時代，我們可以從以下的例子來了解世俗生命倫理觀和傳統生命倫理觀在面對問題時的態度有何不同。

例一、與邏輯實證論有關的議題

不可否認的，影響世俗生命倫理觀的學說對人類有其正面的影響，以邏輯實證論而言，他們所主張的「科學」和「實事求是」的精神，有助於我們對於知識的追求和判斷事情；科技在醫學上的運用，使得人類對於某些疾病得以有效的預防和治療；物質生活上，也由於科技的進步，使得人類在生活上增添更多便利和實用。但是當某些科技應用在人身上時，他們無法評估這些科技是否會破壞和屈辱人性尊嚴。例如：複製人、代理孕母、冷凍胚胎……等。

事實上，全球科學界在應用複製人、代理孕母和冷凍胚胎等科技時，不能不面對這些科技所衍生的倫理問題，也就是關於胚胎的尊嚴、作為「父母」的意義，以及性關係的意義。但由於邏輯實證論主張沒有客觀的倫理真理，所以無法客觀答覆這些倫理問題，因此使得無數的無辜胚胎、胎兒成為實驗品，進而被物化、商品化、形式化，最後被犧牲。

例二、與存在主義、解構主義相關的議題

存在主義和解構主義的正面意義在於，要人們正視每個人的差異性，提醒每個人對於「自己」存在意義及責任的反省、主體性與個別性的確立，以及尊重別人的人權、包容別人。

但是由於太過強調人有自由抉擇的權利，同時認為沒有人可以評判別人的選擇，結果是無法保護弱者的權利，因此，現代社會常常為了強者的權利而犧牲弱者的權利；另外，由於自由沒有真理作基礎，所以成了自我放縱的藉口和理由，最明顯的就是表現在性觀念的解放及墮胎的問題上。因為任何人都可憑恃「我有追求快樂的權利和自由」來作為外遇與婚前性行為的理由，或是以權力意志為藉口，任意傷害無辜的胎一把墮胎作為「解決」問題的手段。

我們可以看出這些種種關於生命倫理的問題，都是在世俗生命倫理觀的基本視域上建立、推論和延伸而來的，所有的問題都以「主觀性（主體性）」的角度出發、以「自由意志」和「權力意志」作主，那麼「他」人客觀的重要性、位格性和尊嚴就在「我的主體性」中解消了；所以實際發生的後果常是：強者的主觀需要大於弱者客觀的尊嚴與價值。

從這些例子，我們更可以清楚地了解：何以天主教訓導權要重新肯定「信仰啓示」與「自然道德律」在人類追求倫理生活時所具有的可貴價值。而教宗面對這種種的變化和倫理意義的虛無，也寫了一些文件來澄清教會的立場，明確指示人們：自然道德律和啓示真理同時是真理的來源，而且雖然人人各有不同的宗教信仰，但自然道德律仍足以作為所有人客觀的倫理價值之基礎。且為了答覆邏輯實證論、存在主義以及解構主義所產生的文化，教宗寫了《真理的光輝》及《生命的福音》。在《真理的光輝》中，教宗再次肯定有關客觀倫理真理的概念，包括有些絕對性的倫理規範（如：不可殺害無辜生命）及肯定有整體性的倫理秩序；而在《生命的福音》中，他針對現代社會對於弱勢生命的輕視以及現代社會的死亡文化作了回應，教導人們如何把基本的倫理規範和倫理真理應用在生命倫理的議題上。這些在後面的篇章將陸續論述。

第三章

天主聖三的愛在婚姻生活中兩個愛的行動

引 言

本書第一、二章分別介紹了天主教與世俗生命倫理觀的基本視域。繼之，本章要特別關注婚姻生活的價值與相關的倫理原則，這當中將發現：婚姻生活有兩個不可分裂的幅度，即「夫婦愛的結合」和「生育」。雖然，最近的訓導文件常常討論夫婦性與愛之關係的不可分裂性，以及結合與生育兩者間不可分裂的真理，但是婚姻的真理比性方面的真理還要更基本。也就是說，性關係的真正意義只能透過婚姻才能被了解；另一方面，為了解「人是誰」這問題，也必須透過婚姻的意義，故本章對婚姻生活意義的討論，確有其重要性。

事實上，這整本生命倫理神學課本所要宣揚的真理已在《創世紀》第一章展露無遺。審視《創世紀》第一章，會發現今日教會中有關人類生命之訓導的各項要素，皆已呈現其中。首先，天主以祂的肖像造了人，祂造了一男一女，使這個個體的人不會孤單。接著，天主說「兩人應成爲一體」，這句話表

明了一種男女間的深度共融，也表達出：婚姻與家庭是人類存在的基礎，兩人的結合有助於人的完全合一。而這不可分的合一是一個祝福，也是一個命令：「你們要生育繁殖，充滿大地」。

以上天主最初的啓示，及教會理解後所提供的倫理訓導，都與人類生命尊嚴、婚姻家庭尊嚴、夫婦性愛行為尊嚴密切相關。不幸的是，人破壞了與天主間的盟約，使自己走入了有害、不健康的環境，這情況在今天仍延續著，因此人類生命、婚姻家庭與夫婦性愛行為，此三者真正的價值與尊嚴，不但很難被理解與肯定，而且還經常被扭曲，甚至活生生地被摧毀。這些貶低尊嚴、相反真理的痛心現實，督促我們該不斷回歸天主的啓示，從祂與人所定的盟約來反省一切。故本章對婚姻生活意義的討論，即希望透過救恩歷史的幅度，依序從舊約到新約，乃至教會傳承一由教父、聖多瑪斯到現代教宗，對於天主賦予婚姻的圓滿意義及人類對此真理的領悟與瞭解，做一縱覽。

第一節 舊約的啓示

舊約啓示是討論「生命傳授」極好且極豐富的素材，因為舊約時代的選民，雖與天主訂立盟約，但在了解天主的啓示方面，他們是透過漫長的生命成長經驗而逐步獲得。關於婚姻，舊約時代的人類對「生命傳授」、「夫婦愛的結合」與「婚姻的忠貞」三者的意義及彼此關連的理解與實踐，難免會犯錯，我們可以說人類在這三者上會犯的錯，都可在這個時候看出端倪。不過在天主的扶持誘導下，舊約時代的人們逐漸學習，慢慢地以「生命傳授」為中心及基礎，展開對「夫婦愛的結合」及「婚姻的忠貞」的了解。

壹、天主對人類婚姻中兩個不可分裂幅度之啓示

依照《創世紀》記載，「夫婦愛的結合」和「生命的傳授」兩者都是在天主創造人類之初，上主天主說：

「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」上主天主用塵土造了各種野獸和天空中的飛鳥……人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。上主天主遂使人熟睡，當他睡著了，就取出了他的一根肋骨，再用肉補滿原處。然後上主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人……爲此人應該離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。（創二 18-24）

「人單獨生活不好」這句話，聖經雅威典的作者將它放在天主口裡說出來，清楚、直接而深刻地表明人的孤獨。這一孤獨唯有與另一個性別的「你」相遇才能取消。由此可知，婚姻和家庭（夫婦愛的結合）是天主所要的人生秩序，是祂給予人創造能力與負責行動的偉大使命。在與他人相遇時，人能看到天主愛情的肖像，且只有在你我相遇達到最深的深度時，人才真正能成爲天主的肖像¹；另一方面，唯有按照天主的計畫，二人彼此互助、相愛、結爲一體，才能具有「性」的真實意義。

值得注意的是，「夫婦愛的結合」和「生命傳授」同時在記載天主創世工程中，成爲天主之愛的最佳寫照：天主不但因愛而給予人生命，也因關注人的孤獨，所以用愛的創造給予人一位相稱的伴侶，在祂的引導及關注下兩人相遇。尤其，祂又使人分享其「愛的能力」，兩人毫無保留地將整個生命彼此給予、融爲一體。也因此得以延續天主的創造工程—因愛給予新

¹ 參房《舊導》上，40-41 頁。

生命，完成天主所交付生育繁衍的神聖使命。

天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，管理大地。（創一 28）

天主「因愛給予生命」的美善計畫與神聖工程，在創世之初已做了完美的展現。但罪惡正如聖保祿（St. Paul）所說的，也因著原祖父母的犯罪而進入世界（羅五 12）。

貳、天主的愛與人的原罪

天主的美善計畫，因著人類犯罪而產生各式各樣的變形，其中不變的誘惑便是將「夫婦愛的結合」與「傳授生命」這兩種建基於天主所訂立不可分的關係加以忽略，進而分離。正如舊約的啓示：天主透過法律和先知，召喚選民回復婚姻生活不可分裂的兩個幅度：結合與生育。以色列人了解生育的意義，了解孩子是天主的恩賜，但卻不完全了解夫婦兩人合而為一的尊嚴，結果往往爲了「生育」而忽略夫婦愛的結合及婚姻忠貞的意義。最明顯的例子就是爲了生育而和妻子離婚或接受一夫多妻的情況，即使天主經常提醒他們：祂痛恨這些事情，但以民還是接受這現象，所以先知經常舉例來描述選民對天主的不忠貞。以下一些例子，能說明天主如何一步步讓以民了解並恢復婚姻本來的意義。

一、忽視「傳授生命」的罪

天主給人的啓示是「生育」和「愛的結合」絕對不可分裂，也就是說不能爲了「生育」而破壞「夫婦愛的結合」的神聖性，或是只願結合而不願「生育」。但在舊約時代，人們常常偏執其中一種而忽略了另一項。以「忽視傳授生命」的罪而言，在舊約記載中敖難因自私自利，只願享受肉體之歡，卻不願負起該有的責任—生育及照顧寡婦的責任，便是此一罪惡的典型：

猶大的長子厄爾行了上主所厭惡的事，上主就叫他死了。於是猶大對教難說：「你去與你哥哥的妻子親近，與她盡你為弟弟的義務，給你哥哥立後。」教難明知後裔不歸自己，所以當他與哥哥的妻子結合時，便將精液遺洩於地，免得給自己的哥哥立後，他作這事，為上主所厭惡，上主就叫他死了。（創卅八 7-10）

雖然，以色列代兄弟立嗣法是受到當時風俗的影響²，但教難的罪惡在於他故意阻礙「傳授生命」，而只選擇了肉體結合。其破壞了天主以「給予生命」的愛，所建立的「夫婦愛的結合」與「生命傳授」間不可分的關連。

二、違反「夫婦愛的結合」的罪

反之，若只重視「傳授生命」而割裂了「夫婦愛的結合」，則男女的結合，便是侵犯身體的聖潔，有時甚至造成亂倫。舊約記載中，羅特的女兒與其父親親近並傳生後代，便是此一罪惡的典型：

羅特因為怕住在左哈爾，便與他的兩個女兒離開左哈爾……他和兩個女兒同住在山洞裡。長女對幼女說：「我們的父親已經老了，地上又沒有男人依照世界上的禮俗來與我們親近。來讓我們用酒將父親灌醉，與他同睡，這樣我們可由父親傳生後代。」那天夜裡，她們就用酒將父親灌醉；長女遂進去與父親同睡；女兒幾時臥下，幾時起來，他都不知道。第二天長女對幼女說：「看，昨夜我與父親同睡了，今夜我們再用酒將父親灌醉」幼女遂進去與他同睡；女兒幾時臥下，幾時起來，他都不知道。這樣羅特的兩個女兒都由父親懷了孕。（創十九 30-36）

² 參《聖辭》71 號：婚姻，172 頁。

這段亂倫的記載，說明了此類罪惡僅以「生命傳授」為目的，並為此目的切斷了「夫婦愛的結合」與「傳授生命」的關連—因其不在「夫婦愛的結合」的前提下進行，故明顯地無法在愛中給予生命，天主視此為不潔淨。聖經作者也以此來嘲諷異族的祖先，而說羅特兩位女兒所懷的新生命，成了摩阿布人與阿孟子民的祖先。這樣的行為是一種違反聖潔生命的罪惡，其侵犯了身體的尊嚴，上主訓示梅瑟說：

你告訴以色列子民說：我，上主是你們的天主。你們不要仿效你們住過的埃及地的習慣，也不要仿效我正要領你們去的客納罕地的習慣，不要隨從他們的風俗；應執行我的規定，遵守我的法令，依照遵行；我，上主是你們的天主。你們應遵守我的法令和規定；遵守的人必因此獲得生命；我是上主。你們中任何人不可親近任何血親，去揭露她的下體：我是上主。（肋十七 1-6）

以上二例可知，「夫婦愛的結合」與「傳授生命」之關係是相連的，如果任何人割裂了這兩者的相連性，都是違反天主所定立之生命律法，且走入死亡，此種死亡正是罪惡的後果。

參、「生命傳授」是天主的祝福

在舊約，我們可看出選民了解「生命傳授」是天主的祝福及神聖的使命，但以民卻誤會其真諦。

天主將生命給予人類之初，同時給予傳授生命的祝福：

天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。天主祝福他們說：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！」（創一 27-28）

即便在人類犯罪後，當天主要重新復興人類時，「生命傳

授」仍是天主對在地上生存的人類最為重要的祝福。天主祝福諾厄和他的兒子們說：

你們要滋生繁殖，充滿大地……凡流人血的，他的血也要為人所流，因為人是照天主的肖像造的。你們要生育繁殖，在地上繁衍。（創九 1~7）

於是「生命傳授」與「生命保存」同等重要，亦成為天主選民為保持其種族命脈的重要事件。這種祝福在天主與亞巴郎立約時，更進一步成為盟約的主要內容：

上主遂領他到外面說：「請你仰觀蒼天，數點星辰，你能夠數清嗎？」繼而對他說：「你的後裔也將這樣。」亞巴郎相信了上主，上主就以此算為他的正義。（創十五 5~6）

上主給予祝福的條件是遵守上主的訓示、誠命、規定與法律。上主顯現給依撒格說：

「你不要下到埃及去，要住在我指示給你的地方。你要住在這地方，我必與你同在，祝福你，因為我要將這整個地方賜給你和你的後裔，實踐我向你父親亞巴郎所立的誓約；且要使你的後裔繁多如天上的星辰，要將這一切地方賜給你的後裔，地上萬民要因你的後裔蒙受祝福，因為亞巴郎聽從了我的話，遵守了我的訓示、誠命、規定和法律。」依撒格就在革辣爾住下了。（創廿六 2~6）

因此，延續後代成為以民極為重視的事件，此重視雖在人類古代生活中極為普遍，但對以民而言，是因其為天主的許諾與祝福。但遺憾地，原罪的陰影也夾雜其中一起出現：只注意「傳授生命」的達成，而未能遵守天主為「傳授生命」所立的行為秩序。故在延續後代的歷史中，摻雜著亂倫、為兄弟立嗣、一夫多妻……等不符合天主聖意的男女關係及婚姻制度。

肆、婚姻的忠貞與信守盟約

舊約時代中，以色列人常因為不夠了解婚姻的貞節與信守的意義，而違反婚姻的圓滿性，同時又因對「傳授生命」不正確的理解與實踐，以致常分裂了「生育」和「夫婦愛的結合」間不可分的連繫。這也使他們在婚姻制度之確立與行動的實踐上，一再地違反天主的聖意，甚至因而背反盟約而失去天主的祝福。更值得重視的是在天主的婚姻工程中，「婚姻的忠貞」比「生命傳授」及「夫婦愛的結合」更具基礎性。當人以各種形式違反「婚姻的忠貞」時，便拆散了天主所撮合的，「夫婦愛的結合」也因此錯亂，進而罪惡也摻雜至「生命傳授」的神聖性中。因此，以民應當要學習：為維持婚姻生活中生育和結合兩者不可分裂的幅度，應該信守婚姻的忠貞，婚姻的組合應該是一夫一妻，而且不可有任何婚姻外的性行為，也不可離婚。

在舊約中，曾將夫婦關係和天主對選民堅定不變的愛情作一類比，藉此，天主也欲幫助以民了解婚姻的尊嚴：

你們譴責罷！要譴責你們的母親！因為她不是我的妻子，我也不是她的丈夫；望她從自己的臉上除去自己的色相，從自己的胸間去掉淫亂，免得我剝去她的衣服，使她裸露，像她出生之日；使她相似曠野，使她有如旱地，叫她渴死。至於她的子女，我也不愛憐，因為是由淫亂生的子女。……我要為了她敬拜巴耳的日子，懲罰她，就是她向他們燒香，以鼻環和項鍊修飾自己去追隨她的情人，而忘卻了我的那些日子……為此，看，我要誘導她，領她到曠野和她談心。從此我仍要將她的葡萄園賜給她，仍將阿苛爾山谷作為她的希望之門；她要上到那裡，就如她從埃及地上來的那一天一樣。到那一天，她要稱我為「依士」（我的丈夫）不再稱呼我為「巴里」（我主）。我必要從

她的口中把巴耳的名號除掉，使他們再也不提起他們的名字。到那一天爲了他們，我要同田間的野獸，天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅，使他們安居樂業。我要永遠聘娶你，以正義、公平、慈愛、憐憫聘娶你；以忠實聘娶你，使你認識我是上主……。（歐二 4~22）

「盟約」依以色列人的理解，常以婚約的象徵來說明，背棄與天主所訂立的盟約，也就是犯姦淫。比方，天主也曾命令先知歐瑟亞娶娼婦爲妻及耶肋米亞放棄婚姻，來警告以民。由此看來，人在婚姻中的忠貞及人對天主的忠信，有著奧秘性的連結，但舊約時期的人民並不完全理解這個啓示，一直到了新約時代，藉著基督的到來與彰顯，及後來教會對基督啓示的更深領悟，婚姻方重新恢復天主在創世之初所賦予的理想面貌。

總之，舊約的啓示清楚地表示，上主肯定「夫婦之愛」與「生命傳授」的密切關連，它們與天主的創造及救世工程是密不可分的。以民從生活習俗到成文法令、再回至天主盟約的基礎上，重新審視天主的啓示時，發現信守盟約與信守婚約—即天主創世之初對「夫婦之愛」的規定：兩人結爲一體，兩者是一致的，換言之，對髮妻的信實即是對盟約的信實。與天主訂立的盟約是婚約的基礎，與天主相處正如同結髮「夫婦之愛」，要有信任與寬容，在這種信守盟約的關係中，天主將信守許諾，使選民繁衍成一個大民族，「生命傳授」綿延不絕。

第二節 新約的啓示

人雖然因原罪而毀壞天主在創世之初對人類生命的計

畫，然而天主因著愛而選擇以色列作為「選民」，以開始恢復在創世之初天主所賦予的婚姻生活之意義。雖然他們逐漸了解「生育」是天主的祝福，但卻尚未恢復婚姻生活的另一基礎：夫婦愛的結合。於是耶穌基督再次提出「二人成爲一體」在婚姻中的重要性，並提升婚姻爲聖事，而且指出婚姻與童貞的價值和目的，都在於使人類生命得以進入天國。

壹、基督恢復婚姻生活結合的價值與尊嚴

在婚姻的基本看法上，耶穌基督並不同意梅瑟對休妻法律的容忍，而主張應恢復天主創世之初爲人類所訂的圓滿婚姻，亦即以無保留的夫婦合一之愛，彼此相愛，融爲一體，並無保留地接受天主所祝福的「傳授新生命」。

法利塞人來到他跟前，試探他說：「許不許人爲了任何緣故，休自己的妻子？」他回答說：「你們沒有唸過：那創造者自起初就造了一男一女；且說：『爲此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成爲一體』的話嗎？這樣，他們不是兩個，而是一體了。爲此，凡天主所結合的，人不可拆散。」他們對他說：「那麼，爲什麼梅瑟還吩咐人下休書休妻呢？」耶穌對他們說：「梅瑟爲了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因爲姘居，而另娶一個，他就是犯姦淫；凡娶被休的也是犯姦淫。」（瑪十九 3~9）

基督的主張，欲使人從「心硬」的法律觀解脫出來，效法祂的愛一無保留地交出整個自我生命。祂的愛是對婚姻的忠貞與聖潔最圓滿的啓示，無論是天主聖言爲愛人類而取了人性：

天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生

命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。（若十四 9-10）或是基督為了祂的淨配教會而在十字架上作了犧牲：

因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期為不虔敬的人死了，為義人死，是罕有的事；為善人或許有敢死的；但是基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。（羅五 5-8）

這樣，耶穌基督以自己的整個生命愛教會，祂與教會之間愛的關連也為在教會內所訂立的婚姻關係立下不變的典範：

你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們做丈夫的應該愛妻子，如同基督愛了教會並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己的妻子，就是愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。……總之，你們每人應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。（弗五 22-33）

從上可知，基督在新盟約中，重新恢復了聖德、美好的婚姻意義，也對人提出嚴格要求：一、信守婚姻的盟約，不得離婚並再婚；二、信守婚姻的忠貞，不得有婚外情；三、要有彼此相互付出和犧牲的真正愛情。而為了活出這樣的婚姻生活，基督徒夫婦需要特殊的恩寵，於是基督乃建立了婚姻聖事。

貳、基督建立婚姻聖事

耶穌並不滿足於只把婚姻恢復到原始完善的程度，祂賜給婚姻一個新的基礎，使婚姻在天主國裡有宗教的意義³。

受過洗的人的婚姻，成了以基督之血所制定的新而永久盟約的真正象徵。主所傾注的聖神給予一個新的心，並使男人和女人能彼此相愛，如基督愛我們一樣。夫婦愛的結合達到那內心所指向的圓滿—夫婦的愛德。此愛德是夫婦參與並且被召度基督獻身於十字架上的至高愛德生活的特殊方式⁴。

基督徒夫婦，是在兩人一體的婚姻生活中，實踐主基督所建立的盟約與命令：

這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友。
(若十五 12~14)

整體圓滿的婚姻聖事是：男女領受婚姻聖事，獲致基督所賜的恩寵，使兩人能成爲一體。而所謂「成爲一體」首先應是精神上愛的結合；至於身體的結合，一方面是參與精神的結合，另方面則有助於精神的結合。精神的結合，包括彼此互相的昇華，此外，父母的重要責任也在於幫助孩子昇華，這種昇華可以再幫助父母，依此循環不已。而且因著婚姻聖事的力量，夫婦們以最深刻的不可分離的方式結合，兩人彼此互相歸屬，真正是基督與教會密切關係的肖像。故教宗若望保祿二世說：

既是紀念，婚姻聖事給予夫婦聖寵和紀念天主偉大工程的責任，以及在兒女前作見證的義務。既爲實現，給予

³ 參《聖辭》71號：婚姻，174頁。

⁴ 《家庭》13號。

夫婦聖寵和責任，使他們彼此之間和對於兒女，能實現寬恕和救贖的愛的要求。既是預報，給予夫婦們聖寵和責任，為來日與基督相逢的希望而生活並作見證⁵。

參、基督要求貞潔的愛具有精神幅度

舊約時期已經知道姦淫行為是違反天主的法律，天主以禁止姦淫來保護婚姻與家庭的尊嚴，基督則更進一步彰顯貞潔的精神幅度：

你們一向聽說過：「不可姦淫」我卻對你們說：凡是注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。（瑪五 27~28）

貞潔與忠信不但應在身體上實現，以保護婚姻，更根本地應從內心作起，使兩人不只在身體上融為一體，也在心靈上合而為一。基督更進一步鼓勵人注意到，婚姻的貞潔與忠信是為天國。因此，天主子女之「生命的傳授」不只依靠男女肉體本性的結合，更重要的是依靠福音的傳報，因此守貞的男女在精神上也能有類似生育子女的情況，不孕的婦女並非可恥，但蒙召而不傳福音的人是有禍的。換言之，因著天主與人之間的重新訂立新盟約而更加清楚：人類血脈生命的傳授，不再過份地被強調，而是被放在盟約性的天人關係中重新被祝福；它是遵守盟約（愛）而得到的祝福，但祝福的主動權在天主，而不是遵守盟約的目標，血性肉體生命的繁衍，不足以代表天主的祝福。因為「選民」在地上成為一個大民族，不是依靠肉體而生的肉體生命，而是依靠聖神而生的神性生命。

⁵ 《家庭》13號。

肆、小結

綜合舊約和新約有關婚姻的啓示，可知天主在創世的最初就已清楚揭示人們：婚姻生活中「生育」和「愛的結合」是絕對不可分裂的兩個幅度。這啓示的意義說明：一、天主創造了人，人的生命由天主賦予；二、天主告訴人們：夫婦二人必須合爲一體；三、天主祝福，同時也命令因愛結合的夫婦必須要延續後代。但由於「原罪」的緣故，人們迷失了一忘了孩子是天主的祝福，也忘了二人成爲一體的基礎是在「婚姻」中，而非婚姻外。在舊約中，我們看到天主一步步地幫助選民了解：孩子是受到祂祝福的，祂痛恨離婚及不貞節的行爲。

但是直到耶穌基督的時代，選民仍接受結婚後的離婚與再婚，及一夫多妻制，所以在新約，基督重新恢復了圓滿婚姻生活的意義。此意義的基礎是：夫婦之愛在於精神上愛的結合，此結合要求夫婦彼此間的尊重、付出、犧牲和貞節，然後進一步是身體的結合。爲了幫助夫婦得到這個精神、身體完全的結合，基督特別建立了婚姻聖事。

在基督之後的教會歷史中，出現了一些教會內或外的壓力，爲維護真理的內涵真義，教父們更清楚地宣揚基督的啓示。

第三節 教父的教導

教父的看法有特別的價值，因爲教父的思想特質在於面對教會內外對基督徒生活或聖經教導形成挑戰或歪曲的思想，而提出具極高價值的言論，同時經過歷史的考驗，這些言論在教會中沈澱爲傳統。我們可以從教父們的教導來了解婚姻中「生育」和「愛的結合」不可分裂的意義。這透過諾斯底運動與摩

尼教的看法，及教父們對這兩個思想的回應可獲得了解。

壹、諾斯底主義（Gnosticism）和教父的反應

一、諾斯底運動

與其說諾斯底主義是一個學派，不如說是一連串的运动，諾斯底運動歷時時間久、成員眾多、無特定之領導者、無專屬的組織和聖典，因而創造出許多不同的教義和道德規範⁶。

雖然如此，但整個諾斯底運動仍有共通點：一、認為他們的真理優於基督所宣揚的真理；二、認為人的肉身是腐敗的，所以不相信人可以透過天主、以肉身得救贖，主張「以知識得救」⁷；三、婚姻和生育沒有必然性的關係⁸。第三點也是最受教會爭議的部分。

這當中，諾斯底運動又分為左右兩派。左派傾向縱慾主義，認為：一、在救贖的過程中，性交是必要的；二、所有的性關係都是可以的，但禁止生育。因為肉體是腐敗的，而靈魂是聖潔的，生育代表又有聖潔的靈魂墮入腐敗的身體中⁹。

右派則屬於禁慾主義，溫和的右派者認為性行為僅能建立在婚姻關係上，不過即使在婚姻關係中還是不可以生育；嚴格的右派者甚至認為任何性關係都是惡的，婚姻生活和性關係都是腐敗和墮落，因為婚姻和性都可能會導致生育，所以他們反對婚姻制度，即使已婚，也不該有性生活，凡此種種目的在於禁止生育，而不是為了貞節¹⁰。

⁶ 參《神辭》673號：諾斯底主義，937頁。

⁷ 參《神辭》673號：諾斯底主義，937頁。

⁸ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.78~80.

⁹ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.78~80.

¹⁰ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.78~79.

二、教父們答覆

關於諾斯底運動，教父們藉由聖經和自然道德律予以答覆，聖經方面主要來自聖保祿的話¹¹；在自然道德律方面則受到斯多噶學派（Stoic）的影響。這時期的教父主要是第二、三世紀間的教父克雷蒙（Clement of Alexandria）¹²，他同時也是最早開始有系統研究諾斯底運動的權威神學家¹³；另外則是第四世紀的聖金口若望（St. John Chrysostom），他是希臘教父，同時也是君士坦丁堡主教，致力於教會生活的革新¹⁴。

1. 左派 / 聖經 / 自然道德律

諾斯底左派的主要立場是：任何人都可以有性關係，不管在婚姻內或外（溫和的右派認為：性關係僅存於婚姻內）。此外，他們反對生育，否定生育的價值並誤解「性」的神聖性；教父們藉著聖經就已充分地反駁左派人士。因為從聖經，我們可以很清楚知道，只有在婚姻中愛的結合之性行為才是被允許的，而且這結合和延續後代是不可分的，是倫理上的善¹⁵。

此外，夫婦愛的結合與生育的連結關係，表示「性、愛和生育」三者是不可分的，這不但是天主的祝福，同時也是命令。所以，人的身體不當為自己的享樂，而是為了天主：「人的身

¹¹ 散見在《格林多前書》、《羅馬書》、《厄弗所書》、《斐理伯書》、《弟茂德前書》……等中。

¹² 參《英漢神辭》52頁：Clement of Alexandria：「第二、三世紀間最重要的基督宗教護教者。視希臘文化與哲學為上帝的恩惠，是聖言在世間工作的一部分，為準備基督的啓示。他不斷尋求最高、在信仰中的智慧，反對諾斯底主義。」

¹³ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.83: “The first orthodox authority on Gnosticism, that is, the first Christian to analyze the Gnostic beliefs as systems, was Clement of Alexandria.”

¹⁴ 參《英漢神詞》：Chrysostom, John, 40頁。

¹⁵ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.80~82.

體不是為淫亂，而是為主，主也是為身體」（格前六 13）。

為此，人的身體是天主所賜的，所以也是善的，天主的選民不當利用這個恩寵來行縱慾之事；若只要有性而不要生育，那是將生育和愛的結合兩者分開，如此將使得天主賦予的自由被濫用而導致性泛濫，這些才是真正的惡事、是有罪的：

你們蒙召選，是為得自由；但不要以這自由為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事。（迦五 13）

除了以上聖經的話，克雷蒙更進一步認為婚姻制度的建構是來自自然道德律，故至少要包括「丈夫對妻子應該要節制」，而所謂節制的意義在於：一夫一妻的夫婦關係，且結婚的目的只為了傳授生命，夫婦兩人只能為了延續後代而結合，任何不以「傳授生命」為目的的結合都是違反自然道德律的行為¹⁶。

2. 右派 / 聖經

克雷蒙對於節制方面的說法同時也回應了右派嚴格禁慾主義關於「情慾」方面的認知，右派認為婚姻是情慾（desire），故婚姻是邪惡的¹⁷；克雷蒙的解釋首先是：情慾是眾多慾望中的一種（其他如對金錢的慾望、對聲名的慾望……等），是天主所反對的。但天主雖反對情慾，卻說婚姻內可以有情愛，所以天主祝福婚姻內的性，也就是說，天主祝福的婚姻是神聖的，因為婚姻有著偉大使命—傳授生命。我們可以說，夫婦二人為傳授生命的結合（即婚姻中的性）是情愛，不是情慾¹⁸。

其次，克雷蒙說「節制」與否在於是否有婚姻關係，亦即男女雙方如果謹守在婚姻內的性就叫做節制，若婚姻外的性就是不節制，所以克氏進而認為右派對於婚姻的反對是不合理

¹⁶ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.101.

¹⁷ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.80, p.83.

¹⁸ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.84.

的。不但如此，克氏更主張人可以在婚姻中學習「節制」的生活，這種節制的傾向，是合乎人本性渴求，這個渴求惟有透過神的恩寵才能獲得，而婚姻便是其中一種型式。如前所言，在婚姻內的節制是合乎自然道德律的，同時也合乎聖經所說「二人成爲一體」的啓示¹⁹。不過除此之外，克雷蒙和另一教父盎伯羅削（Ambrose）則認爲老人和有孕者不可有性行爲，因爲他們認爲這兩種情形不合乎自然道德律²⁰。凡此種種都說明教父們的主張：婚姻制度和生育並不是墮落和腐敗的。天主不但祝福婚姻，同時也賦予「生育」神聖的意義和祝福，生育並不是惡的，《弟茂德前書》還肯定「生育」對女人有救恩意義：

她若持守信德、愛德、聖德和莊重，藉著生育，必能獲救。（弟前二 15）

第四世紀的聖金口若望，也從婚姻、婚姻內的性及生育三方面的價值和意義，更圓滿地反駁右派對於婚姻和性的看法。首先，他用聖經來肯定婚姻的神聖意義，他以《厄弗所書》來說明婚姻的關係如同耶穌和教會愛的關係，這種關係是彼此捨棄、互相犧牲的愛：

你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣……你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並爲她捨棄了自己。（弗五 22-25）

作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。（弗五 28）

金口若望雖然明白守貞的價值，但也了解婚姻的價值，婚姻和守貞的價值和意義是一樣的，夫婦愛的合一和生育必須是

¹⁹ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.84-89.

²⁰ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.103. 請讀者務必注意：這是當時人們粗淺的看法，後來教會並不禁止老人和有孕者的性，只是提醒人們要關心年老婦女、孕婦和胎兒的健康。

結合的。剛開始是結婚的男女雙方之合一，而在生育之後，則是父、母、子三人的合一，如此形成家庭的完整性；如果婚姻和家庭不是如此珍貴，聖保祿又怎麼會在《厄弗所書》及《格林多前書》中一再強調婚姻的意義和價值²¹。

所以婚姻制度之所以形成並非人情慾的腐敗，婚姻也是活出基督的一種生活方式，藉由精神與精神、肉體與肉體的合一，及由此而來的生育—傳授生命、延續後代，在三者的整合統一中實踐神的祝福和命令。金口若望認為在婚姻中，人可以學習過節制的生活，特別是避免犯「姦淫」的罪；亦可學習為人父母。而除了這些積極理由外，金口若望也說人能透過婚姻和生育獲得救贖，而避孕和墮胎的罪是一樣的，因為都破壞了三者合一的神聖和家庭意義，也是一種違反自然道德律的作為²²。

貳、摩尼教與聖奧斯定

一、摩尼教

摩尼教發展於公元四至五世紀間，其思想主要由三部分形成：一、諾斯底運動的善惡二元觀；二、天主教會的影響；三、伊朗的民間宗教信仰²³。不同於諾斯底運動的分散，摩尼教有自己的聖典—先知摩尼留下的七本書，有教義、有組織、有僧侶集團、有皈依儀式，所以是一宗教。

摩尼教認為世界形成之初即存在兩個實體：一是天主的國度，同時也是光輝的國度；另一是黑暗的國度。並由此開展出二元的宇宙觀和人性論。和諾斯底運動的看法一樣，摩尼教的基本立場認為人的靈魂是純潔、神聖、光明、善的；而人的身

²¹ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.98.

²² Noonan, *CONTRACEPTION*, p.98.

²³ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.98.

體則是腐敗、黑暗、惡的。因為在摩尼教早期聖典中，記載著黑暗與光明之國的對峙，最後黑暗獲得勝利，他們產生後代，即後來的人，黑暗便是藉由人的軀體將人的光輝囚禁起來²⁴。

這個聖典的教導，旨在告訴人們：精神性者皆為善，物質性者皆為惡。並由此衍伸出對於性和婚姻的觀點：既然人的軀體是黑暗的，人不當使這「黑暗」延續下去，因此，人不當生育後代，因為生育意味著使另一個純潔靈魂受到黑暗的囚禁，而且生育是黑暗的力量所施加於人的災難²⁵。在此前提，摩尼教出現了左右兩派在「性」方面不同的看法：左派認為因肉體是惡的，所以儘管性行為腐敗，也無損精神的善；而右派則因為怕人會生育，所以主張人要禁慾，禁止性行為—不管是婚姻內或是婚姻外的。

1. 右派

就「情慾」這方面而言，摩尼教右派和諾斯底運動右派的想法事實上是類似的：都認為人應當「節制情慾」以維持靈魂的純潔。摩尼教右派認為情慾是靈魂的一種墮落，「守貞」才是惟一能永保靈魂和精神神聖、光輝的方式。（教父們則認為人可以在婚姻中學習什麼叫做「節慾」）因此，任何的性行為在他們看來無異於通姦—包括婚姻內的性行為，因為婚姻內的性行為只有一個目的是「生育」，這種目的的婚姻關係，只是

²⁴ Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.138~139.

²⁵ 摩尼教在聖典中對於人類怎麼來，為什麼會繁衍後代作了一個故事性說明：早期世界存在黑暗與光明之王，有一天，兩者在衝突之下，黑暗戰勝了光明，並將光明監禁起來，他自己則與妻子繁衍後代，所生下來的就是「人」。人的身體來自黑暗，故是惡的，但人的精神由光組成，所以是善的。而黑暗之王透過種種方式誘使人類繁衍後代，來將其給予人類的「身體」（惡）繼續延續下去，故生育也是惡的。Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.137~139.

爲了滿足自身的慾望，更何況生育正是摩尼教要反對的²⁶。

2. 左派

摩尼教左派則是有條件地接受婚姻制度，特別是對那些受洗之前剛接觸摩尼教的人，而所謂的「有條件」指的即是「避孕」。爲左派而言，有意避孕的性行爲是允許的，甚至賣淫比婚姻更能被接受，因爲前者必伴隨避孕，而後者目的在懷孕。換言之，以避孕爲前提的性行爲是可被接受的，甚至被視爲神聖的，因爲他們認爲人的光輝可以從中獲得某程度的釋放²⁷。

二、奧斯定對於摩尼教的答覆

極負盛名的教父聖奧斯定原是摩尼教徒，故對摩尼教有獨到的了解，更有深入批判和有系統的反駁。從他《論婚姻與守貞守節》一書，可以了解婚姻三方面的價值—子女、忠信、聖事：

婚姻之善或價值，在於生育的原因及信守婚約的純潔，這是一種民族和所有人的婚姻共有的。至於天主子民的婚姻，它還有另外一層善或價值，就是聖事的神聖性……婚姻的各種價值或善，可以歸納爲三點：子女，忠信（信守婚姻的純潔），聖事²⁸。

1. 子女與生育

摩尼教將人的身與靈二分，以爲靈爲高尚、身體爲惡，故

²⁶ 摩尼教認爲在婚姻關係中，與其說婦女的角色是「妻子」，還不如說是「妓女」，只是黑暗之王誘惑人們墮入縱慾的「禮物」，所以婚姻關係既不是神聖的，也不是理性的，而婚姻中的性和通姦一樣都只是偏情的滿足。沒有任何意義和神聖性。Noonan, *CONTRACEPTION*, pp.145~153.

²⁷ Noonan, *CONTRACEPTION*, p.83.

²⁸ 奧《婚姻貞節》47~48頁。

婚姻的目的若只爲了生育後代，那麼婚姻也是惡的，人是受了黑暗之王的召喚，爲其延續後代。所以他們反對婚姻和生育。

聖奧斯定認爲摩尼教的宇宙觀並不正確，對於人繁衍後代的傳說也不實。首先，從聖經看來，不管是靈魂或軀體，都是天主賦予人類的善，婚姻和生育並不是魔鬼的工程，而是天主的創世工程，故婚姻是善的，天主更爲此建立聖事²⁹：

男女的婚姻是一件好事。聖經這樣推崇婚約，以致不許被丈夫遺棄的婦女，在她的丈夫之活著的時候，再嫁別人……連主在福音中，也認可婚姻是件好事或本身有價值，因爲祂不但嚴禁休妻，除非因爲姦淫（瑪十九9），並且應邀參加婚宴（若二1）³⁰。

聖奧斯定並從自然道德律說明婚姻是「爲了兩性間合乎天性的結合」³¹。所以婚姻是神聖的。天主爲婚姻祝聖，除了要男女雙方彼此相愛、付出，更要在這相愛的結合中參與天主的創世工程，即「生育」後代的神聖使命。這不但是天主的命令，同時也是天主的祝福；爲此，在婚姻中，出於愛的結合是神聖而受祝福的，而且此種愛的結合和生育是不可分裂的。

爲此，避孕不是神聖的，反而是罪惡，因爲生育和結合是不能分離的，任何背離生育的性行爲及背離婚姻之潔德以求生育的行爲，都犯了姦淫罪。因這些結合僅流於情慾的滿足，不但不能使人的光輝獲得解放，反而是墮落。而摩尼教之所以大力支持避孕，是因爲不了解生育是天主的偉大工程。

2. 忠信

由於天主爲人類的婚姻祝聖，人在天主面前承諾要彼此相

²⁹ 奧《婚姻貞節》198~199頁。

³⁰ 奧《婚姻貞節》24頁。

³¹ 奧《婚姻貞節》24頁。

愛、付出，並參與天主的創世工程，所以人要信守對對方及對天主的承諾，聖奧斯定說「宗徒謂這種守信屬於正義，並稱之為主權」³²。基於忠信的原則，夫婦雙方不能「因自己的情慾衝動，或因同意別人的勾引，而違反婚約，與人苟合，就是破壞這信守，因而稱之為姦淫」³³。

上述，聖奧斯定主張「生命傳授」與「夫婦愛的結合」是不可分割的，而任何違反此前提的性關係都是罪惡。並認為為了奉行天主聖意的婚姻，人必須要學習控制情慾，以過有節德的婚姻生活，更不能為了情慾而背叛對天主及對伴侶的承諾。他曾藉由口腹之慾來論說此種觀點：

食物維持人的生命，性行為維持人類的生命；然而，當人們吃飯或做愛時，肉體不能不快樂，但這種快樂，若在適度及有節制之下，使成為「順性之用」，不得視為荒淫。在維護生命上，有些食物禁止食用，在尋求子女時也有些行為是被禁止的，就是姦淫或通姦的性行為。單圖口腹快樂而進食，是不合理的，單為求歡尋樂而不要子女，這種行為是不合法的³⁴。

摩尼教說婚姻和生育只是為了情慾的滿足，所以婚姻和生育使人墮落；但從聖奧斯定的這段話可明確看出，婚姻生活是包含「節制」的，丈夫不可將妻子作為情慾的對象，即不能只為肉體滿足而避免生育。簡言之，他認為婚姻的價值，在於與天主合作傳衍人類的生命，故在婚姻外之性行為是完全不可以的，而在婚姻內之性行為，也不該只消極地說：不可將「夫婦愛的結合」與「生命傳授」相隔離；而該積極地將「夫婦愛的

³² 奧《婚姻貞節》25頁。

³³ 奧《婚姻貞節》25頁。

³⁴ 奧《婚姻貞節》：論婚姻之價值18號，42頁。

結合」與「生命傳授」主動地在動機內結合一起，即以「生命傳授」為目的之夫婦肉體結合，方是符合天主聖意的德行。

3. 聖事

除生育、愛與忠信外，聖事的神聖性更是基督徒婚姻的特質。象徵著基督與教會的結合，及婚姻的不可拆散性。正如基督愛了教會，並為教會交付自己，夫妻雙方也要這樣互相授予，在完全的愛與忠信中，善盡生育及教養子女的義務，同時，藉婚姻聖事的恩寵，夫婦不但應彼此聖化，也應共同聖化子女：

你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。「為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」這奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的。（弗五 25~32）

參、本性自然的傾向—聖多瑪斯的智慧

在漫長的中世紀，聖多瑪斯無疑是一耀眼明星，他以本性的傾向來理解「夫婦愛的結合」與「生命傳授」之意義。雖不同於教父從天主創造與救贖向度出發，但卻有異曲同工之妙。

一、何謂本性

多瑪斯認為天主所造的萬物，有其本性的目的，違反此本性的目的便是犯罪：

天主照顧每物，惟求其本身的美善和福利。每物各有自己生存的目的，達到目的，是其福利；離失正當目的，是其凶惡。每物的整體如此；部分亦然。故此人的每一部分，每一個器官及其每一個行為，都應有正當的目的³⁵。

換言之，萬事萬物在天主的創造與救贖工程中，皆有其本然意義，多瑪斯認為這本然意義可在本性的傾向上彰顯出來。因此他從本性的傾向來揭發「夫婦愛的結合」與「生命傳授」之關連、意義與價值。

二、「夫婦愛的結合」的本性在於子女的生育與養育

多瑪斯認為人父母的精血，有正當目的，不是為保存個體，而是為繁殖本種。他說：

對於個體來說，精血的排泄……，為依照交媾的自然規律，達到生育目的：謀有利於本種生命的傳播。但因如無適當的養育，則人之生育等於徒然；生而不養，則生者不久的。足證精血輸出的目的，依自然的秩序，是為用適當的方法，完成生育和教養的目的。

因此，他認為精血的輸出，若使用的方式不適合生育的目的，且若是明知故犯，必有罪惡³⁶。

三、「夫婦愛的結合」為人類本性自然傾向，當在夫妻關係中進行

多瑪斯又說：

試觀人類，母親單獨，顯然無力完全擔負教養幼小的責任，人生的需要繁重，只靠一人，不能設備周全。可見依照人的本性，男女交媾後，不立刻分離，應同居一處；

³⁵ 多《論萬事》594~595頁。

³⁶ 參多《論萬事》595頁。

不可如同行淫者，漫無檢點，交往任何偶遇的人物。

此外，他也提到就算有些人可以獨立撫養子女，但不能以例外來推翻事件本體的常規。況且尚有靈魂與理智教育的需求，故他主張依人類本性的傾向與需求，男女的結合應是在穩定而長期婚姻關係中進行。所以，為成親而結婚，是人本性自然的；沒有成親的目的而交媾，謂之淫行，是相反人本性自然的、是罪惡³⁷。

四、節育及任何阻止生育的行為，違反自然律則，是犯罪

非為生育和教育之正當目的，而引起精血的排洩，不可算是小罪。用手行路，用腳作手的工作，或用任何肢體，作出它本性自然所不作的動作，能是小罪，或甚至完全不是罪：因為這樣顛倒肢體之用途，不大妨礙人的福利，故不可和精血的排洩相提並論。不合自然理則的排泄精血，違反人本性自然的福利，即不合於人種保存（和繁殖）的目的，因此，這一類的罪過，妨礙人性傳生，罪案嚴重，應佔第二位；殺人犯，摧毀現實生存著的人性，佔第一位³⁸。

總之，多瑪斯從人類的本性傾向，重新獲得教父對「夫婦愛的結合」與「生命傳授」的共同意見。即若從善用天主的恩寵或承行天主給予人類生命的神聖使命，做為反省基礎，便不可將夫妻行為的兩種意義分開：愛的結合與生育。

³⁷ 參多《論萬事》，596~598 頁。

³⁸ 參多《論萬事》，597 頁。

第四節 近代教宗訓導

近代以來，由於社會劇烈變動、世俗生命倫理觀影響、個人主義和自由意識抬頭，以致婚姻、夫婦愛的結合及生命傳授方面，出現各式突破傳統道德的說法與做法；加上人類濫用科技，各種扭曲夫婦性愛結合的作為及阻止嬰兒出生的工具，更為之盛行；而政府又以公權力宣示其合法性，導致人們誤以為這些行為乃是現代文明生活的表徵。於是天主教近代以來的幾任教宗，不得不大聲疾呼，籲世人注意此種文明是死亡文明，是以自我為中心，藉扼殺無抵抗力的生命來保全自己生活品質的罪惡行為。以下分別簡略介紹幾任教宗的通諭與言論。

壹、教宗良十三世之《亦妙莫測》通諭

此通諭強調「信友婚姻應屬教會神權」，但主要是為了反對視「自由戀愛」為絕對權利所導致對婚姻神聖性—即單一性與永久性—的破壞。因為視「自由戀愛」為絕對權利的主張，不僅致使婚姻的隸屬由神權轉為政權，更令人擔心的後果是「自由離婚」：當婚姻脫離教會神權後，離婚合法化竟立刻出現。號稱保障婚姻自由自主權的婚姻法或離婚法，不但不能造就幸福婚姻，反使婚姻備受威脅。而當「婚姻的忠貞」受到摧毀後，「夫婦愛的結合」將變質為「男女肉慾的結合」，婚姻外的性行為也將氾濫成災，宣告「傳授生命」是人的權利自由亦將緊接而來，以致夫婦誤認為可隨意放棄生育責任而放縱情慾。

在此通諭內，教宗良十三世依聖經傳統，論及天主創造之初即賦予婚姻單一性與永久性，並指出基督重新恢復了被人們惡俗所腐化的婚姻尊嚴，更將婚姻提升為聖事，就此，「夫婦愛的結合」與「生命傳授」也得以更加神聖化。至於教會受天

主欽賜，則有照護人類婚姻的責任與使命。自初期宗徒起至日後漫長歷史，教會均不斷對抗、反擊所有對婚姻發動攻擊的異端，並宣講婚姻是基督與教會結合的象徵、婚姻為聖事、夫妻在婚姻內可修聖德、婚姻的神聖不可侵犯來自基督的命令³⁹。

的確，若將婚姻、夫婦愛的結合與生命傳授三者，從天主的創造與救贖工程中抽離，不但將切斷其間密不可分的關連，更會因此使三者失去其神聖、本性的意義。現代政權只以人天生擁有自由權做為推論基礎，是因其前提上將人由天主面前抽離，粉碎天主與人之間的愛，因而也粉碎了人與人之間的愛⁴⁰。

貳、教宗庇護十一世之《聖潔婚姻》通諭

教宗庇護十一世頒佈此通諭時，社會的婚姻狀況已相當混亂，自由戀愛權利說之反婚姻運動，已普遍在國際社會橫行無阻，如人工避孕、絕育、墮胎、外遇、離婚……等，已強烈腐化了婚姻的聖潔。故教宗在此通諭，重新強調婚姻的建立與革新係天主的作為，人應以自由意志回應天主的召喚，並主張任何人為的法律無權剝奪人們天賦的結婚權利，或以任何方式限制人們生育子女。其更依據聖奧斯定所澄清婚姻的好處，即生育子女、信實與聖事性三項，來駁斥違反婚姻的謬論——人工避孕、性開放與離婚合法化⁴¹。

值得注意的是，自從教宗良十三，社會婚姻隸屬於政權之後，人們放棄了從天主在創造及救贖中顯示「給予生命」的愛，來理解婚姻、夫婦愛的結合及傳授生命，而以天賦人權及個人

³⁹ 參《玄妙》第一、二章。

⁴⁰ 參《玄妙》第三章。

⁴¹ 參《聖潔婚姻》。婚姻的三項好處，見第一章；駁斥違反婚姻的謬論，見第二章。

自由的角度來理解婚姻、夫婦愛的結合及傳授生命。導致到了教宗庇護十一世時，社會的問題是離婚、人工避孕、墮胎、因優生保健主張絕育及禁止特定人結婚……等傷害「傳授生命」之行爲的合法化。

另外，社會還普遍流行外遇、性解放、過激的女權運動等扭曲「夫婦愛的結合」的思潮。從這些社會問題的變化來觀察，便可知死亡文化的罪惡結構在近代形成的歷程是：以天賦人權及爭取生而有之的自由權爲藉口，使婚姻離開天主及教會的照護而隸屬於世俗律法（美其名爲人性化），之後按人的軟弱與慾望，修改法律使離婚合法化（以婚姻的破碎來保障婚姻的幸福）。另外，因著人權、自由與個人主義合流，造成性開放及外遇的浪潮，使「夫婦愛的結合」淪爲男女情慾的結合，進而要求法律去除生育子女的責任，應用科技使人自由控管生命的誕生及品質，徹底宣告死亡的勝利，造物者上帝在人類的倫理世界中死亡。由此可見，教會的抗爭非爲維護舊有文化傳統，而是維護信仰的真理，是向死亡與罪惡宣戰。

參、教宗庇護十二世之演講詞

教宗庇護十二世承繼庇護十一的志業，反對以人權及自由爲藉口對婚姻的忠貞、夫婦愛的結合，以及傳授生命的各種扭曲及攻擊，故在他當選教宗最初三年內的 189 篇演講中，有 58 篇之多討論婚姻問題⁴²。他特別注意當時社會強調夫妻有選擇不要孩子的權利，故提出「婚姻應爲生命服務」的主張。並強烈反對當時初步興起的人工受孕⁴³。

⁴² 參韓山城編譯，《近代教宗文獻：論婚姻與家庭》（台北：光啓，1964），135 頁。

⁴³ 參《公教醫師》8~19 號；《生育》8~12 號。

1. 關於避孕

主張國家無權准許、命令或強迫人進行直接絕育，因絕育手術根本地消滅生殖機能，不單缺乏服務生命的精神，且違反自然法。另外，亦詳細討論利用安全期以節育的倫理合法性，討論結果認為這種方法是有條件的合法，不過需在夫妻雙方共同同意下才可實施，而且要有「懷孕」的心理準備；多產的婚姻是天主的祝福，若無重大理由不宜避免懷孕，但如有醫藥、經濟及社會等重大理由或需要時，則為合法。換言之，任何防止生育的人為方法，任何直接侵犯新生命及妨礙其成長的手術，都是良心上不許可的⁴⁴。

2. 夫婦性愛結合的最高價值是替生命服務

婚姻，這出乎人性制度，按造物主的意旨，實際上並不以夫妻人格的成全，而是以生養和教育新生命為其主要和內在宗旨的。「夫妻之愛」不應與婚姻的首要任務——即「為新生命服務」脫離關係。性行為是夫妻兩人互相給予的表現，其結果是使夫妻結為一體，這結合並非兩個性生殖細胞的結合而是兩個人格的結合。任何人不得忘記，只有依照造物主的旨意和律令繁殖新生命，才可以圓滿地實現婚姻的各項宗旨。同時，亦只有這樣，才適合夫妻肉體與精神的需要，才相稱他們的尊嚴，並使嬰兒得到正常與健全的發展⁴⁵。

肆、教宗保祿六世的《人類的生命》通諭

教宗保祿六世所頒佈的《人類的生命》通諭，針對調節生育的作為提出深刻反省，保祿六世特別指出「生命傳授」是夫

⁴⁴ 參《血液七》8~15號；《家庭陣線》16~17號；《公教醫師》51號。

⁴⁵ 參《產科醫生》51~58號；《生育》6~7號。

妻以自由意志及意識與天主合作完成的神聖使命。更指出現代人在面對人口膨脹、婦女角色、夫婦愛的結合、性行為等問題的思想變遷，及控制人類生命的慾望的無盡延伸，已強烈影響及破壞婚姻生活的品質，甚至嚴重地危害信友的信仰生活。故呼籲應從整體的觀點來理解人類的生命。

1. 首先，針對「夫婦愛的結合」

教宗保祿六世主張應從天主的創造工程，來理解其意涵：

夫妻藉著自身的互相給予——這是他們固有和不容第三者染指者——來達成彼此玉成的共融，並與天主合作而完成傳授及教育新生命的大功⁴⁶。

並因此指出「負責的生育」是要求夫妻在尊重正確價值下，承認自己對天主、對自身、對家庭及對人類社會的義務。

2. 所有夫妻都有「傳授生命」的使命

夫婦應對生育子女保持開放，不可隨從自己的好惡，而要服從天主計畫。其次，肯定性行為有助於夫婦結合，但亦指出性行為內的夫妻結合與傳授生命，二者的連繫是不分的，因為此連繫是天主在創世之初所奠定的，是祂在婚姻上給人聖召。

3. 人對自己身體的主權是有限度的

教宗保祿六世主張人對自己身體的主權是有限度的，應當在享受「夫婦愛的結合」的恩賜時，同時尊重生育的定律。最後，由此指出所有人工避孕的方法運用皆是錯誤的，人應當應用自然的機能與慾望的節制來調節生育。

伍、教宗若望保祿二世

教宗若望保祿二世在許多著作中，重申生命的尊嚴(如《生

⁴⁶ 參《人類》8號。

命的福音》通諭)、婚姻與家庭的尊嚴(如《家庭團體》勸諭)、夫婦性愛結合行爲的尊嚴(如《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》)。主要的主張是結合了天主的啓示與自然道德律，重新要求肯定在聖經《創世紀》第一章的基本啓示。即人類生命是天主的恩賜，而婚姻與家庭是天主創造人時便已奠定的人類生活的基本情況，因此婚姻家庭中的夫婦兩人因愛而成爲一體，兩人合而爲一，是傳達天主創造生命的愛情。其中，尤要注意的是「夫婦愛的結合」(結合)與「生命傳授」(生育)是婚姻家庭生活中不可分割的兩個面向。而夫婦兩人成爲一體，完全合而爲一，不但是爲生育子女，也不只是爲天主的愛作見證，更重要的是培育子女學習認識天主的愛，並因此能因著耶穌基督的愛與天主聖三建立永恆愛的關係。

結 語

從聖經帶給我們的早期啓示，可瞭解婚姻生活的尊嚴與意義。這個最高的尊嚴是來自：天主願意與父母一起創造新的人類生命。因此按照天主的旨意，婚姻的基本形式是一男一女兩位變成一體，且婚姻生活的降福與命令是生育。故從一開始，婚姻生活就有兩個不可分的幅度：生育與結合。而且在最深的平面上，這兩個幅度包括夫婦間互相的聖化，及對孩子的聖化。而婚姻內這兩個不可分的幅度，也呈現在夫婦性愛關係(即婚姻行動)的結構中。意思是指：性關係中也有不可分割的生育與結合幅度，且性行爲只能在兩位成爲一體的婚姻當中舉行。

然因爲原罪所引起的軟弱與無知，婚姻的意義與尊嚴乃慢慢失去而引致一些不貞潔的景況，這個違反「二位成一體」的不貞潔包括多夫一妻、多妻一夫、通姦、外遇、婚前性行爲、離婚後再婚，以及故意阻礙性行爲的生育功能.....等。爲此，

天主於是藉著以色列民族，一步步地啓示、回復婚姻生活的尊嚴與意義，強調孩子是祂的恩賜與祝福，並啓示一夫多妻與離婚後再婚是祂所不中悅的事情。

到了啓示的高峰—耶穌基督，他更做到完全地回復婚姻本來的意義與尊嚴，並為夫婦圓滿婚姻生活的自然與超自然幅度，建立起婚姻聖事。進而初期教會時的門徒們，亦清楚肯定基督的教導告訴人們：基督徒不能離婚再婚，不能有任何婚姻外的性行為，也不能在婚姻內阻礙懷孕。在《厄弗所書》第五章，保祿宗徒也為我們敘述了婚姻聖事的奧秘。

之後，早期的教父們，在面對二元論的諾斯底主義時，則藉由聖經和自然道德律來答覆、強調：婚姻生活與生育的神聖性，及婚姻內具有生育動機的性關係也是神聖的。而當聖奧斯定面對系統化的摩尼教時，他更是採取較具系統性的神學來予以答覆，並特別強調婚姻三方面的善：子女、忠信與聖事。然後到了中世紀聖多瑪斯時，他既跟隨聖奧斯定的芳蹤，但也更進一步發展出自然道德律這一方面的理由與基礎。

至於現代的教宗，基本上維護著傳統的教義，但在某些方面也有所發展，譬如：（一）澄清婚姻生活的倫理教義，既是啓示也是自然道德律所肯定；（二）越來越深刻瞭解夫婦性愛行為中結合幅度的尊嚴，而這個更深的瞭解在當代尤其與人工生殖技術，如試管嬰兒、複製人及代理孕母……等相關。最後，即使是反對教會的人，也無法否認，教會關於婚姻本身，及「婚姻行動」中不可分割的生育與結合的教義，從起初到現在一直具有不變的一致性（教會一向以「婚姻行動」指稱性行為。「婚姻行動」一詞等於英文 conjugal act, marital act；如果我們瞭解性行為的意義與尊嚴，就會瞭解為什麼教會認為性行為最正確的稱呼是婚姻行動）。

第貳部分

生

命

之

始

「天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地！」（創一 27-28）新生命的來臨是天主對夫妻的最大祝福，也是婚姻生活的崇高使命。然這個「在愛中生育」的使命，卻面臨阻礙受孕（人工避孕）及人工生殖科技的扭曲，「夫婦性愛結合」與「生育」間不可分割的內在連結亦遭破壞。就此，本篇特分三章，分別於第四章就阻止成孕，第五、六章就人工生殖科技（人工授精、試管嬰兒、代理孕母與複製人）等的倫理善惡加以剖析。

第四章

婚姻與阻止成孕

引 言

我們已於第三章，說明教會對婚姻生活與夫婦性愛行為的基本原則。本章，將進一步應用這些原則，來討論婚姻與contraception的關係。在台灣一般將其譯作「人工避孕」。不過，這個翻譯並不能正確表出原義，因此，筆者試譯為「阻止成孕」，理由容筆者利用下表說明：

英 文	中 譯
Contraception	「避」孕
Contra	表示「相反、反對」之義
Avoid	「避免」
Contradict	反對
Impede	妨礙、阻礙、阻止
Obstruct	阻塞、妨礙

〔表 4-1〕 contra-字義分析

英文 contraception 的字首 contra-，表示「相反、反對」之義，其意思強於不採取任何行動的消極性「避免」（avoid），而較偏向於有所行動地「妨礙、阻止」（impede, obstruct）。因此，contraception 更正確地說是「相反懷孕」、「阻止成孕」之義，包括以保險套、吃避孕丸、性交中斷法等方式來阻止精卵受孕（懷孕）發生。故爲了避免「人工避孕」此譯名帶來的觀念混淆，本文通篇將只以「阻止成孕」來表達。望讀者務必釐清 contraception 是指「積極採取行動來阻止精卵受孕」。

事實上，contraception（阻止成孕）是頗新的名詞與概念，大約只在距今一百年前，因世俗人本主義等團體與學者的鼓吹推動，最先在世俗社會中被人接受。而後，約七十年前，基督教會也接受了此概念與作法。最後，距今卅五年前，阻止成孕終於也進入天主教會。不過，那時多數天主教教友與神學家，是跟著教會訓導權而不接受；然時至今日，我們也不得不承認，現今許多國家的多數神職人員、神學家與教友，是站在反對教會訓導的立場而對阻止成孕的作法持肯定態度。

教會訓導反對阻止成孕，是站在人性尊嚴、婚姻尊嚴，及性愛結合的基本意義立場上來反對。換言之，教會主張「結合」和「生育」不可分割，因此反對阻止成孕。但世俗輿論卻以「現實問題」爲由來反對教會訓導權，它們期望藉阻止成孕來解決家庭與社會問題。對此，本文在第一節，嘗試先澄清這些問題，並評估目前的實際景況是否能證實這些問題已被解決。第二節要進一步審視那些支持阻止成孕的神學理論，希望了解它們的推論基礎，及教會訓導給予的回應與澄清。第三節要提出反對阻止成孕的神學理論，並藉此釐清教會訓導反對阻止成孕的理由。最後第四節，要提出自然家庭計畫與阻止成孕的比較與反省，讓人從中明瞭自然家庭計畫的可行性所在。

第一節 支持阻止成孕的現實理由與評估

世俗輿論採用世俗化生命倫理的觀點，站在實用、經濟、解決實際社會問題的立場來思考阻止成孕的議題。由於看到社會人口衆多、離婚率高，甚至未婚媽媽……等問題，因而興起一股認為要解決這些問題，就必須支持阻止成孕的聲浪，並認為阻止成孕能促使國家經濟改善和繁榮。

壹、世俗輿論對婚姻和阻止成孕的看法

在現代潮流中，西方社會有一股強大輿論，認為阻止成孕是件好事。因為他們以為阻止成孕可以解決某些家庭、社會問題，所以在倫理上是善的，或至少不善不惡。其支持理由如下：

一、阻止成孕 / 人口問題與經濟發展

現代社會推動阻止成孕的主要動力之一，是因人口問題而強調推行所謂「家庭計畫」以便快速降低生育率。教宗保祿六世描述當時（1968年）社會面對的人口問題：

人口的迅速增加，許多人都表示恐懼世界的人口，比可應用的資源增加得更快，特別擔心在開發中的許多家庭和民族¹。

人口學者研究也指出：孩子的數目將影響家庭經濟狀況，進而影響國家經濟發展，尤其是貧窮國家，而阻止成孕可以控制或減少人口發展，將有效解決因人口衆多所導致的經濟問題。這些研究報告加深人們對於人口問題的擔心，也間接促進各國政府推動阻止成孕。

以台灣而言，政府在 1959 年時即以「孕前衛生工作」為

¹ 《人類》2 號。

名，推展阻止成孕，並在 1961 年成立「台灣人口研究中心」，引進美國「樂普」作人體實驗，生育率普遍明顯下降。1968~1969 年，行政院陸續公布「台灣地區家庭計畫實施辦法」及「中華民國人口政策綱領」，正式為家庭計畫工作訂定法規。到了 1971 年時，以「台灣省家庭計畫研究所」為名，繼續進行人口及相關研究與工作，並提出「兩個孩子恰恰好，女孩男孩一樣好」的口號來鼓勵人民節育，而節育的方式就是採取阻止成孕，諸如：口服避孕藥、保險套、結紮手術等。

二、阻止成孕 / 家庭幸福

世俗輿論以人權及自由為中心思想，面對性、婚姻、夫妻關係及子女生育的問題，強調個人有權利追求這些方面的自主和幸福。他們認為過多子女除了會影響家庭經濟，也會影響夫妻生活，使婚姻品質變差而導致婚姻破滅。因此主張：使用阻止成孕可使夫婦有正常性生活，但不一定有生養子女的責任，如此有助於婚姻關係，且可減少已婚者的壓力和緊張，降低離婚率。再則，為了減少意外懷孕的胎兒，並預防由此產生的墮胎問題，世俗輿論者提出阻止成孕來解決這些問題的產生²。

三、阻止成孕 / 現代科技

阻止成孕的思想興起之初，因科技不夠發達，所以真正要成功地阻止懷孕並非易事，但日後隨科技、醫學和藥物學的進步，愈來愈多聲稱「有效」且「安全」的避孕用品、方法出現在眾人面前。使得主張「控制人口」和「家庭計畫」的輿論愈

² 在阻礙成孕觀念興起之初，以及 1960 年代台灣開始鼓勵、實施時，當時對性的觀念尚屬保守，之所以墮胎，原因往往是夫婦間不小心懷孕，不像現在，墮胎問題愈來愈多數發生在婚前性行為上。

顯得有恃無恐，這些方法包含下列幾種³：

1. 性交中斷法：射精前，將陰莖從陰道裡抽出，但極不可靠。
2. 避孕藥：避孕藥是雌激素（即動情素：estrogen）和黃體素（progesterone）的合成類固醇藥劑。原理是藉阻斷中樞神經系統使「濾泡刺激荷爾蒙」（FSH）無法釋出，一旦缺少FSH，卵巢內的濾泡就無法成熟，也就無法排卵。此外，黃體素可以干擾子宮頸黏液的製造，防止子宮內膜發展⁴。現今除了最流行的口服避孕丸外；亦有藉由皮下植入的若普蘭（Norplant），它由六種長效釋放型的避孕藥組成，植入皮下，會緩慢地在人體內釋放避孕藥。
3. 殺精藥劑（Spermaticides）：殺精藥劑包括噴霧型、泡沫劑、凍膠、冷霜、栓劑和錠片型等，須在性交前注入陰道，且性交後數小時內避免沖洗，因殺精藥劑仍在作用。
4. 子宮帽（Diaphragm）：軟塑膠杯，杯口有個可以調整的彈簧，放進陰道子宮頸口處，通常子宮環杯口內外都塗上殺精膏，加強作用以防止精子鑽入子宮頸口。
5. 保險套：薄塑膠或羊腸製作的套子，分男性保險套（codom）與女性保險套（femidom）。男性保險套必須等到陰莖勃起時才套上，女性保險套則須在性交前置入陰道。兩者的作用都是阻止射出的精液流入陰道。
6. 子宮內避孕器（IUDs）：子宮內避孕器有許多種形式，如銅T、雙線圈、樂普，以及能持續釋出黃體素的子宮內避

³ 這些阻止成孕的方法介紹，是綜合以下參考資料而來：
<http://www.webhospital.org.tw/books/two-edu/method.html>；麥《何價》，75~76、211頁。至於這些方法所導致的副作用，本文並未提及，請自行參閱這些參考資料。

⁴ 利用黃體素干擾子宮頸黏液製造，防止子宮內膜發展的機制，主要是為了讓已受精的卵子無法著床。故嚴格說來，此法已參與墮胎。

孕器等。它是以不起化學作用的塑膠或某些金屬製成，放置子宮內。其真正運作的機轉不完全清楚，一般相信它能增加子宮內膜的發炎細胞數目，使受精後的卵子不易著床，並促進剛成孕的卵發生吞噬作用，導致毀滅死亡。故嚴格說來，裝置子宮內避孕器是一種墮胎方法。

- 7、陰道沖洗法：性交後，藉沖洗陰道欲除去注入陰道的精子。此法並不可靠，因性交時，可能有精子已進入子宮頸、子宮，甚至抵達輸卵管，而無法灌洗；且即使是陰道中的精子，也可能因沖洗壓力反而更易向前推進至子宮頸內。
- 8、事後避孕丸：性行為後一到三日之內服用的藥，含乙蔗酚化合物及大量雌激素。由於是在事後服用，目的並非避孕，而是使受精卵無法著床而排出，故實際上是墮胎藥。
- 9、結紮：分男性輸精管結紮與女性輸卵管結紮兩種。前者是將男性輸精管紮起並剪斷，此法不會中斷精子的製造，但精子由身體吸收，而非經輸精管注入精液中，射出的精液不含精蟲，就不會使卵子受孕。至於後者，是將女性的輸卵管紮起來或剪斷，以致卵子無法與精子相會結合。嚴格說，結紮屬於「絕育」，是永久終止生育能力的作法。不過隨醫學技術的進展，結紮的可回復性也隨之增高。

了解現代世俗輿論贊成阻止成孕的理由後，我們可以透過目前社會的實際情況來進行觀察和反省，以了解阻止成孕是否真正達到他們想要「解決實際問題」的目的。

貳、觀察與反省

世俗輿論強調能以阻止成孕解決家庭、社會等問題；但我們從這些輿論所提的假設和目前的情形作一反省，卻發現事實上，阻止成孕不但不能解決問題，而且還製造出新的問題。

一、阻止成孕是否改善經濟問題？

世俗輿論認為降低出生率有助於經濟發展，所以主張藉阻止成孕使人口數得以控制，不過，近年人口學者重新發表人口和經濟的關係，發現兩者間並無可證實的關連；事實上，全球各國不乏人口密集，但經濟成長快速的國家，台灣就是一個顯明例子，其他如美國東北部、歐洲各國都是實際例子。

此外，過激的人口政策和阻止成孕，破壞了人口結構的自然平衡，出生率過低的結果，使社會提早進入高齡化現象。如今歐美先進國家，必須依靠移民政策才能維持國內人口數的平衡；台灣近幾年大量雇用外籍勞工，人口老化亦是因素之一。按聯合國統計和預估，歐洲人口老化的問題將來會非常嚴重。

二、阻止成孕是否降低離婚率？

與上述人口問題相似，現代家庭往往因為經濟因素的考量，和追求夫妻兩人世界的生活而實施阻止成孕，並認為如此能夠提升婚姻生活品質、降低離婚可能性。但施行的結果，真的達到世俗輿論期待的：離婚率降低了嗎？事實上不然。

離婚人口數的增加已是全球現象，據聯合國針對全球 78 個國家的婚姻統計資料，78 個國家中有 24 個國家屬於高離婚率，包括紐西蘭、荷蘭、挪威在內，其中荷蘭、丹麥及愛沙尼亞均屬離婚最普遍的國家；而低離婚率者有 23 國，以伊斯蘭教色彩和天主教色彩明顯的國家居多⁵。以台灣而言，據最近內政部調查，過去十年中，台灣離婚率每年平均以 6.4% 的速度增加，1998 年計有 43,729 對配偶離婚，使得離婚率攀升到每年 0.2%，是亞洲國家中離婚率最高的⁶。我們也可以從美國

⁵ 參彭《婚姻家庭》134~141 頁。

⁶ 〈在亞洲，台灣離婚率最高〉*China Post* 1999/9/30（原為英文）。

1951~1980 年每千人的離婚率，發現離婚人數正逐年增加⁷：

年 代	離 婚 率 (每千人比)
1951~1961	2.5→2.2→2.4
1962~1968	以 2.2~2.9 逐年增加
1969~1972	3.2~4.0 逐年增加
1973~1975	4.3~4.8 逐年增加
1976~1980	5.0~5.2 逐年增加
1983	5.3

〔表 4-2〕美國離婚率年增

美國從 1952 年到 1960 年代，每個家庭的子女數還相當多，阻止成孕相當不普遍，離婚率每千人約 2.3 人；但到 1968 年後，阻止成孕日趨盛行，離婚率也明顯逐年升高。雖然沒有直接證據證明離婚率的普遍升高和阻止成孕有因果關係，但以上的數據至少表示：阻止成孕應用率和離婚率是同步增長的。

三、阻止成孕是否降低墮胎的情形？

就台灣而言，自 1959 年推廣阻止成孕起，按官方統計資料顯示，1965 年的墮胎率是 9%，而到了 1992 年，已上升到 34%⁸。1998 年的一項官方數據顯示每年墮胎人數高達 32 萬人次⁹。顯示墮胎比例正逐年增加，而且據台灣地區婦幼中心統計

⁷ 資料來源：Eurostat, *Demographic Statistics* (New York: Haver Analytics/ Eurostat Data Shop, 1997); Jean-Paul Sardon, *General Natality* (Paris: National Institute of Demographic Studies, 1994); US. Bureau of the Census, International Database, International Programs Center.

⁸ 參彭《婚姻家庭》267 頁。

⁹ 〈台灣每年逾 32 萬人次墮胎〉《自立早報》1998/2/4，3 版。據更早

指出，其中 7% 是未成年少女墮胎，約 2 萬人次¹⁰。此外，近年台灣學生群，更有所謂的「九月墮胎潮」，其墮胎數約是平時的兩倍¹¹。而 1990 年 9 月的最新民調亦顯示，27% 的受訪學生可以同意墮胎，約 38% 表示有條件的接受墮胎，只有 33% 的學生完全不同意¹²。以上可發現，現在的墮胎年齡層越來越低，墮胎情況也日趨嚴重。足見推廣阻止成孕並未達到世俗輿論者所希冀的目標，也無法解決他們想解決的實際社會問題，相反地，這些問題反更嚴重，甚至衍生另外的問題——性氾濫。

參、教宗保祿六世的預言

阻止成孕的方法日新月異，似乎給人們一些方便的路，及對「性」觀念的錯誤認知，以為可以只要性而不要生育，特別是在婚外或婚前的性行為，尤其是懵懂未知的青少年身上，結果就是性觀念的開放和性行為的氾濫。這或許可以解釋阻止成孕愈盛行，墮胎年齡層就愈下降的現象。而此景況，教宗保祿六世在 1968 年所寫的《人類的生命》通諭中，已為我們預示：

正直的人如果觀察人工節育法所產生的後果……他們首先看出，對夫婦的不忠和道德的普遍低落，敞開了寬

的報載，有些醫生甚至說，台灣每年的墮胎數可能已達至 50 至 100 萬之間，參《中國時報》1997/7/10，16 版。

¹⁰ 〈有性經驗青少年 2/3 未避孕 13%曾墮胎〉《聯合報》1998/2/3，6 版。

¹¹ 「九月墮胎潮」是指有許多少女在暑假懷孕，並在返回學校之前選擇以墮胎的方式來解決問題的現象。參〈暑期嗜禁果墮胎當避孕〉《中國時報》1997/7/10，16 版。

¹² 資料來源：輔大神學院與東森民調中心合作的「e 世代對婚前性行為及墮胎問題」民意調查，對台灣地區高中職以上就學學生所作的隨機抽樣調查結果，在全體 1085 調查樣數中，同意的有 26.91%，有條件接受者：37.88%，完全不同意的 33.36%，拒答的有 1.84%。

闊而方便的道路。不需要很多的經驗去發覺人性的弱點，並了解人——特別是青年人在這方面是軟弱的——需要鼓勵遵守道德律，不該給他們容易違反這一法律的捷徑。同樣該擔心的是，如果人習慣運用避孕的方法，最後必定對女子失去尊敬，不再注意她們肉體的和心理的平衡，視她們為自私享樂的工具，而不再是他們應該受尊敬和相愛的伴侶¹³。

這裡教宗明示，人工節育（阻止成孕）將敞開方便之門，使人性弱點受到誘惑，其中受最大誘惑的是青年，可以只要性、不要愛；同時，這後果亦將影響女性尊嚴。

台灣從推廣阻止成孕以來，對於性觀念的開放較從前為甚。1984 到 1994 年間，以 15 到 19 歲的女性而言，接受和喜歡的對象親吻和擁抱的比例從 20% 增加到 55%；接受撫摸的比例，從 10% 上升至 29%；如果已和對方訂婚，覺得可發生性關係的，從 6% 上升至 21%¹⁴。最近五年內，青少年、少女有婚前性行為的比例，幾乎增長三倍；從 6% 上升到 26%¹⁵；而某項針對台北九所大學的調查顯示，有 1/3 學生有婚前性行為¹⁶。

諸如此類的問題，也以不同型式呈現出來，例如，某調查報告顯示，有 77.8% 青少年及 74.1% 的青少女在暑假中看過黃色書刊或色情電影¹⁷，在國中、高中，黃色笑話已成為談話的

¹³ 《人類》17 號。

¹⁴ 張〈台灣人口〉275 頁。

¹⁵ 〈少女懷春，婚前性行為，10 年增加 3 倍〉《中國時報》1999/9，9 版。

¹⁶ 〈台灣大學生二成三已有性經驗〉《台灣新生報》1999/10/31，6 版。

¹⁷ 〈信義區青少年，兩成一有性經驗〉《聯合報》1999/8/27，6 版。

普遍內容¹⁸。在大學健康中心也開始例行分發保險套¹⁹。種種型式在在告訴我們，性氾濫已是一個顯明且不容忽視的問題。而這些和當初教宗保祿六世所擔心的是一樣的。

此外，教宗保祿六世也預言到，施行阻止成孕將使不重視道德的政府利用強權迫害夫婦避孕，以達控制人口的目的。這幾乎是預示了日後中國大陸為控制人口而實施「一胎化」政策：

假如這一種危險的力量一旦落在不重視道德律的政府手中，誰能責備政府為了解決全國的困難，而許夫婦運用避孕方法來解決家庭的問題呢？誰又能禁止政府鼓勵，甚至於強迫他們的國民去應用最有效的避孕方法，只要他們以為是必要的呢？這樣，人們為了避免在遵守天主的法律中所能遭遇的或個人、或家庭、或社會的困難，結果讓政府權力來干涉完全屬於夫婦本身的隱秘的事²⁰。

以上種種實際現象可看出，阻止成孕並未能實際有效地解決支持者欲解決的社會問題，不但不能，還會衍生更多問題，這或許是當初支持阻止成孕的世俗輿論者始料未及的。從天主教立場而言，這個始料未及的結果是因為這些阻止成孕的實踐性理由及理論基礎是錯誤的。

第二節 支持阻止成孕的神學理論

教宗保祿六世的時代，不僅全球的人類生活，在性、婚姻、

¹⁸ 〈六成國中生愛講黃色玩笑〉《中時晚報》1999/4/17，6版。

¹⁹ 〈避孕器材進駐大學校園〉《民生報》1999/9/19。

²⁰ 《人類》17號。

阻止成孕……等方面，早已遠離教會訓導堅持的倫理準則；甚至，教會內的信徒在倫理價值觀上也產生動搖。故當教宗保祿六世在《人類生命》通諭中，由於仍繼續堅持教會訓導的傳統主張一禁止阻止成孕，因而引起教會內許多人的質疑與反彈。在爭辯中，這些反對訓導權的人士，也試圖採用一些倫理原則來合理化阻止成孕，例如總體性原則、相稱原則……等。這些各據其理的論爭，除了常使教外人士弄不清楚教會的立場，也導致許多教內人的困惑或無所適從。故爲了讓人能更清楚瞭解這些爭論，及明白教會訓導不能接受這些支持阻止成孕的原因，本節將逐一介紹、反省這些支持阻止成孕的神學理論。

壹、總體性原則（The Principle of Totality）

很多支持夫婦採用阻止成孕的人，常以總體性原則爲其立論依據。總體性原則，簡單地說，是指在某些情況下，爲了整體緣故而犧牲部分的善是道德上被允許的²¹。例如，爲了整個身體的健康而切除病肢。因此，將總體性原則應用於阻止成孕時，就構成了以下論題：若爲了婚姻整體性的善，則個別性愛行爲的善（個別性愛行爲的善必須顧及生育與結合間的不可分割）可以被犧牲。然而，這樣的主張事實上存在著兩個問題：

1. 個別性行爲與整體婚姻的關係，事實上並不同於個別身體器官與整個身體的關係：身體器官是爲了整個身體而存在，並不具有獨立的目的；但每個性愛結合行爲卻有其獨立價值，以及爲婚姻的整體性有其價值存在。此外，婚姻並不是性行爲的總和，也不是性行爲與其它要件相加而成的組合體，婚姻是兩個獨立個別的配偶間，自由的、排他

²¹ Smith, *HV*, p.90.

的、不可分離的連結²²。

2. 它混淆了倫理領域與本體領域：人不能做一倫理惡的行為，為達到本體善的結果。根本上，人們應該先界定阻止成孕的倫理意義，才能斷定可不可採行，而非以總體性原則，來合理化一個本質上是倫理惡的行為。

況且，除了上述兩點之外，試想若能以總體性原則來把阻止成孕合理化，那是不是也能以此原則而說「為了整體婚姻的善，通姦是可被允許的」？由此可見，以總體性原則支持阻止成孕並不可行。教宗保祿六世也已明確訓示：

不得援引下列理由來辯護人工節育：即……「將故意剝奪其生育能力的性行為，與以往或未來保有生育能力的性行為，說成一個整體，使到前者在倫理上與後者同樣成爲一件善事²³。

貳、相稱主義 (Proportionalism)

相稱主義在《人類生命》通諭發表後，成爲流行的倫理神學理論。因爲，它似乎是一種觀念上雖仍保留阻止成孕多少是不好的（是前倫理惡）；但卻能使阻止成孕在某些個案中成爲被允許的（因爲相稱主義認爲無法將倫理規範定義爲完全沒有例外）。故相稱主義在《人類生命》通諭的反對者中，成爲最流行的主張，不過，它的力量現也逐漸減退中。理由如下：

1. 它已被證明很難去爲「前倫理惡」下定義，就如同很難去定義「本質性的倫理惡」般。
2. 在實際層面上它也已被證明，不可能去限制「規範所允許的例外」之範圍。如此，諸如通姦、強暴幼童、殺無辜幼

²² Smith, *HV*, pp.91~92.

²³ 《人類》14 號。

兒……等行徑，按相稱主義，爲了有些特殊情況的善，最終都能算是例外而被合理化。

也因此，教宗若望保祿二世在《真理的光輝》通諭中，也譴責這種倫理推理形式是倫理神學無法接受的。

參、寬容較輕惡行的原則 (The Principle of Tolerating the Lesser Evil)

寬容較輕惡行的原則在阻止成孕上的應用，常以下列形式出現：相較於阻止成孕，離婚、通姦或墮胎是更大的惡，因此，爲了避免這些更大的惡，阻止成孕可以被視爲較輕的惡而加以寬容。據了解，社會上有許多人，的確採用這種主張來贊成阻止成孕。

然此種贊成阻止成孕的主張與看法，事實上是立基於對「寬容較輕惡行」此一原則意義的誤解，因而誤以爲可以「行倫理惡以獲得善果」。的確，基於現實景況的不完美（譬如我們不可能同時阻止他者所有的惡行，甚至在某些情況下，還可能出現因這樣的阻止，反而無法推行另外更大的善行，或無法避免另外更大的惡產生），人有時也要暫時容忍某些較輕惡行的存在。事實上，就連耶穌也允許我們容忍莠草的存在爲免錯拔麥穗。但是，「爲了更大的善而容忍較輕的惡行」是指對較輕惡行的被動容忍，而非允許人行惡以獲得善果，亦即不同於「爲了更大的善而主動去做較輕的惡行」。

由此可見，寬容較輕惡行的原則並不適用於阻止成孕。因爲阻止成孕不是可寬容的惡，它是一個人本身直接的選擇和主動的行爲。當一般人使用這主張時，常是犯了混淆「非倫理惡」（non-moral evil，例如夫婦間的緊張或生病）和「倫理惡」，或錯誤地假定選擇行較小的倫理惡（如偷竊）以避免更大的倫理惡（如謀殺），在倫理上是實際被允許的。但這與最基本的

倫理準則是相衝突的，即人不可行倫理惡爲了由此得到一些善果。客觀說來，不管是大惡（如殺人）、小惡（如偷竊）都是被禁止的。做一個小的惡將有助於我們避免做更大的惡，是倫理方面的天真，其實是相反真理的。教宗保祿六世也已明訓：

不得援引下列理由來辯護人工節育：即「兩種邪惡，權取其輕」……的確，有時爲了避免一個較大的惡，或推行一件更大的善行，可以容忍一件較輕的惡行，可是絕對不可以，即使有重大的理由，爲了達成一件善事而做一件壞事，就是說意志追求一件本身就違反倫理秩序的事，因此，雖然他的意向是要維護或推行個人的、家庭的或社會的利益，也是不合人性的²⁴。

第三節 反對阻止成孕的神學理論

看了以上支持阻止成孕的主張後，本節要看看反對阻止成孕的六種神學主張²⁵。其中有些論點，的確是教會訓導反對阻止成孕的理由；不過有些並不是。但令人困惑且遺憾的是，這些非出自教會訓導的論點，被許多贊成阻止成孕的人士，誤當作是教會訓導反對阻止成孕的理由，而予以批判。因此，本節一方面要介紹禁止阻止成孕的主張。另一方面，也要藉此澄清哪些與教會訓導禁止阻止成孕的理由一致。今列述如下：

²⁴ 《人類》14 號。

²⁵ 這六種反對「阻礙懷孕」的主張，參 Smith, *HV*, pp.98~99.

壹、從反人工而論（論點一）

1、任何人工行為是不自然且錯誤的。 (What is artificial is unnatural and wrong.)
2、阻止成孕是人工的。 (Contraception is artificial.)
3、因此，阻止成孕是不自然且錯誤的。 (Therefore, contraception is unnatural and wrong.)

〔表 4-3〕反對阻止成孕的神學理論之一

論點一基本上帶著濃厚「反對人工科技」的色彩，極端的把非屬自然的人工科技當作是錯誤的，進而以阻止成孕是人工的行為，推論出阻止成孕是錯的。這論點，令我們想起過去曾有很多人因認為教會反對科學，而批評教會。在當代，同樣出現有人以為教會訓導持「反人工」的理由來反對阻止成孕。這樣的誤解在當代社會雖已漸少，甚至不多見，但還是存在，故在此有必要予以澄清：即在《人類生命》通諭中，教會訓導並不是以「反人工行為」的主張，來反對阻止成孕²⁶。

對於人類使用理智去管理、調節自然界，即以人為方式達到造福人類、締造更美好世界的作法，教會的根本立場是肯定的；但教會也要人注意，人工與科技的使用不是無限制的，人有權利亦有義務調節自然，但必須是負責的、契合天主聖意的、與「天主肖像」相配合的。教會的這般立場，可由下看出：

但若干現代人，如上所說，反對教會有關婚姻的倫理訓示。他們說：人的理智有權利亦有義務調節無靈自然界的力量，並使之達成相宜於人們福利的宗旨……對這問題必須清楚答覆如下：人運用理智來使有靈的受造物與造物

²⁶ Smith, *HV*, pp.86~87.

主密切合作，教會是第一個加以頌揚和推崇的，但教會肯定，這類活動必需實施於天主欽定的秩序內²⁷。

如果不願把傳生的使命讓人隨意處理，必須應該承認，人對於自己的身體和身體的機能的主權是有限度的，任何人，無論是私人或政府，都不得侵犯這一限度²⁸。

總之，教宗保祿六世的答覆，清楚傳達出：人使用理智管理運用大自然，是教會所贊成，但人的主權有一定限度。

貳、從生理性的器官目的而論（論點二）

- | |
|--|
| <p>1、干預器官與行爲的自然目的是錯誤的。
(It is wrong to interfere with the natural purposes of organs and acts.)</p> <p>2、性行爲的目的是生殖。
(The purpose of sexual intercourse is reproduction (of the species).)</p> <p>3、因此，因為阻止成孕干預性行爲的目的，所以阻止成孕是錯誤的。
(Therefore, since contraception interferes with the purpose of sexual intercourse, contraception is wrong.)</p> |
|--|

〔表 4-4〕反對阻止成孕的神學理論之二

「器官有其自然目的」這一生理事實，常使有些人認為以性器官及性行爲的生理自然結果，即能充分證明阻止成孕是不道德的。換言之，這些人以爲論點二，足夠證明阻止成孕的不道德性。在這些人中，不可否認的也有神學家存在，但事實上只有極少數的神學家使用這樣的主張來反對阻止成孕。

純粹就此主張看來，這論點的基礎可說是「生物主義」（biologism）或「器官目的」（end of organs）式的自然律²⁹。我們

²⁷ 《人類》16 號。

²⁸ 《人類》17 號。

²⁹ Smith, *HV*, p.88.

不否認此論點具有客觀的生理法則基礎，但事實上光以此並無法充分證明阻止成孕是絕對禁止的；不過，這個主張雖不充分，仍提醒我們尊重生理之自然規律的重要性。

許多《人類生命》通諭的批評者，常將教會訓導的意見化約成論點二的主張。對此，必須加以澄清：認為教會訓導使用「生物主義」或「器官目的」式的自然律來反對阻止成孕的看法，與事實是不相符的。教會訓導秉持的自然道德律概念不等於「器官目的」式的自然律。教會雖肯定器官有其客觀的生理法則，但一件行為是否道德，在於是否符合自然道德律，而非褊狹地單以生理目的來評斷。

參、從人類生命的本質性價值而論（論點三）

1、阻礙那在本性上已被制定為是去產生新的人類生命之行爲的生殖能力，是錯誤的。

(It is wrong to impede the procreative power of actions that are ordained by their nature to the generation of new human life.)

2、阻止成孕阻礙了那在本性上已被制定為是去產生新的人類生命之行爲的生殖能力。

(Contraception impedes the procreative power of actions that are ordained by their nature to the generation of new human life.)

3、因此，阻止成孕是錯誤的。

(Therefore, contraception is wrong.)

〔表 4-5〕反對阻止成孕的神學理論之三

論點三基本上是從自然道德律出發，著眼於人類生命的本質性價值來思考阻止成孕的問題。以此論點來支持教會訓導的人，認為阻止成孕之所以是錯的，並非因為性行為繁衍物種的自然生理目的被違犯；而是因為這性行為是類人的性行為，以及由此生育出的生命是一新的人類生命。

人遠在於其他動物之上，是有理性、自由、能創造性行動、

與他人建立愛之關係的存在。因此，人類的性行為絕非如其它動物般只是生理的，而是一種也包括心理與精神層面的行動。再則，人類生命本身所具有的極大善，亦使帶來這種「善的存在」（新人生命）的行為也具有特殊的地位。所以，若故意阻斷此行為自然生育新人生命的可能性，是配不上人本身所擁有的價值，是倫理的錯誤³⁰。

肆、從天主創造的特殊行動而論（論點四）

<p>1、阻礙那在本性上已被制定為是去協助天主創造新的人類生命之行為的生殖能力，是錯誤的。 (It is wrong to impede the procreative power of actions that are ordained by their nature to assist God in performing His creative act that brings forth a new human life.)</p>
<p>2、阻止成孕阻礙了那在本性上已被制定為是去協助天主創造新的人類生命之行為的生殖能力。 (Contraception impedes the procreative power of actions that are ordained by their nature to assist God in performing His creative act that brings forth a new human life.)</p>
<p>3、因此，阻止成孕是錯誤的。 (Therefore, contraception is wrong.)</p>

〔表 4-6〕反對阻止成孕的神學理論之四

論點四與論點六，是教會反對阻止成孕的最重要理由。教會訓導在啓示信仰的反省下，分別由「創造（生）」與「結合」兩面向來反省阻止成孕。其中，論點四是以位格性的「生命傳授」（生育）之觀點，來看個別性愛行為的善。故此論點可敘述如下：阻止成孕是錯誤的，因為阻止成孕阻止人類性行為本性上所注定的、要去幫助天主創造出有位格的新人生命。

³⁰ Smith, *HY*, pp.99~102.

這個主張具有很深的信仰幅度，它根源於如下的肯定：天主是每一個人類生命的創造者，透過特別的創造行動，天主創造每一個人的靈魂。因此，新生命的生育絕非僅只是父母的器官與行為的自然結果，也不僅只是發生了生物學的物種繁衍；而是天主對每個人類靈魂的特殊性創造行動。也因此，阻止這種神聖的、天主極致的愛的給予行動—創造新的人類靈魂，乃是一種極大的內在惡，也相反真理。

最後，依據此論點，我們能說：阻止成孕的採行，因其不許天主進入祂所計畫的創造行動之歷程，因其擅自反客為主地終止天主的創造計畫，羞辱了天主賦予夫妻成為祂的「共創者」所擁有的極高尊嚴，所以施行阻止成孕是道德上的錯誤。

伍、從相反生命而論（論點五）

1、相反生命的意圖總是錯誤的。 (It is always wrong to have a contralife will.)
2、阻止成孕的使用意涵著相反生命的意圖。 (The use of contraception entails a contralife will.)
3、因此，阻止成孕是錯誤的。 (Therefore, contraception is wrong.)

〔表 4-7〕反對阻止成孕的神學理論之五

此一論點認為人必須尊重生命本身，也必須尊重生育生命的過程。在認知到新生命的產生是性愛關係的可能自然結果下，雖然阻止成孕是一種非直接殺害生命的行為，但當人施行阻止成孕時，卻具有反生命的意圖，企圖阻止可能啟動的生育生命過程，阻斷可能及將要來臨的新生命形成。就這種不願生育新生命的反生命意圖而論，阻止成孕可說是倫理上的惡³¹。

³¹ Smith, *HV*, pp.105~107.

陸、從婚姻性愛行為的結合意義而論（論點六）

<p>1、破壞人類性行為客觀呈現配偶相互間、完全的自我給予的能力，是錯誤的。 (It is wrong to destroy the power of human sexual intercourse to represent objectively the mutual, total self-giving of spouses.)</p>
<p>2、阻止成孕破壞了人類性行為客觀呈現配偶間相互、完全的自我給予的能力。 (Contraception destroys the power of human sexual intercourse to represent objectively the mutual, total self-giving of spouses.)</p>
<p>3、因此，阻止成孕是錯誤的。 (Therefore, contraception is wrong.)</p>

〔表 4-8〕反對阻止成孕的神學理論之六

此一論點與論點四，都是「位格思想」的主張。但此論點是從「夫婦之愛」（結合）的觀點來看個別性愛結合行為的善。這是現代教會對「婚姻（夫婦）之愛」（conjugal love）更深入反省後，所採用的重要主張。這個主張尤其幫助教會答覆「那些同樣從夫婦之愛出發、強調『位際性價值』大於『生物法則』，但卻主張為了滋長、豐富這份夫婦間的合一愛情，阻止成孕的個別婚姻性愛行動是可被允許」的聲浪。

在現代世界中，由於「浪漫戀愛」（romantic love）的趨勢越來越被高度肯定。因而導致「婚姻之愛」（conjugal love）常被等同於「浪漫戀愛」。但「婚姻之愛」事實上是不同於「浪漫戀愛」的：在人類所發展的各種愛的友誼關係中，「婚姻之愛」是最特別的，只獨屬於配偶的一種友誼形式；這種配偶間的友誼並不像其它友誼般，在分享、給予及合一上具有限制性；它是完整毫無保留的投入，把整個自我作為禮物彼此給予，遠遠超過佔有式的分享；它是一種不管如何，都承諾與對方分享整

個生命的奉獻³²。而夫婦性愛行爲（即「婚姻行動」）作爲「婚姻之愛」的身體語言，自要傳達、展現出婚姻之愛的真義，幫忙夫妻二人達至最深、最徹底的結合。

可見，人們自由意志下具體履行的個別夫婦性愛行動，應當如實表達出「婚姻之愛」的本質—把整個自我毫無保留地給予對方，達至真正的合一愛情。因爲若在個別的夫婦性愛行動中，有所保留（譬如保留生育的能力），那這行動不啻變成一端謊言，也無法表達出配偶間彼此交付的合一³³。至此，我們乃能瞭解：阻止成孕的性行爲是錯的，因爲它蓄意將生殖的能力保留不給、將其拒絕於性愛的合一中。而如此所呈現的合一，已與性愛行爲應該表達的真理（尋求與對方徹底完全的合一）相矛盾。它無法表達出配偶之間相互、完全的自我給予，而只是虛假、不完整的合一。

表達丈夫和妻子完全彼此給予的天生語言，由於避孕，客觀地被相矛盾的語言即不完全把自己給予對方的語言所覆蓋。這樣不但積極地拒絕對生命開放，而且曲解夫妻之愛的內在真理，即被召奉獻整個的人³⁴。

第四節 自然家庭計畫

經過以上各節的論述，理論上我們應已弄清楚教會訓導反對阻止成孕的理由與主張。在這一節，則要進一步探討所謂的「自然家庭計畫」。教會訓導對自然家庭計畫抱持的立場與看

³² Smith, *HV*, pp.107~108.

³³ Smith, *HV*, pp.110~118.

³⁴ 《家庭》，32號。

法一般是正面、肯定的。爲了明白箇中原因，以下將先介紹自然家庭計畫法的種類，繼之再將其與阻止成孕做一比較，來反省其倫理可行性。

壹、自然家庭計畫法的種類

自然家庭計畫法，即一般所謂安全期方法，目前通行的共有四種。以下逐一簡單介紹這四種方法³⁵：

一、周期法

周期法最初是在 1929 年由布拉格的瑙斯醫生 (Dr. Herman Knaus) 及 1930 年由日本的落野醫生 (Dr. Kyusaku) 所發明，這兩位科學家未曾合作研究，但他們得到的結論完全一樣，又幾乎同時發表。此法的原理簡單地說，是藉著證實月經周期裡的排卵，大多數在下次經期開始之前約十五日發生，而依此推論：每次周期開始（月經期的第一天是周期的第一天）時都有一段不會受孕的日子，接著就是一段可能受孕的日子，即在排卵前後幾日，最後則又有一段不會受孕的日子，直到那次周期完結爲止。

不過事實上，每位婦女的月經周期並不相同，而且同一個人的月經周期也會變動，因此精確的月經周期表算法，必須觀察、記載至少六個月以上，先區分出最長與最短周期，再將最短周期減掉 18 天，及最長周期減掉 11 天，如此才能較精確推斷出「易受孕期」與「安全期」。例如：若某婦女的月經周期維持在 26 至 30 天，那每周期的第 8 天至第 19 天就被定爲「易受孕期」。

³⁵ 參麥《何價》97~98 頁；及 <http://www.webhospital.org.tw/books/two-edu/method1.html>。

二、基礎體溫法

基礎體溫法是利用月經周期中體溫的升降變化，來判斷排卵日。據研究顯示：月經周期的早期，體內產生的雌激素（動情素：estrogen）會降低體溫，因此婦女睡醒時的體溫較正常低；但到了排卵時，體內產生的黃體素，卻會增高體溫。因此，這種方法要特別注意睡醒時的體溫是否忽然增高 0.6~1 度，從而斷定月經周期裡哪個時候排卵，及何時是易受孕期。

三、子宮頸黏液觀察法

子宮頸黏液觀察法（亦稱排卵期測量法），是透過觀察子宮頸分泌出的黏液，看看黏度的轉變，而斷定排卵時刻。在快排卵時，體內產生的雌激素會令子宮頸分泌的黏液份量增加，且變得較清澈有彈性，若放在玻片上觀察，可看到乾後的黏液呈羊齒狀（醫學上，稱此為 E 型黏液）。所以，這種方法是靠觀察，藉子宮頸排出的黏液份量、黏度與羊齒狀，來斷定排卵時刻與易受孕期。

四、徵候體溫法

徵候體溫法揉合測體溫和觀察子宮黏液兩種方法發展而成。其不僅著重觀察子宮頸分泌物的黏性程度，也注意排卵時子宮頸本身的變化，例如它在陰道裡的位置移得較深入，頸口張開較大、組織有所改變。每晨醒來時體溫的變化和上述子宮頸轉變的各項資料連結起來，可用來判斷排卵的時刻。

徵候體溫法是各種安全期法中最可靠的一種，因為它結合了兩種方法。不過不管採用何種方法，若要成功，都需要有良好的指導，並要明智地判斷，與恆心細心地觀察各種有關資料。

貳、自然家庭計畫與阻止成孕的比較

上述對自然家庭計畫法的介紹，可看出它是利用科學方法找出婦女生理上的自然月經周期規律，使擁有重大因素需調控生育間隔的夫婦，藉著這自然規律而能判斷何時該禁慾的一種調控生育方式。此法本身並未破壞生殖機能的自然歷程。光由這一點，自然家庭計畫與阻止成孕的差異，實已不言可喻。

不過此二者間的差異，不僅只是方法、也在於它們所帶來的意義及效果上。以下更全面地比較此二者，能幫助我們更深刻地瞭解，在同樣爲了調控生育間隔及家庭大小的動機下，爲何藉著自然家庭計畫能是道德上可行、但阻止成孕卻不道德。

一、基本生命倫理層次上的不同

「自然家庭計畫」與「阻止成孕」在基本生命倫理層次上的定位，有很明顯的區隔。爲深入瞭解這點，首先我們必須確實瞭解教會訓導反對阻止成孕的主張。經過以上各節論述，我們發現教會訓導關於阻止成孕的主張，並非使用第一倫理原則的形式「避孕是本質性的惡」；而是強調「在性關係中，絕對不可損傷、阻礙生育人類生命的自然能力」。這是一個消極倫理規範，不允許有例外。而從這一消極規範，可合理推知，要判斷個別避孕方式是否該被禁止，是要視其對具體性愛行爲生育新生命的自然能力，是否構成阻止而定。

另外，事實上除了消極規範外，尚有一些與人類婚姻及生育相關的積極義務存在：即夫妻應該積極的向生育小孩開放、積極養育小孩並教育他們。仔細釐清這一積極義務，可知它是一個積極倫理規範，但它不是絕對的。如同其他積極規範般，它容許一些擁有嚴重因素的例外存在（譬如：媽媽可以爲了照顧生病的小孩而不去彌撒）。因此，與天主合作生育小孩的積極義務也可以因一些嚴重的理由（例如：貧窮、配偶生病、尚

須唸書或出外工作……等)而暫緩。意即，假如一對樂意承行天主旨意的夫婦，因著一些嚴正的理由，在善意的良心中決定晚些時日生育小孩，那這個延緩是可被允許的；不過，假如理由是自私的或輕浮的，這延緩就不被允許。

綜合以上兩面向的分析，可以清楚教會訓導的立場是：在嚴重的理由下，夫婦是可以延緩、調控生育時間與小孩人數的，但所使用的方法絕對不可損傷、阻礙個別性行為中生育人類生命的自然能力。這樣的立場與看法，引領我們反對阻止成孕，並肯定自然家庭計畫的可行性。因為阻止成孕的行動本身已違反了消極規範，故不論動機、意向如何，它已是不道德的。而自然家庭計畫雖未成就夫婦該向生育開放的積極規範，但其並未違反消極規範，因此只要有嚴正的理由，在好的意向與動機下，就能是道德上可行的行為。

二、方法上的不同

由上已知自然家庭計畫與阻止成孕的不同在於：自然家庭計畫並未破壞生殖機能的自然歷程，它只是依據妻子的自然生理周期，藉著在易受孕期中禁慾，來調節生育間隔與家庭大小。相反地，阻止成孕採用的，根本上是去破壞或干預生殖機能的自然歷程或結果。它並不尊重女性身上自然的生理周期，甚至還破壞它，譬如藉著避孕藥的干擾，將自然周期中的易受孕期變成不孕期，或藉著保險套、殺精藥劑去阻止精卵相遇等。而這樣的行動乃是對天主在人的性行為中所可能要開啓的創造工程之干預與破壞。而自然家庭計畫法所展現的，則是對於天主創造新人奧蹟行動的尊重，是對天主刻在人身上的自然生殖歷程的尊重與配合，它並未破壞個別夫婦性愛行動中結合與生殖間的內在連結。

事實上，利用安全期並不阻止亦不妨礙性行為的自然

完成，及其自然效果。利用安全期所以不同於性行為的濫用，就在這一點上。因為濫用性行為，如上所述，乃是將該行為本身，予以破壞³⁶。

事實上，二者之間有著主要的區別：在前者的情形下（利用不孕期），夫婦合法地享用自然的安排；而後者（人工節制生育），他們阻礙自然過程的發展³⁷。

三、意義上的不同

新位格人的孕育是藉著配偶雙方的性愛行動，即兩個位格人的共同參與而來。所以對於懷孕的調節也需要兩個人在夫婦性愛行動中展現出彼此的合作與共同的承擔。由這點來看，自然家庭計畫法才是真正相稱於婚姻關係的方法，因為其所需要的「周期性節制」，需要配偶雙方共同分享、承擔這個選擇與責任，才可能做到。至於阻止成孕，因單把調節懷孕的責任加諸在一人身上，且只需一個人使用避孕裝置即可阻止懷孕，所以並不符合婚姻的意義³⁸。

此外，除了是配偶雙方的共同參與，對投入其中的丈夫與妻子來說，自然家庭計畫法涉及的是整個人—包括生理、心理與精神。的確，要做到「周期性節制」需要整個人的投身，周期表的繪製與基礎體溫的測量……等，只是幫助人瞭解自然排卵機制，人更要有心理與精神層面的堅持，及全人的負責態度，才能做到真正的配合。相形之下，阻止成孕只是一種純粹借助藥物或裝置來控制生育的投入，這樣的投入只具有物理層面的

³⁶ 《產科醫生》34號。

³⁷ 《人類》16號。

³⁸ Smith, *HV*, p.123.

意義，而無法與位格性的婚姻性愛行動相稱³⁹。

最後，自然家庭計畫法的運用也表示出，我們承認天主才是生命的主人與源頭，人只是執行天主計畫的臣僕。因為相較於阻止成孕，自然家庭計畫法並不使夫婦性愛行動所該表現的真理（將整個自我徹底無保留的給予對方）被破壞⁴⁰，也沒有將自己膨脹成為天主計畫的仲裁人。

當夫婦運用不孕期，尊重人「性」結合和生育意義之間不可分的關係時，他們是天主計畫的「執行者」，他們根據「完全」奉獻的原始本質而「享用」他們的性，而不操縱或改變⁴¹。

四、效果上的不同

根據一些美國景況的調查顯示：(1)使用自然家庭計畫的婚姻只有 2~5% 以離婚收場；但使用阻止成孕的竟高達 50% 以上；(2)使用自然家庭計畫法的婦女極少墮胎，絕多數墮胎的女性是使用阻止成孕⁴²。

雖然造成這些景況的因素相當複雜，但誠如 Janet E. Smith 所說，這些資料表示，阻止成孕與自然家庭計畫法間存在著「效果上的差異」：使用自然家庭計畫法的夫妻，隨著他們對「性的生殖意義」的尊重，他們的婚姻關係也更加堅固、並更加尊重生命。比起使用阻止成孕的夫妻，他們會願意生養更多小孩，因為他們更能體會小孩對於婚姻生活的重要性，並更願意慷慨

³⁹ Smith, *HV*, pp.123~124.

⁴⁰ Smith, *HV*, p.124.

⁴¹ 《家庭》32 號。

⁴² Smith, *HV*, p.127. & Wilson, *Gift*, p.37.

大方地與天主合作⁴³。教宗若望保祿二世也強調，藉著自然家庭計畫法能幫助人學習自我統馭的美德，而使配偶間能因此擁有更深的相敬之愛，並能締造家庭的更大和諧。

參、怎樣的自然家庭計畫才合乎道德？

承上所述，自然家庭計畫能是被教會許可的。但這許可並非無所限制，在倫理上的正確與否仍需多方考量：

一、以安全期調節生育的理由應正當，意向也需合乎倫理

在正當、嚴重的理由下，經過夫妻彼此的同意後，採自然家庭計畫（安全期法）來避免生育，是教會所認可的「倫理上可行之事」。但是，若因為自私的理由（譬如不願生小孩以免添加麻煩），而長期利用不孕期來行性事，則仍然違反教會的倫理原則。雖然並無所謂的規定存在，來限定夫妻需在一箇月中那幾日行性事，但婚姻既賜與他們權利，他們亦有責任與義務去達成婚姻的首要目標。故，雖沒有人可以規定某對夫婦應該生多少孩子，但若僅願意享受夫婦之愛的甜美，卻不願懷孕以傳授生命，則違反「夫婦之愛（結合）」與「傳授生命（生育）」間不可分割的精神，其在倫理上亦犯了罪。

二、採安全期應出自夫妻雙方共同的意願，且是權利的運用，而非權利的限制

至於若在結婚時，夫妻中的一方或雙方，已蓄意將婚姻權利本身，限制於安全期內，致使對方在這期間以外，沒有權利要求舉行房事。教會基於對婚姻本質的瞭解，一方面認為他們的婚姻同意本質上可能有缺陷，這缺陷可能使婚姻無效。因為

⁴³ Smith, *HV*, p.127.

由婚姻契約所產生的婚姻權利，對夫妻雙方，都是永久的、無間斷的、不中止的權利⁴⁴。另一方面，若清楚知道限制於安全期內的作法，不是婚姻權利，而只是婚姻權利的運用，則婚姻的有效性沒有問題；但夫妻的這種作法，究竟是否合乎倫理，則又要看他們長久利用安全期的意向，是否基於倫理上的充份而穩妥的理由⁴⁵，即是否是正當、嚴重的理由而非出於個人自私的、輕浮的因素。

三、採安全期應與婚姻中的積極義務—「傳授生命」配合

在瞭解安全期的使用，只是婚姻權利的運用之後，我們必須進一步地意識到，安全期的採行，不應忽視或故意違背婚姻中傳授生命的積極性義務。因為，婚姻不但給予夫妻權利，亦給予義務。故夫妻有責任完成婚姻中的積極性義務—「傳授生命」；且這項積極義務，不可任意被取消。這從教宗庇護十二世的發言中，可得印證：

如果有著客觀的重大理由，使該項義務的履行已不適宜，或揆諸情理，已不能再要求人們執行該項義務，而這理由又與當事人的善意無關，人才可以不必履行該項積極性的義務⁴⁶。

四、若無重大理由而逃避婚姻的首要義務，不僅切割了「夫婦之愛」與「傳授生命」的連繫，同時破壞了天主透過婚姻地位，所要建立的生命工程，也同時破壞婚姻的基本意義

誰若接受婚姻地位，不斷享用此地位所特有，並唯在

⁴⁴ 參《產科醫生》35號。

⁴⁵ 參《產科醫生》36號。

⁴⁶ 《產科醫生》37號。

此地位內方為合乎倫理的權利，同時，卻又經常逃避此地位的首要義務，而又缺乏重大的理由，這人便有違反婚姻生活基本意義的罪⁴⁷。

總之，利用安全期來調節生育，在倫理上可以是合法的，只要擁有嚴正的理由，不管是因為身體、心理的條件或是外在環境的因素，夫妻雙方都可秉持妥善意向，合法在可孕期內戒絕性行為，並在安全期內，為了表現其互愛與恪守信實而執行房事。不過，「只有」在重大理由下，他們才能如此行事，以此證明他們的愛是真的正當的愛。否則，即便是採自然家庭計畫法，在欠缺重大理由下，不僅切割了性行為中結合與生育間的連繫，同時也破壞了婚姻生活的基本意義。

結語

藉著本章的論述，我們首先發現，世俗輿論者之所以支持阻止成孕，有實踐性的理由及所渴望達到的善，譬如：減少墮胎與離婚的比例等。但我們從現代實際情況得知，他們不但沒有達到希冀的善，相反地，由於阻止成孕的日漸擴大，更引起許多原本不曾想到，但已早被教宗保祿六世所預示的後果，如：性氾濫、政府強迫人民避孕……等。而且除了實際的景況與阻止成孕的支持者所企求的結果相反外，透過第二節的思考與反省，我們更發現在神學幅度上，支持阻止成孕的各種理論，若不是因被不當誤用，就是其本身在倫理神學的基礎上即存在著根本的問題與缺漏。

繼之，透過第三節對反對阻止成孕的神學論點之介紹與評估。可發覺，有些論點是相當偏頗、極端而不完備；不過除此之外，其它論點都能與訓導權之所以反對阻止成孕的理由相契

⁴⁷ 《產科醫生》38 號。

合。其中最重要的，是從參與天主創造新人生命的工程來思考（論點四）：在人類性愛結合行爲中，天主是生育新人生命的主要行動者，故人類性愛行爲的生育能力因此而有其絕對性的本質，不容以人爲方式阻斷。另外可喜的是，在整個有關阻止成孕的爭論中，教會亦日漸深刻了解到夫婦性愛行爲中不可分的兩個幅度—結合與生殖—之尊嚴。尤其除了一向強調的生殖幅度之尊嚴外，如今對於夫婦間結合幅度的尊嚴與不可替代性，教會也投以更大的關注、反省，並有更深的體會。

至於本文的最後，透過對「自然家庭計畫」與「阻止成孕」的比較及反省，希望有助於大家更清楚知道：教會對於「調節生育」是支持的，但先決條件必須擁有重大理由、良好意向，以及使用道德的方法（根本原則是：不可將性愛結合與生育的潛能分開）。

第五章

人工授精與試管嬰兒 生殖科技應用的倫理問題之一

引 言

上一章我們介紹教會對於阻止成孕的基本立場、瞭解了世俗輿論支持阻止成孕的理由，也討論了阻止成孕的倫理評估；接下來，我們將陸續討論科技對於人類生育工程的干擾——人工生殖科技，其包括人工授精、試管嬰兒（本章討論）、代理孕母及複製人（下一章討論）。

這些人工生殖科技的產生，往往是基於個人與群體兩方面的理由。以個人動機而言，渴望生兒育女乃人之常情，當本身有不孕症時，這種渴望特別強烈，尤其在台灣部分不孕婦女，更因「傳宗接代」責任或為避免家庭糾紛，而求助於人工生殖科技。至於群體方面，主要是為「優生」而產生的動機，廣義上這樣的動機通常從兩個面向進行：一、減少所謂不好的基因；二、採用優良品種的基因。

站在夫婦立場，對孕育子女的渴望基本上值得肯定與讚

賞，因其表示夫妻願意積極承擔作父母的使命。況且就婚姻家庭的滿盈、長輩對傳宗接代的期盼，以及社會的穩定維繫等面向來看，孩子的到來都是正面且呼應人類的基本渴望。正因其為基本渴望，所以不孕者的痛苦令人同情；雖然如此，我們仍要仔細審視這些人工生殖在倫理方面的可行性，以確定這些人工生殖科技可不可以採用。

對具體人工生殖應用進行倫理評估之前，我們要在第一節，先陳述教會訓導權對於人工生殖科技的基本態度，及這方面的基本倫理原則；然後第二節，將對人工生殖科技中「人工授精」與「試管嬰兒」下一定義，並就技術層面簡要說明其適用對象、流程與發展，以幫助我們於第三節，提出這些生殖科技應用所實際產生的相關倫理問題。接續，在第四節，更要進一步進入基本生命倫理層次—以基本生命倫理原則來審視這些人工生殖科技，是否與教會訓導權所提出的基本原則相符合。最後於第五節，則要借用 Doerfler, J. F. 的思想，提出「協助不孕夫婦的原則」，以此作為本章反省的總結。

第一節 教會訓導權對人工生殖的基本原則

如前所述，人們應用「生殖科技」來干預生育工程時，不同的應用層面有著不同動機，而且，這些動機背後往往隱含著某種倫理價值觀，比如說基於「優生」觀點所採取的種種措施。雖然第一章已陳述了天主教生命倫理觀的基本視域和原則，不過，在此仍要重提一些和人工生殖有關的倫理訓導，以幫助評估人工生殖科技的倫理性。關於這方面的基本原則，主要是從以下四點來了解。

壹、科技有其限度

科技原是爲了服務人、改善人類生活，但不可否認，科技也有它的限度，教會訓導特別提醒人們科技的意義在於「嘉惠人類」，並且也警惕人們科技有其局限性：

當科技用於爲人類服務，嘉惠人類的全面發展時，科技就是珍貴的資源，但科技本身不能顯示人類存在的意義或人類進步的意義。科技既由人所創造爲服務人類，其用途便應受制於人類和人類道德價值，而具有其局限性。...

就其內在意義而言，科技必須無條件地尊重道德律的基本準則：科技必須爲人類、爲人類的固有權利、爲人類天賦的真善而服務¹。

以上可看出教會對於科技自有其肯定的一面；但水能載舟，亦能覆舟，科技在改善人類生活之餘，卻時而伴隨著負面影響，若這些研究成果和進步又被有心且不道德的政府操控，將爲人類帶來災害，因爲「欠缺良知的科學只能毀滅人類」²。因此，教會訓導提醒世人科技有其局限性，應受制於人類和人類道德價值，否則將帶來不可預料的傷害。故面對人工生殖科技，教會強調：「技術上能辦到的並非等於得到道德認可。我們必須對生命和生殖的基本價值作理性反省」³。

貳、尊重生命的初始

天主教的生命倫理訓導肯定「人是天主的肖像」，因此人且是所有人的生命—包括人類生命初始時的胚胎以及生命歷程

¹ 《生命肇始》3頁。

² 《生命肇始》3頁。

³ 《生命肇始》7頁。

中的各階段，如胎兒、小孩、成年、病弱與老人……等，都應受到與此身分相稱的平等尊重。如今隨當代生殖科技突飛猛進，舉凡人工授精和試管嬰兒，都牽涉到人類生命的初始問題，所以教會訓導針對這問題又再次提醒世人：要尊重初始生命。

從受孕的一刻始，每一個人的生命都應受到絕對的尊重，因為人類是世上唯一依據天主肖像而受造的生物……人類生命是神聖的，因為從一開始便牽涉「天主的創生行動」，而且永遠與靈魂的主宰造物主保持特殊關係⁴。

對於初始生命的尊重，必須相稱於「位格人」的身分，換言之，不可將其視作工具或物品般，並要受到「不可殺無辜」此一基本倫理規範所保障。因此，教會認為「製造人類胚胎作為供應運用的『生物材料』是不道德的」⁵，因其並未尊重到胚胎身為人的尊嚴。

即使本身崇高，對科學、對其他人或對社會都有可見的利益，也不得以活胚胎進行試驗——無論該胚胎是否有繼續生存的能力，是在母體內或體外。…培育母體內或試管中的人類胚胎作試驗或商業用途，完全相反人類尊嚴⁶。

參、夫婦愛的結合與生育的合一

先前已討論過天主在婚姻生活中兩個愛的行動的不可分割性，天主親自將「愛的給予」與「生命的給予」二者合一，並親自臨在夫婦愛的結合之生育過程中，以致夫婦性愛的結合是非常神聖且尊嚴的，這同時也是人的「共融」：

婚姻果實和婚姻意義的緊密關係的道德價值是基於

⁴ 《生命肇始》7頁。

⁵ 《生命肇始》15頁。

⁶ 《生命肇始》14頁。

人的共融—包括肉身和靈魂的共融⁷。

夫婦透過愛的結合與天主合作孕育下一代，故結合具有極神聖的價值與意義。此點，教宗庇護十二世也為我們指出：

夫妻的房事，就其自然結構言，是發乎個人的舉動，是自動自發的「自我給予」。用聖經上的話來說，便是促成「二人合為一體」的結合。……夫妻行房是自然安排與旨意，要求親身合作，而這項權利是夫妻在締結婚約時，互相給予對方的⁸。

夫婦愛的結合，不但是天主的命令，同時也是天主的祝福，夫婦應在這過程中體驗自我給予、完全付出的愛。而人工生殖的目的在於生育，不需要父母的結合，因此，忽略了夫婦「愛的結合」與「生育」二者合一的尊嚴和意義。

肆、身為父母的尊嚴

按天主計畫，人類的生殖有其獨特性，它是依恃造物主的力量、靠夫婦雙方互相獻身、互愛、互重的合作而成的事工。依此，夫妻兩人也才擁有成為父親和母親的權利與尊嚴。然人工生殖卻不需夫妻間愛的結合行動就能生殖後代，故就某方面而言，其已踐踏了生殖的尊嚴，把神聖的性愛結合貶低至生物性層面，並剝奪了身為父母的尊嚴。

由於父母和孩子的人性尊嚴，人類的生殖具有特殊的性質：男女雙方合作，依靠造物主的力量而生殖新人，須是夫婦互相獻身、互愛、互相尊重經由彼此合作而成為父親和母親的權利⁹。

⁷ 《生命肇始》23 頁。

⁸ 教宗庇護十二，《助產士的使徒身分》。

⁹ 《生命肇始》19 頁。

如果將已婚者的共居與配偶的行房降低到純爲了傳衍生命種子的生物性層面，不啻是將家庭的神聖場所——床第貶成純生物實驗室。夫妻的房事……這不單是兩個種子的結合——後者不必經由夫妻的自然行爲，只要用人工湊合就行了¹⁰。

第二節 人工授精與試管嬰兒的介紹

壹、定義

「人工生殖」或「人工受孕」是指在男女性交之外導致受孕的技術方法。依成孕方式一般分爲：1、人工授精（artificial insemination）—利用針管將男性精液注入女性子宮內以導致其妊娠；2、體外受精（in vitro fertilization: IVF）—在婦女體外完成精卵結合後，再將胚胎植入母體（即胚胎移植 embryo transfer: ET）的成孕方式，由此獲得的嬰兒，便稱爲試管嬰兒（test-tube babies）。若依精卵來源，則分爲：1、同體（homologous）人工受孕—採用夫精妻卵；2、異體（heterologous）人工受孕—採用的精卵至少有一個來自第三者的捐贈。如此，依成孕方式與精卵來源合併觀之，則有四種人工生殖形式存在，即：

- 1、同體人工授精：使用夫精妻卵，一般稱爲配偶之間人工授精（artificial insemination by husband: AIH）。施術當日醫生將當天採自丈夫的精液，或者將丈夫早已儲存在精子銀行的精液予以解凍後，注入妻子的子宮腔內。

¹⁰ 教宗庇護十二，《助產士的使徒身分》。

- 2、異體人工授精：技術上與同體人工授精相同，但使用的精子不是來自丈夫，而是來自第三者的捐贈，一般稱為非配偶間人工授精（artificial insemination by donor: AID）。
- 3、同體體外受精與胚胎移植（homologous IVF-ET，即同體試管嬰兒）：採取不孕夫婦本身之精子與卵子來施行體外受精，即在培養皿中使精卵匯合受精，然後繼續培養二至三天再施以胚胎移植術植入妻子體內，使其著床成孕。
- 4、異體體外受精與胚胎移植（heterologous IVF-ET，即異體試管嬰兒）：技術上與同體試管嬰兒並無不同，但採用之精卵至少有一個是來自第三者的捐贈。

貳、介紹施術流程與技術發展

由於精卵的來源不管是同體或是異體，在技術層次上並無不同，因此以下將採人工授精與試管嬰兒的區分，分別介紹在醫療評估下的適用對象、施術流程與發展。

一、人工授精

1、適用對象

排卵障礙或一側輸卵管阻塞，輕度子宮內膜異位症導致的不孕婦女，輕度男性不孕症與不明原因之不孕。若原因在於丈夫的無精症或精蟲品質極差，就有採用捐贈精子的可能性¹¹。

2、施術的程序、發展與成功率的評估

不孕夫婦在排除並矯正子宮和骨盆腔方面的病變後，確定太太至少有一側輸卵管暢通，且先生精子濃度達一定數目（通常不少於 $10^8/c.c.$ ）時，醫生會嘗試採用人工授精幫助他們懷孕。

¹¹ 參台灣生殖醫學會網站 <http://www.tsrn.org.tw/peo.htm>。

大致流程如下：首先給與藥物誘導排卵，之後在太太的確定排卵日，取出先生的精液（通常以自慰方式）或解凍事先儲存的精液，經過洗滌篩選得到較高活動比例的精子，再以注射器注入太太的子宮腔內，術後並給予黃體素以利胚胎著床¹²。

隨精子洗滌技術的發展，原本施行人工授精易造成受孕婦女發生子宮痙攣及骨盆腔炎之情況已獲改善，並大大提高了受孕比例，但成功率仍不算高，大約只有 10~15%。此外，人工授精的採用也開啓利用精蟲分離術控制小孩性別的可能性，因為隨著一些測量、分離細胞的精密儀器出現（例如白蛋白柱狀分離法及流量細胞測量儀），許多有生男或生女壓力的夫妻會要求醫生以此方式來控制，以決定受孕的嬰兒性別¹³。

二、試管嬰兒

1、適用對象

適用的對象是那些無法自然懷孕的夫妻，且經過不孕症的檢查證實至少符合如下情況之一者：1、存於丈夫之原因：精蟲過少或活動力過低，經過精液洗滌後活動精蟲仍不足者。2、存於妻子之原因：兩側輸卵管都阻塞或切斷，或患有重度子宮內膜異位症，經過一些手術療法、荷爾蒙療法後仍不孕者。3、存於夫妻雙方之原因：如夫妻血中存有抗精子抗體之免疫性不孕症者。4、符合人工授精條件或不明原因的不孕，但經連續進行多次人工授精（三至六次）仍告失敗者¹⁴。

¹² 參台灣生殖醫學會網站 <http://www.tsrm.org.tw/peo.htm>。

¹³ 參堯〈人工生殖〉；至於成功率的數據來源見成大醫院不孕症中心網站 <http://www.hato.com.tw/nckuh1/index10.htm>。

¹⁴ 參郭莊《杏話》45 頁；董《婦醫》190 頁。

2、施術的程序、發展與成功率的評估

試管嬰兒的整個施術過程相當繁瑣。其流程是先以藥物刺激排卵，監視濾泡的發育情形決定採卵日，採卵時醫生會一次取多顆近成熟卵子，置於培養皿中與洗滌過的精液進行受精，並繼續在體外培養成多個胚胎。這時，爲了提高胚胎移植後著床成功的機率，醫生除給予黃體素預備一個適於著床的母體環境外，通常會同時移植 3~4 個胚胎到母體子宮腔內，其餘胚胎則被冷凍以備失敗後的下一次嘗試，但有些則淪爲實驗品，或因檢驗出具有不正常遺傳因子或分裂現象而被銷毀¹⁵。另外，隨著越多胚胎的植入，多胞胎的可能性也越大，母子雙方的併發症危險也越高，例如營養供輸不良導致畸形、早產或死產，以及多種高危險性的母體妊娠併發症等，這時爲了母子雙方的健康及生命考量，又有減胎手術的施行，亦即將過多已著床的活生生胚胎拿掉¹⁶。

至於試管嬰兒的成功率，雖因 IVF-ET 能使醫事人員對受孕歷程，實施較細密掌控，但成功率仍然很低。主要原因是整個過程非常複雜，需誘導排卵→取卵→體外受精→細胞分裂→植入→著床→妊娠→分娩，其中每一過程皆可能失敗，據統計每一次的成功率爲 15%¹⁷。

因此爲了增加試管嬰兒的成功率，隨生殖科技的進步，也相繼發展出具更高著床率的不同植入方式及更能保證受精的技術，耳熟能詳的主要有受精卵輸卵管植入術（Zygote Intra-fallopian

¹⁵ 依醫界的經驗顯示，若植入的胚胎越多成功率越大。植入兩個胚胎，著床率接近 15%，植入四個，則可提高至 25%左右。然而當植回的胚胎數多於四~五個時，成功率並不會明顯增加，反倒是多胞胎之機會增加很多。參郭莊《杏話》44 頁。

¹⁶ 郭莊《杏話》44 頁；董《婦醫》190 頁。

¹⁷ 參郭莊《杏話》44 頁；董《婦醫》191 頁。

Transfer: ZIFT)，胚胎輸卵管植入術 (Tubal Embryo Transfer: TET) 及單一精子卵質內顯微注射 (Intracytoplasmic Sperm Injection: ICSI)，另外也發展出一種有別於人工授精與試管嬰兒，俗稱「禮物寶寶」的精卵輸卵管植入術 (Gamete Intra-fallopian Transfer: GIFT)。今分別簡要介紹如下：

(a) 受精卵輸卵管植入術 (ZIFT) 與胚胎輸卵管植入術 (TET)

只有在至少有一側輸卵管暢通的情況下，才能採用 ZIFT 與 TET，其中 ZIFT 是在體外精卵結合形成受精卵後即植入母體內暢通的輸卵管，TET 則是待分裂成四至八個細胞的胚胎，能初步判斷胚胎好壞後才植入母體內暢通的輸卵管。此兩種方式因為採取更正確的植入位置（受精卵及早期胚胎的位置，應該在輸卵管而非子宮），而比傳統植入子宮的 ET 方式擁有更高成功率，據載 TET 的成功率甚至可達五成¹⁸。

(b) 單一精子卵質內顯微注射 (ICSI)

隨著 1988 年，美國 Cohen 等人做了卵子透明層的切割，使得精子容易進入卵子而受精，開啓了精卵顯微操作的紀元後，1992 年比利時醫界更做到了以顯微注射的方式將單一精子直接注入卵子細胞質 (ICSI)，而成功生下一嬰兒的事蹟。此項技術使得因丈夫精蟲濃度過少及活動力過低所造成的不孕夫婦，能有更高的可能性採用夫妻本身的精卵來受孕¹⁹。

(c) 精卵輸卵管植入術 (GIFT)

GIFT 是將尚未受精的精子與卵子一起放入母體內暢通的輸卵管中，此方式既不屬於體外受精（體外受精是精卵在母體外融合成接合子），又與人工授精有所差異（人工授精並不將

¹⁸ 參堯〈人工生殖〉。

¹⁹ 參堯〈人工生殖〉；平〈近代生殖〉。

卵子取出)。至於成功率大致比 ET 高，但低於 TET 與 ZIFT²⁰。

參、小結

綜合而論，人工授精與試管嬰兒的確為許多不孕夫婦完成生兒育女的心願。而且可以肯定，隨著相繼開發出更多更精細的人工生殖技術，將會使更多更難解決不孕問題的夫婦也能一圓為人父母的心願。不過並非所有不孕夫婦都能接受這些手術，尤其就試管嬰兒的花費看來，更可說是索費不貲，目前每次約需新台幣 12 萬至 20 萬不等。而平均來說，每對不孕夫婦又大約需嘗試三至四次才成功，故需花費 60 至 80 萬左右。其次，試管嬰兒的整個施術過程非常耗時耗力，尤其女性還必須一次次承受藥物刺激所帶來的副作用折磨，及取卵與胚胎移植所帶來的痛苦及危險。此外，夫妻雙方在整個施術過程中，還需不斷調整心情以面對不孕的自責及一次次失敗的打擊。

第三節 衍生的多層次倫理問題

生殖科技的廣泛應用，固然為很多不孕夫妻帶來新希望，但也為整個社會結構的穩定、家庭生活的和諧及法律的發展帶來不少變數與倫理隱憂。基於倫理問題的思維評估與複雜度，主要取決於同體與異體的區別，故本節將依照此區分依序予以論述；此外，最後也要將胚胎的命運問題抽離出來考量。

²⁰ 參堯〈人工生殖〉；平〈近代生殖〉。

壹、同體人工授精與同體試管嬰兒

同體受孕（包括同體人工授精與同體試管嬰兒）的精卵來源，由於來自不孕夫婦本身，因此牽涉到的社會、家庭與法律、倫理等問題，相形之下也較異體受孕單純。不過伴隨精子銀行與冷凍胚胎的技術出現，即使是同體受孕，也不得不面對某些因科技與社會法律間的落差所帶來的倫理考量，包括夫妻離異或丈夫去世後冷凍精子的歸屬問題，及是否可用來實施人工授精或試管嬰兒、先前貯存的冷凍胚胎是否可以解凍移植至母體等問題。甚至若是太太離世，丈夫是否有權擁有他與太太身前貯存的冷凍胚胎呢？這時可能也會涉及代理孕母的問題。最後，若是夫妻雙亡，冷凍胚胎又該歸屬何人？可以找人懷孕或任由他人以某些名目動用這些冷凍胚胎嗎？

可見，在社會生活與人心渴望的雙重作用下，所謂簡單的問題實際上會衍生出更多且更複雜的問題。當然某個程度上，上述的問題可藉由法律的制訂與嚴格執行來解決。例如根據台灣本地擬定的人工生殖管理辦法草案第八條受術對象需為已婚且婚姻關係在緩中者之規定，法律人士傾向於支持將雙亡夫妻的精、卵及胚胎予以銷毀；僅一方死亡時，則傾向於規定將死亡一方之精、卵及胚胎予以銷毀。至於不孕夫婦離婚之情形，則認為除原本進行中的人工生殖技術應即停止外，既存的精卵胚胎則由各自決定贈與與否，若未決定或對於是否贈與胚胎的意見不一致時，則予以銷毀²¹。由此可見，只要法規與相關施行細節訂定、實施得當，將不會出現已死配偶的精卵可用來孕育子女的不自然景況，換言之，將不會有「事實上無父之子」等損及子女親權保護的事情發生。但不爭的事實是，這些處理

²¹ 參郭莊《杏話》55頁；陳〈婚生地位〉195~208頁。

方式幾乎都牽涉到毀棄既存胚胎的生命。

貳、異體人工授精與異體試管嬰兒

異體人工生殖由於涉及第三者的血緣介入，故比同體人工生殖更易商業化，身分認同上也更錯綜複雜，因而引發的問題也更多、更嚴重。

一、精卵銀行的商業導向與管理等問題

1. 亂倫的隱憂

為嚴格管理捐贈而來的精卵，需設立專業機構加以管理，但仍會使其走入商業化經營（因為若立法為義務捐贈，則捐贈者稀少，例如台灣的免費精子捐贈就大部分來自醫科學生）²²，而在利潤掛帥的心態及相關管理法律不完備的情況下，事實上很容易因管理疏漏而出現多次供精或供卵，以及不清楚供應後的精子之使用情況，而造成日後亂倫的危險性升高。

此外，就算精子銀行之經營業者盡了良善管理人的責任，但在法令規定捐贈保密之情況下，也使得經由異體人工生殖技術出生的人，可能有與精卵捐贈者或與和自己相同來源的兄弟姐妹結婚而造成亂倫的危險²³。據許多學者專家指出，如在一定時間過量使用異體人工生殖術，亂倫的危險率便會增加，何況這種道德自制的行為，是交由以利潤為主要考量的商人來執行，其危險性更不可小覷，也因此許多專家都希望政府能介入管理，不可任由精子銀行自由買賣精子（如美國）²⁴。

²² 參郭莊《杏話》47頁。

²³ 參王〈異質(下)〉3頁。

²⁴ 參郭莊《杏話》47頁。

2. 優生導向的精卵銀行

以市場經營為主要導向的精子或卵子銀行，事實上很容易與優生導向相結合，例如有人提出搜集所有諾貝爾獎得主的精子集中管理使用，如此，將吸引許多人為改善基因遺傳而前來申請使用這些精子。這種以基因遺傳斷定下一代品質的想法，正是某些主張優生的學者不斷提出的論調，即現代生殖科技可以幫助篩選品質而為人類帶來美麗前景。但值得反省的是，這無疑是希特勒的翻版—消滅他所認為的劣種，並強力保存、發展所謂的最優秀民族。

再者，根據近年社會心理學界對社會成就與 IQ 關係的實務調查研究顯示，IQ 與成就的關係似乎不如 EQ 與成就的關係來的密切，EQ 高才是成就高的重要必備條件，而 EQ 的養成又多與後天學習及磨練有關，非先天基因遺傳所決定。何況智商高的人不一定有著高道德，如此一來，高智商者有可能造福人類，亦有可能成為未來的大禍源頭²⁵。

二、使用者與捐贈者的條件問題

1. 使用者的條件限定問題

或因渴求為人父母的自然天性，或為傳宗接代與財產承繼的需要，很多不孕夫婦選擇以第三者的精卵解決不孕問題。但是基於同樣的訴求，也引發一些未婚單身男女與同性戀者希望藉此生育子女。然，從尚未出生子女的親權保護看來，這顯然是在確知其必將生活於單親或同性戀家庭下，而被決定生下來的，實在明顯有違自然規律。但若不孕夫婦可合法使用他人精卵，那又有何立足點可以反對同性戀伴侶申請供應精卵，以便孕育後代？又如何能遏阻經濟情況良好的單身未婚者，因期望

²⁵ 參羅《黑白分明》101~102 頁。

擁有自己血緣的小孩，而求助於精卵銀行以滿足所需呢？

2. 捐贈者的條件限定問題

對於精卵之供應者，除了實施健康條件外，供應者是否可以主張：與使用其精或卵而生的子女保有一定關係；如果不行，是否有違人道一使其無法盡為人父或為人母之責，也剝奪了孩子的基本權利及違背人性渴求尋根溯源的天性。相反地，若立法保密供應者及使用者的身分（台灣便是如此），使供應者與未來將出生的子女，完全切斷關係，則又增加亂倫的危險。

三、親子關係與身分認同等問題

1. 妻卵加上第三者捐贈精子的人工授精與試管嬰兒

父子關係及身分認同的困擾：在獲得丈夫的事先同意下施行異體人工生殖術所生下的小孩，即使在法律上的身分認定視其為婚生子女²⁶；然而小孩在遺傳基因上與父親的不相關，及往往外表長相也與父親完全不相像的事實，對於花了許多金錢卻帶來一個與自己完全不同的孩子，恐怕並非急於想擁有自己親生子之不孕夫婦所能調整。因此父子關係的建立是相當困難的，而這也會影響孩子的人格成長及其對家庭與自我身分的認同。甚至，因為這個與妻子關係密切但與自己毫不相干孩子的誕生，進而也會使丈夫與妻子兩人因對孩子有著不同的感受，以致在養育及管教孩子的過程中，帶來兩人溝通不易的問題，甚至因此使婚姻破裂而導致離婚。

2. 夫精加上第三者捐贈卵子的試管嬰兒

母子關係及身分認同的困擾：姑且不論在法律上亟待立法

²⁶ 參陳〈婚生地位〉201~202頁。

以救平「誰是法律上的母親」之爭議²⁷；就經驗事實呈現，女性藉著懷胎十月，常與嬰兒建立了一分親暱密切的感情，因此接受此一生殖技術的太太在母子關係的建立上，常較上述父子關係的建立容易，但是仍不能排除因為小孩在遺傳基因上與其不相關所帶來的調適之苦，尤其若這是在傳宗接代壓力下所採取的不得不為之措施，女性常會摻雜著自責、自我矮化、被工具化，以及對婚姻定位與家庭地位的岌岌可危與不信任感，如此在與丈夫及小孩的互動關係上也常呈現負面現象，而帶來家庭生活及小孩成長、認同上的多層面問題。

3. 精卵全來自捐贈的試管嬰兒

親子關係及身分認同的困擾：精卵全來自捐贈的試管嬰兒，在遺傳上與接受此人工生殖的夫妻沒有關係，但有懷胎十月的事實。有些法學專家傾向以收養方式解決以此方式出生的子女身分的認定問題，但在小孩成長路上，在得知收養之事實後，難免會出現消極，負面心態來面對親子關係的往來；此外，也很難抑制人性的尋根渴求，甚至會因而產生失根飄零之感。

總之，異體人工生殖技術雖為一些不孕夫妻帶來為人父母的可能性，但自接受此種生殖方式開始，不僅是施術過程中必須調適其不孕的心理壓力，由於以此方式出生的子女在血緣關係上至少與夫妻中的某一方無所聯繫，因而對於小孩的先天遺傳疾病或畸形殘障的接受度，及在小孩的養育、成長過程與維繫家庭上，時時都比自然生殖或同體人工生殖存在著更大的複雜度與張力。此外，異體人工生殖所導致的家庭模式多元複雜化（如多父多母家庭或親屬關係不清家庭，乃至不婚單親與同性雙親家庭的出現），及其引發的亂倫隱憂與商業掛帥傾向，

²⁷ 「何人為法律之母」的論辯，可參陳〈婚生地位〉206~207頁。

對維持健全社會與和諧家庭而言，有著更多變數的考驗。

參、胚胎的命運問題

隨著體外受精與胚胎培養、冷凍技術的發展，大量的胚胎已能在母體外被形成、儲存，也有很多成爲實驗品或生育過程中的犧牲品。因此產生了備用胚胎的儲存問題：最長可以且應該保存多久？及保存期限一到將如何處理？在台灣，基於爲避免造成輩分或倫理上的混亂，及爲了避免引發人死後尙在生育下一代的不自然現象，人工生殖管理辦法草案第十三條乃規定：「冷凍精子、卵子及胚胎之保存以十年爲限，逾期或捐贈者死亡，應將其所捐贈之精子、卵子或胚胎解凍銷毀」²⁸。

此外，科技的進步，使人們越來越能控管受精卵的性別，觀察胚胎的活力以選擇植入的胚胎，並能在懷孕過程中檢驗出畸形兒，也有減胎手術來解決多胞胎的問題，再加上優生思維導致的配種情事，使胚胎儼然成爲一項品質控管下的出產品。而且爲了人工生殖科技的進步，爲了保證生出品質規格正常的寶寶，大量胚胎的被實驗與銷毀似乎被默許爲合法、合理的。這種種貶抑胚胎身爲人類生命的尊嚴，不把胚胎當作人而將胚胎「物化」與「商品化」的強烈傾向，不僅產生大量殺害無辜胚胎的景況，也逐漸麻痺人，使多數人不知不覺將人類存在的價值予以工具化，而侵蝕人類生命與社會發展的最深根基。

²⁸ 參郭莊《杏話》49~50頁。

第四節 基本生命倫理幅度的思考與反省

前述論及教會訓導權對於人工生殖的基本原則；認識到「人工授精」及「試管嬰兒」的定義及施行流程；繼之，也簡要地提出人工生殖所帶來的實際倫理問題。理論上，若人性、科技、社會及法律……等發展愈臻成熟與完美時，這些實際問題多少是可以控制或解決的（例如，科技或能進步到只需生產一個胚胎，即能成功受孕；那殺害無辜胚胎的問題，理論上就能被減緩）。但，除了這些浮顯出來的問題外，在最根本的倫理層次上，人工生殖確有其問題存在。這一點，我們從第一節多少已可看出。本節，我們則希望更深入地運用已知的基本原則，來檢視「人工授精」和「試管嬰兒」的倫理價值。

首先，必須承認，不孕夫婦對於子女的渴求及不能生育是非常痛苦的，社會和科學願意透過醫學、科技來協助他們，基本上值得我們肯定和讚許。但誠如教會訓導所說，科技有其限度。當醫學界和科學界過於專注在促使生育以解決不孕的痛苦時，雖然並非一定，但卻很容易使孩子成爲滿足生育渴求與彌補不孕痛苦的方法和工具。然而，從基本倫理層次看來，這種傾向明顯犯了把人當作「工具」、「手段」和「方法」的倫理錯誤。

人並不是工具或手段，人是一個目的性的存在，我們不該忘記將要被懷孕的孩子是一個有精神、靈魂及身體的整體存在，他可以與無限的天主建立永遠的關係，他具有身爲人的內在尊嚴與價值。因此雖有良善意向，但若把他當作方法、手段，視其爲擁有物，即是將他非人化、次人化。而這種非人化胎兒的生殖方式，不僅貶抑胎兒的生命尊嚴，也與婚姻的意義及夫婦性愛行動的價值有所抵觸。

本章所討論的人工授精（AIH 及 AID）與體外受精（IVF），就是屬於這類生殖方式，它們都與最基本的生命倫理原則不一致。其中，物化胚胎的傾向以 IVF 最嚴重，而 AID 與 heterologous-IVF 還違背了不容第三者介入的婚姻真義。基於人工生殖科技的實際發展，是由 AIH、AID 而至 IVF，因此以下將循此發展脈絡一步步檢視這些生殖科技如何與人類生命最基本的三層次尊嚴相抵觸。

壹、AIH 與將要被懷孕的孩子之尊嚴

非人、次人化的現象非常清楚地呈現在 IVF，但人們往往忽略了，事實上在 AIH 中，將要被懷孕的孩子也已被當作「次人」。因此，爲了即將被懷孕的孩子之尊嚴，我們有必要先弄清楚「怎樣的生殖方式才與一個有精神、靈魂，能與天主建立永遠愛的關係的人一致？」這和本章第一節所提：「子女必須是婚姻之愛的果實」，及婚姻生活中「愛的結合」與「生育」的不可分割性有關。

爲尊重他們的身體語言及其自然的慷慨，夫婦的契合以尊重有機會生殖爲原則；生殖的孩子必須是婚姻之愛的果實。人的本源來自生殖，那是婚姻締結一體的父母在生物上和精神上契合的結果²⁹。

這裡告訴我們子女應該是父母之間透過愛、結合之共融而來的，這才是符合天主意願的生育方式。因此，生殖不應該是一個「製造」，不該被視爲是科學家與父母一起「製造」孩子的過程。若視其爲「人的製造」，就扭曲、輕賤了將要被懷孕的孩子之尊嚴，將其降格爲人工製品。

按照生命創生的真理，生殖本質上是一個與天主一起合作

²⁹ 《生命肇始》23 頁。

的創造；天主直接創造靈魂並藉著父母間接創造身體。因此，一個堪當得起身為天主肖像之尊嚴的生殖方式，應是按照天主在人身上所製訂的自然模式，藉著願意對無限天主開放的夫婦性愛結合，即在夫婦愛的共融中，精神與身體的整體契合而達至。故在此判準下，可以看出 AIH 與將要被懷孕的孩子之尊嚴並不配合，因為 AIH 將孩子的到來與夫婦的性愛行為割離，它排除了父母精神身體的結合及其與天主一起創造的事實。

貳、AID 與婚姻之愛的排他性

接著要從「婚姻之愛的排他性」（不容第三者介入）來審視 AID。婚姻生活最深的基礎是男女兩位變成一體，這個一體是許諾終生的、整個生命（包括精神與身體）的交融，因而不管是在結合或生殖方面，倘若讓第三者進入，就有違這個「不可分裂的一體」之真理，而傷害婚姻的尊嚴。故無論處身於多糟糕的景況，不管是因戰爭、工作或……等諸多讓人同情的因素以致夫婦性愛關係難以實現，即使獲得了配偶同意，以通姦來代替或舒緩其所無法達到的愛情都是不被允許的，因為如果我們同意這樣的行為，就是不懂婚姻的尊嚴。

同樣地，各種不孕或不適宜生育的情況，的確令渴望生兒育女的夫婦痛苦、難過；但，除非我們不懂婚姻是一輩子的精神／身體的結合，是一個彼此接受對方限度及排拒第三者的愛的交付，否則我們也絕對不會讓他者的精子或卵子介入彌補。故在「婚姻生命中夫妻不可分割地合為一體」之真理判準下，AID 及異體試管嬰兒因第三者的精子或卵子介入之事實，是不被允許的。

總之，類似於一夫多妻、一妻多夫、試婚……等，從天主教立場看來屬於次人方式的婚姻般，為了生殖而採用第三者的

配子同樣也相反婚姻的尊嚴。因為婚姻的尊嚴，消極地是不讓第三者介入，積極地是夫婦應視彼此為「無人能取代」、「無人能彌補」的。而只有當兩人之間擁有這樣的婚姻許諾時，他們才真正擁有權利與資格從事夫婦的性愛行動。如此，藉著夫婦間的性愛結合，互許忠貞的夫妻因而能在精神與身體上合為一體，並能因此接受從天主而來的生命恩賜—孩子。不過，在強調夫妻的權利與資格的同時，也不能漠視身為天主肖像的人類生命之尊嚴。確切地說，即在婚姻內的夫妻有權利從事性愛行為，並不代表就有權利獲得小孩，因為沒有人有權利擁有另一個人：小孩是來自天主的生命恩賜，是一個獨立的位格存在，他是一位人而非一件物品³⁰。

參、IVF 與夫婦性愛結合的果實

審視過 AIH、AID 對於基本生命倫理的傷害後，在此，要進一步審視 IVF。我們發現，AIH 與 AID 所引起的問題，也同樣出現在 IVF，且其損害基本生命倫理的程度又更加強烈。

IVF 在基本生命倫理上的錯誤，如同 AIH、AID 般，在於破壞了結合與生育間不可割離的連結，它把即將要出生的小孩化約成生殖技術與科技控管下的產品，小孩的來臨因而不再是夫婦性愛結合的果實：

試管的進行受孕是技術控制受孕的結果。這種受孕並非經由夫婦結合的特有行為去完成，也非其特有行為的體現和結果。因此，在同體試管受孕和胚胎移植中即使已考慮到存在的性關係的事實，人的生殖在客觀上，其應有的完整已受損害：這種完整就是作為婚姻行為結果，夫婦在

³⁰ 《生命肇始》29 頁；及 May, *Laboratory*, p.198.

其中「與天主合作，繁衍新生命³¹」。

如上所言，IVF 損害了人類生殖在客觀上應有的完整，把夫婦與天主合作所帶來的「生育新生命」，變成了一種技術控制後的「製造」(making)。但按天主的計畫，新人生命的來臨絕非實驗室與生產線上的產品，而應是婚姻行動（夫婦性愛結合）一本質上是一種「實行」(doing)一所結的豐富果實。以下藉用 William E. May 對「製造」與「實行」的區分，能幫助我們更明白為何婚姻行動本質上是一種「實行」。

「製造」(making)是一種由行動者開展至外部產品的活動，就如麵包師傅烤麵包、汽車工人生產汽車般。這樣的行動具有流變的本質，因為它由行動主體傳遞到其所形塑出的客體。且這類行動根本上受技巧左右，關注的對象又是製造出來的客體，而非製造者本身，因為產品的品質優劣與製造者的道德好壞無涉。相形之下，「實行」(doing)是一種存留於行動主體的活動，它是內在性的、受審慎思慮所支配的行動。假如行動是善的，就會促使行動者更加完美；假如行為本身是不好的，就會貶低行動者的價值，使行動者被非人化。它是一種自我決定、自由選擇的行動³²。

依此，本書一再對「婚姻行動」做闡釋：婚姻行動是配偶雙方出於自由意願，為展現兩人彼此間整個人的互相贈與、及對新生命來臨的開放之行動。可見，婚姻行動本質上絕不是一種製造行動，而應是一種「實行」。因為藉著這樣的身體語言，配偶雙方自由地述說並實質地增進他們兩人的愛情，而這具有生育能力的一體之愛，更能因此擴及整個家庭：不僅帶來生命的喜悅、也使家庭中的成員更能瞭解愛、也更能回應愛的召喚。

³¹ 參《生命肇始》26頁。

³² May, *Laboratory*, p.200.

透過以上的瞭解，我們能看出 IVF 的謬誤在於：

1. IVF 貶抑婚姻行動的尊嚴、破壞人類生殖的圓滿意義

婚姻行動的整全意義與尊嚴在於配偶雙方自由地遵照、滿全天主所制定的「婚姻之愛的共融」與「對新生命來臨的開放」間的合一。而「人類生殖」的最深意義與完整展現亦在於此：藉著兩人自由與愛的「實行」行動—「婚姻行動」，參與到天主的創造奧蹟，在愛中領受生命的恩賜。

因此，當人們以 IVF 取代婚姻行動，即以一種「製造」的行動來取代「實行」時，這無異是對婚姻行動的貶抑，好似只把它當作一種與人生命的更美好實現無關緊要的外在性製造行為。而且不需婚姻之愛的共融行動就將小孩製造出來，就天主所製定的—「婚姻行動」是通向「新生命來臨」的唯一管道而言，不啻篡奪了婚姻行動應有的唯一性，同時也破壞了人類生殖的圓滿意義。可見，IVF 此製造行動，並不能展現「人類生殖」的意義，且與「人類生殖」該有的尊嚴亦並不相配。

2. IVF 將小孩的來臨變成製造下的「產品」

照天主的計畫，新的人類生命是透過個別婚姻行動賜予給父母的，子女是隨婚姻行動而來的恩賜「禮物」—是在父母愛的結合行動中接受天主賜予所「生」，而非父母所「造」。故子女不是附屬於父母之下的產品，而是與父母平等的、擁有相同人類尊嚴的一位人。然而，當新的人類生命是經由體外受精而來時，這新的生命就成爲一連串製造行動（父母生產精卵，再提供給醫生製作）的最終產品，並因此嚴重傷害其應有的、與他人相等的人類尊嚴，淪爲次人或是物品。這樣的物化或次人化現象，在 IVF 盛行的這些年來已不斷印證在後備胚胎的製備、冷凍胚胎的儲存，及各種善意名目下的胚胎實驗與胎兒品質篩選，或爲了增加母體受孕機會而移植過多胚胎，繼而又因

保護母體與胎兒的理由而施行減胎.....等不勝枚舉的事例中。

3. IVF 的生殖方式也傷害了父母應有的尊嚴

當配偶雙方自由地投身於對生育開放的婚姻行動時，這種自由地選擇願意與天主合作，把自己無所保留地給予對方、向天主與新的人類生命開放的作法，能促使夫妻雙方更加地完美、並因此取得參與天主創造計畫中為人父母的尊嚴。然而，IVF 的施行，毋需這種自由的婚姻行動，它摒棄了夫婦彼此整個自我的獻身、互愛，也排除了對天主奧秘計畫的依恃，因此乃喪失了與天主合作的身分、貶低了為人父母的尊嚴。

第五節 協助不孕夫婦的原則

透過對人類生命的尊嚴、婚姻生活的尊嚴及夫婦性愛結合行為的整全意義之領悟，並在教會訓導《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》的啟發下，可以發現一個符合倫理的生殖醫學技術，必須符合兩個基本原則，即：（一）夫婦間必須有自然的性愛結合行為；（二）小孩必須是性愛結合行為的果實。換言之，符合人的生命尊嚴與婚姻生活尊嚴的生殖醫學技術，只能是「輔助」而不能「取代」了夫婦間的性愛結合而成爲懷孕的真正原因。然而，不孕夫婦在評估是否接受生殖科技的幫忙時，又該如何確切斷定某醫學科技是否取代了性愛結合行為而成爲導致懷孕的主要因素呢？根據 Doerfler 的分析，可以下列五點評估標準來幫助不孕夫婦釐清問題：

壹、助人生殖醫學的五點基本判準³³

1. 假如一個技術只是用來幫助性愛結合行爲的完成，那性愛結合行爲就仍是導致懷孕的主要因素（principal cause）。
2. 假如一個技術的功能只是提供一個活化的環境（active condition），來幫助性愛結合行爲能夠有效導致懷孕，譬如治療輸精管、輸卵管的阻塞、或子宮內膜異位……等，那性愛結合行爲就仍是導致懷孕的主要因素。
3. 假如一個技術中斷了性愛結合行爲所開啓的導向懷孕的自然過程，也就是說，從導致懷孕的有效因果關係（efficient causality）看來，若源自性愛結合行爲的有效連續性被破壞，那性愛結合行爲就不再是導致懷孕的主要因素。譬如在性愛結合行爲後收集精液的作法；以及發生在母體外的懷孕（體外受精）；或以某生殖技術代替原已被中斷的自然懷孕過程，而重新開啓另一個導向懷孕的過程……等。
4. 假如一個生殖技術與性愛結合行爲沒有相同的目標，也就是說，若生殖技術的施用與性愛結合行爲朝向最後因（final causality）的自然連續性相抵觸時，那此生殖技術對於性愛結合行爲達至懷孕的目的而言，並沒有幫助。以科學研究爲目的所施行的生殖技術即屬此類（明確地說，此標準是指技術的施行動機與意向，必須與夫婦性愛結合的自然目標相符，否則就不算是輔助性愛結合行爲的方法）。
5. 若一個生殖技術在導致懷孕的過程中，扮演的是主要而非附屬的角色，亦即若性愛結合行爲對於生殖技術而言只具偶然性時，那性愛結合行爲就不能算是導致懷孕的主要因素。譬如，引致懷孕的過程，若不需性愛結合行爲，而光

³³ 此五點基本判準引自 Doerfler, *Moral Evaluation*.

以技術方法即可達成，或是導致懷孕的精子是事先收集篩選的，那性愛結合行為就是偶然的。

貳、助人生殖醫學的範例—LTOT

根據以上的評估標準，顯然可見本章先前提及的人工授精及試管嬰兒（不管是傳統的 IVF-ET，或 ZIFT、TET、ICSI，甚至 GIFT 等技術），都是取代而非輔助性愛結合行為的生殖方法，以這些方式所生下的小孩，並不是夫婦性愛結合行為的果實，而是生殖技術所帶來的產品。

不過，在眾多技術方法中，我們發現輸卵管末端卵子植入術（Low Tubal Ovum Transfer，簡稱 LTOT），可以是助人生殖醫學的一個良好範例，因為它能符合上述五點標準，故能是一種真正輔助性愛結合行為達至懷孕的方法。此技術能解決因輸卵管阻塞或因罹患卵巢相關疾病，以致無法正常排卵所造成的不孕，其方法是先從太太的卵巢將不成熟卵子取出，經培養至近成熟時再將尚未受精的卵子單獨植回輸卵管的中段或末端，然後不孕夫婦必須藉著自然的性愛結合方式完成精卵的相遇與受孕。因此，就倫理方面而論，LTOT 並沒有將夫妻的性愛結合與生殖間的內在連結予以割離，它並沒有取代婚姻行為，而只是藉著事先補救妻子原本壞損的週期性排卵機制—以人工方式幫助卵子移至輸卵管。如此，當夫婦從事性愛結合行為時，依著性愛結合所啟動的自然連續生理過程，能達至其最後的目標—受孕。故就此而言，LTOT 是一種能真正尊重將要被懷孕之孩子的尊嚴、尊重婚姻行動之完整的助人生殖技術³⁴。

³⁴ May, *Laboratory*, pp.204~205; Doerfler, *Moral Evaluation*, pp.55~56.

結 語

本章在審視過教會訓導對於人工生殖科技的基本態度與相關基本倫理原則後，即把焦點放在現今社會大眾耳熟能詳的「人工授精」與「試管嬰兒」的介紹、問題探討與倫理反省上。一開始，我們即發現人工授精與試管嬰兒，原是出於爲了幫助解決不孕夫婦面臨的困境與痛苦，就這意向而言，教會的立場是肯定與支持的，教會也鼓勵世人該從各個面向給予不孕夫婦幫忙；但是教會認爲就醫學技術面的幫忙而言，醫學技術必須是去幫助、而非取代夫婦的性愛結合行動。因爲一個取代夫婦性愛結合行動的生殖科技，在基本生命倫理層面上，既傷害了人的生命尊嚴，也破壞了婚姻的基本意義。

第六章

代理孕母與複製人

生殖科技應用的倫理問題之二

引 言

上一章對「人工授精」與「試管嬰兒」等生殖科技的介紹與反省，我們看到它們在社會、法律與一般倫理層次上都已造成諸多棘手且令人痛苦的問題，並強烈傷害了胎兒身為人的位格尊嚴、破壞了夫婦性愛結合與生育間不可分割的連結、且貶低了生殖尊嚴，以及夫婦因獲允參與天主創造工程而擁有的父母身分之尊嚴……等。本章將進一步省察生殖科技帶來的「代理孕母」與「複製人」此兩大議題。由於「代理孕母」是建基在人工授精與試管嬰兒技術而來的生殖應用，而製造「複製人」亦需要使用到試管嬰兒的相關技術。故體外受精所造成的問題，顯然也能於「代理孕母」與「複製人」課題中發現。尤其對於天主創造工程的僭越、對婚姻生活中父母身分的破壞等，代理孕母與複製人所產生的問題可說又更加嚴重。由此可見，代理孕母與複製人是生殖科技非人化發展的更進一步路程。

本章將分成「代理孕母」與「複製人」兩大節來論述。希望透過簡要介紹它們所帶來的社會、法律、倫理等衝擊，及其引發的正當性與合法性之爭論，能讓我們明白這兩大議題的多問題樣貌。並期望藉此幫助我們更深刻地從事倫理神學的反省，以及認識教會相關倫理訓導所蘊含的真理。

第一節 代理孕母

壹、技術層面的問題

一、代理孕母之定義

「代理孕母」(Surrogate motherhood)是指由代理人代理懷孕及生產的方式。自人工授精及體外受精的技術成功發展後，代理孕母的議題，也因其在施行技術上不再如傳統借腹生子般需與配偶外的第三者發生肉體性關係，故表面上看來似乎並不違反通俗道德之善良風俗，加上在法律上也無觸犯刑法之通姦罪，因而被多數人認為是一種醫療科技的行為，並因此受到矚目。在技術操作上，目前代理孕母的前置作業，一般是採體外受精方式，在完成體外胚胎培育的製程後，再將胚胎移植於非配偶之女士的生殖系統中，代理懷孕生產。

二、代理孕母之可能形式

由代理人代理生產的方式有二：第一種型態，即傳統所稱的借腹生子，係由不孕妻的丈夫與其他婦女透過自然性交而懷孕的情形。但此種情形不但觸犯刑法的通姦罪，社會上一般人都都認為其是不道德的行為，故本文就不對此再作反省。至於

第二種型態，則透過人工授精或體外受精的方式受孕，而依代理人之代理情況，粗略可分為兩種¹：

1. 代理人僅單純地出借子宮

指一位婦女允許將他人之受精卵植入其子宮而代為懷孕，其在生殖過程中僅單純出借子宮，與據此方式所生子女間無血緣關係。在此稱此代理人為「代孕母」，以方便討論。

2. 代理人不但出借子宮亦出借卵子

指一位婦女，不但出借子宮代理懷孕及生產，亦答應提供卵子，藉著人工授精或體外受精的方式讓卵子受孕。故該名代理婦女與所生的子女實際上有血緣關係，是實質上的親生母親。為易於區別，在此稱此代理人為「代母」。

若再仔細釐清，這兩種粗略區分可包括以下幾種組合²：

	基因來源		受精地點(施用的 人工生殖技術)	懷孕地點 (提供子宮)	提供子宮外， 第三者的參與	備註(代理孕母 的類型)
	男	女				
1	H	W	W	S	無	代孕母
2	H	W	L(體外受精)	S	無	代孕母
3	D	W	W(人工授精)	S	精子	代孕母
4	D	W	L(體外受精)	S	精子	代孕母
5	H	S	S(人工授精)	S	卵子	代母
6	H	S	L(體外受精)	S	卵子	代母
7	D	S	S(人工授精)	S	卵子，精子	代母
8	D	S	L(體外受精)	S	卵子，精子	代母

H：指丈夫；W：指妻子；D：指供應精子的第三者；

S：指代理孕母；L：指實驗室(即體外)

〔表 6-1〕代理孕母之可能形式的組合

¹ 參郭莊《杏話》46~47 頁。

² 此表主要根據陳〈婚生地位〉196 頁，經修改、增添而來。

事實上，隨生殖科技的多樣發展，代理孕母的組合仍可再擴充。譬如複製人的生殖科技，亦需代理孕母。不過，在此不需將代理孕母的討論更複雜化，複製人議題可留待下節討論。

三、「代理孕母」所要求的條件與選擇之評估

僅單純從代理孕母的可能組合形式看來，不難窺見人工授精與體外受精所帶來的法律與倫理問題，「代理孕母」同樣會產生。但是由於代理人整整十月懷胎的參與，伴隨「代理孕母」而引發的爭議又更形複雜。

由轟動一時的美國「M 嬰案」即可看出端倪：1987 年美國史騰夫婦與已婚的懷海德太太訂契約，以一萬美元的代價請懷海德太太接受人工生殖技術，使用史騰先生的精子替史騰夫婦生下小孩。但代母懷海德太太在產下 Baby M 後反悔，因而拒絕一萬美金酬勞，欲保有小孩，於是史騰夫婦乃告懷海德太太背信³。據了解，這起 M 嬰案，最後法官將嬰兒判給了史騰夫婦；但我們也看到許多「代理孕母」案例，是將嬰兒判給代理孕母，例如 1983 年美國肯塔基州的 In re Baby Girl⁴，此外發生於英國一起類似 M 嬰案的案子，法院的判決結果竟完全相反於 M 嬰案，將生下的小孩判給代母⁵。

由上可見，「代理孕母」不僅衝擊參與者的身心調適與人倫關係，也引發國家與社會在法律規範上的諸多矛盾與爭議。從西方生命倫理神學雖已討論「代理孕母」議題多年，卻仍未取得共識看來，其複雜性更可見一斑。而正因為引發的爭議過於紛雜棘手，故世界各國多未能達成立法開放代理孕母合法

³ 參冬〈女性醫療〉23 頁。

⁴ 參郭莊《杏話》52~53 頁。

⁵ 參冬〈女性醫療〉24 頁。

化，但也常未明確立法禁止。

至於台灣的景況與政府的處理態度，截至目前基本上可分三階段：第一階段是指在 1997 年 6 月詹啓賢就任衛生署長之前，政府原是以行政院衛生署的行政命令禁止「代理孕母」；但 1997 年 6 月詹啓賢署長上任後，即表示要參照國外經驗，研議代理孕母合法化的立法程序，並擬訂出開放代理孕母的人工生殖法草案版本送交立法院審議，以期早日合法開放「代理孕母」的施行⁶；最後第三階段則是起自 2000 年 10 月，衛生署經再三研商後認為代理孕母合法化涉及的倫理、法律問題過多且爭議過大，而決定改送禁止代理孕母的人工生殖法草案版本至行政院、立法院審議⁷。

目前衛生署雖對「代理孕母」抱持反對立場，但由上述衛生署的三階段決策搖擺，及社會上勢均力敵的正反立場角力戰看來，「代理孕母」牽涉到的相關問題，日後絕對仍無法逃避。也因此，依據原欲開放代理孕母的人工生殖法草案版本⁸，就其規定「代理孕母」的使用條件與使用限定加以省察評估，以助關心此一課題的人能有一更充分、更全面的了解，乃屬必要。

1. 使用者條件

草案中核准的「代理孕母」前提，是委託夫婦必須使用自己的精子和卵子，在妻子無子宮或不適合懷孕的情況下，才可委託人工生殖，但不得使用他人捐贈的精子或卵子。

從「代理孕母」的限定條件看來，顯然不能與其它人工生殖法令相配合。我們發現若以代理孕母為標準，異體人工授精

⁶ 參全〈引言〉7頁。

⁷ 參〈人工生殖法草案：明文禁止代理孕母〉《民生報》2000/10/9，5版。

⁸ 參〈代理孕母規範 衛署催生〉《中央日報》1997/7/9，5版。

及異體試管嬰兒應算非法，因為它們使用到第三者的精子或卵子，然法令卻允許可。如此看來，草案所根據的倫理原則顯然模糊不清且自相矛盾。雖然我們了解草案核准的限定條件，試圖避免代理人既出借子宮又出借卵子，以致法律出現無法斷定「誰是母親」的困難；然而，更全面地從整體人工生殖技術所引發的親子認定問題看來，對於「誰是母親」的斷定，在法律層面上顯然仍需更精緻釐清。譬如採他精妻卵、夫精她卵、甚至他精她卵等方式，但由妻子懷胎的生殖模式究竟是否可行？誰才是小孩的母親？是供卵者？抑或是懷胎者？而這樣的親子認定方式又與「代理孕母」中，斷定誰是母親的方式一致或矛盾？……等，都必須整體性地、不相矛盾的予以解決。

2. 代孕母之條件

為了避免發生處女懷孕的情況，諮詢委員（負責討論此法案的專家學者）也限定代孕母的條件為二十至四十歲有子女的已婚婦女，而且離婚或子女死亡的婦女不適合，以避免懷孕期間產生母愛不願放棄代理懷孕所產下的胎兒，徒增糾紛。

然此一限定條件隱含著某種天真，甚至是錯誤的認定：天真的認定是指有些人竟認為只要代孕母尚有其他子女，就能較容易地割捨母愛，因而能避免不願放棄代理懷孕所產下的胎兒等糾紛；至於錯誤的認定是指另有人，竟將母愛的產生與否歸因於婦女是否還有別的子孫而定，若有其他子女，則對所懷胎兒便不會產生感情，那自然也不會發生不願放棄胎兒之情事。然這種錯誤認定，正犯了視母愛為佔有式的、不是母子連心的愛，並隱含著認為母親對胎兒的感覺，會因懷胎先後次序而有人與物品之分。這顯然完全背離了母愛的真正本質，也小覷了

孕婦與胎兒在懷胎十月的「共生親密」中所建立的感情⁹。

3. 避免代理孕母商業化

代理孕母的費用，如營養、檢查、醫療等費用，諮詢委員會也建議訂定參考標準，將這些視為「醫療必須費用」，由委託者經醫療院所轉交給代孕母，希望以此方式來杜絕商業化。

但事實上，費用低只是使代理生產人指向更窮的人，而在有錢人想找一位各方面條件較佳的代孕母情況下，必然也會以額外紅包謝禮來爭取條件較佳的代孕母。換言之，儘管美其名稱「代理孕母」的所需費用為「醫療必須費用」，並期以此阻斷其它收費，然這樣的作法事實上根本無法避免商業化。

4. 衛生署尚未注意到的條件

另外，尚有一些須審慎規範的條件與景況是草案所忽略的。例如代孕母是否有權中途後悔而選擇墮胎或故意流產，如此算殺人或算侵佔別人財物？若代孕母在懷孕中喝酒、抽煙、或吸毒……以致傷害胎兒健康，那是否犯了傷人罪或只算是毀損他人財物？種種可能發生的景況，都該仔細詳查與評估。

貳、社會幅度的反省與爭論

台灣社會因 1997 年 7 月衛生署提出開放代理孕母的人工生殖法草案版本，而引起「代理孕母」議題的熱烈討論。在討論中出現許多爭論，但大致上反對聲浪很大，包括某些立法委員、法界與倫理學界學者及一些提倡男女平權與從事女權運動的團體，基督宗教與佛教團體也在宗教信仰的反省下，提出警告與反對之聲。為了幫助我們從事深度倫理神學反省，以下將

⁹ 「共生親密：symbiotic intimacy」一詞，請參孫〈代孕倫理〉10 頁。

把這些正反雙方的爭論觀點，加以系統整理介紹¹⁰。

一、「代理孕母」商業化是絕對的錯誤

正反雙方最大的共識，是視「代理孕母的商業化是絕對的錯誤」。連贊成者亦承認，商業化是代理孕母最大的危機，亦是衛生署草案想極力避免的事實，理由如下：

1. 嬰兒及代孕母商品化是違反人道

這是反對者提出的重要理由，贊成者亦同意嬰兒與代孕母都不是商品，但若採無報酬方式，則根本無人願意。這說明了「代理孕母」此生殖方式，本質上便是一項交易行為，無報酬則無法實行，故欲藉立法降低報酬使人無利可圖的作法，事實上只是把代孕母限定為社會上的貧窮階級，並無法阻斷商業化趨力。試想，連法令明訂禁止的販嬰行為，都有人冒險去做，何況是立法保障的代理孕母，到時只要私下以送紅包來做即可，而且這又是中國人盛行的禮貌文化。況且，就算一切能如法令所定的去做，但執行人工生殖的醫事人員，事實上索費昂貴，其有利可圖是再明顯不過的。

2. 「代理孕母」是服務，或是買賣？

贊成者主張立法規範代理孕母費用，使無法獲取暴利，並訂立契約言明不是買賣，而是一種服務。反對者則指出，付錢的目的是為了購買結果一嬰兒，所以代理孕母的契約是嬰兒買賣契約的一部分，故是一種買賣¹¹。

二、誰是母親？遺傳基因的母親與孕育母親的分裂

衛生署草案規定代孕母無權擁有其孕育的胎兒，是將遺傳基

¹⁰ 這些爭論點，主要綜合自《應用倫理研究通訊》第四、五期的文章。

¹¹ 參時〈商品〉39~43頁。

因的母親與孕育的母親，加以分開並以遺傳基因作為認定母親的標準。反對者則指出衛署草案中代理孕母的親子認定方式，並非如表面所呈現般是以遺傳為認定標準，反而在深層意識上是以誰是精子父親為判準。反對者還認為此種對母職母權的割裂，是對女性的侮辱，會嚴重衝擊家庭的生活型態。分述如下：

1. 誰是母親？

女性主義觀點對女權特別敏感，因此提供了對母權與母職的重要反省。她們指出，若是以遺傳基因為母親的判準，則應一體適用在試管嬰兒，如此卵子的捐贈者即是母親，便不可以匿名方式捐卵。故人工生殖草案，是以男性精子為中心，誰是男性精子的配偶，誰才是母親，提供卵子叫捐卵者，提供子宮叫代孕母。代理孕母從這觀點來看是傳統父權社會的產品。

2. 代理孕母破壞母職的完整性，忽視母權

女性主義者除關懷母權、女性身體自主、婦女健康之外，還關心「母職」、「母格」（母親在法律上的人格）被分隔的狀況¹²。生殖科技使母親被分裂為：基因遺傳的、懷的、生的、養的等各種形式，母親人格完整性消失。尤其代理懷孕更使婦女的身體被濫用，女人被物化淪為孵卵器、保溫箱¹³。

3. 代理孕母妨害親子關係

衛署草案中，主張代孕母無權擁有胎兒，是假定懷胎十月的母親對胎兒不能有感情。如果代孕母視其為別人寄放的東西，則不會保護胎兒，那胎兒也將在不被愛的情況下孕育。此外，生下後立刻換一位母親，對懷孕者及嬰兒都是一種傷害。

¹² 參胡〈婦女健康〉121~123頁。

¹³ 參胡〈婦女健康〉7頁。

三、代理孕母有法律執行的兩難

依衛署草案，除需修改民法對母子關係的定義外（民法規定「己所從出者」），還有法律執行的困難：因經立法規定後的法律就必須強制執行，但若代孕母所懷胎兒，出現殘障或嚴重疾病，這時若強制執行將新生兒交給不願接受嬰兒的委託人，恐怕胎兒將會受到不好待遇；但，若不強制執行，則代孕母就必須撫育別人的小孩，對胎兒的照顧也將因感情與經濟因素而有問題。於是導致法律上的執行兩難。而追本溯源，問題癥結是在於「代理孕母」造成了「誰是真正母親」的混淆。

參、「代理孕母」之倫理問題

「代理孕母」在技術操作上是以前置作業，故前一章論及的倫理問題，在此都還存在，但因已討論過，在此不再覆述。本節的討論及反省，將特別集中於「代理懷孕」此焦點上。另外，「代理孕母」是世界各國都會面臨的課題，故以下將不侷限於只討論台灣的情況，也就是說，底下的倫理反省，除了以原衛署草案所限定的夫精妻卵的代理孕母形式為討論對象外，也包含使用委託夫婦以外的第三者精卵、出借子宮並出借卵子……等各種代理孕母的可能形式。

一、人類胚胎以其性質和身分應受尊重

人類生命必須受尊重——從存在的最初一刻開始便是一個人。……人類軀體和靈魂在道德上應受尊重。從受孕成人的時候開始，就應受到尊重，被當作一個人；從那時候起，其人權，尤其是每一生命不容剝奪的出生權，須受到保障¹⁴。

¹⁴ 《生命肇始》9~11頁。

上一章論人工授精與試管嬰兒時，已看出 AIH、AID 與 IVF 等生殖技術，傷害了那即將要來的新的人類生命的尊嚴，它們將胚胎物化成一種經品質篩選而完工的人造製品，將小孩的到來變成滿足夫妻生養、擁有小孩等慾望之工具。如今，這種視胚胎為貨品並淪於商業化的現象，也因人工授精或試管嬰兒為「代理孕母」的前置作業，而在「代理孕母」這一生殖方式中延續下來。更甚地，「代理孕母」竟連胎兒與母親間十月親密共生、血肉相連的關係，也要予以剝奪。

人類身為天主的肖像，是一種關係中的存在。人的生命既是由天主內在愛的給予與接受之關係中湧現而來，人類的位格建立與尊嚴維持自也在關係中被確立。胎兒作為一位新人生命的奧蹟，是來自夫婦彼此毫無保留地將自我給予對方的愛的關係中，參與了天主源自其內在愛的互動關係所向外湧現的創造工程。胎兒身為一位人的尊嚴，也因此展現在夫婦性愛結合中整個身心的施與受、呈現在胎兒與懷孕母親間愛的親密共生、及共融合一的婚姻與家庭生活中。因此，當我們關注胎兒的生命尊嚴時，我們實在不該漠視「代理孕母」對這些關係的破壞，已剝奪了胎兒維持其尊嚴所該擁有的權利：與母親間的血肉相連、及在愛的家庭環境中成形發育。

故雖如台灣衛生署的協助生殖草案中所指「生兒育女是人類最基本的欲求與需要」，但我們應注意此項科技應用所關連的主要對象—胎兒是一個人，是來自天主恩賜的位格生命，其本身即是目的，而非可以讓人佔有，讓人志在必得的貨物與工具。故嬰兒有權在母體受孕、妊娠、出生，以至在父母眷顧下成長，並在經社會認可的與父母的關係中，發現自己的身分且獲適當發展。基於這體認，「代理孕母」無疑是生殖科技非人化的進一路程，它比 IVF 更嚴重地侵犯孩子所該擁有的權利。它剝奪了懷胎過程中胎兒原享有的與至親間的親情關係，日後

亦分割其與代孕母或代母間的連結，如此的非人化待遇，實對小孩的人格發展投下負面變數、嚴重貶損孩子的位格尊嚴¹⁵。

二、代理孕母違反了夫婦的尊嚴和婚姻的真義

借胎或捐卵母親意味著未能履行母愛、夫婦的忠誠和負責母道的義務¹⁶。

1. 代理孕母違背了夫婦承擔父職和母職的共同使命，剝奪了夫婦共融和完整的成果

欲尊重婚姻的共融和夫婦的忠貞，孩子就要在婚姻中受孕；夫婦締結的真實而不可分割的關係，是互相獻身而成爲父親母親的獨有權利。爲取得孩子，而借助第三者顯然違背了夫婦互相的承諾，嚴重脫離婚姻的共融精神¹⁷。

自懷孕的第一刻起，夫婦即擔上了父職與母職的責任。亦即在十月懷胎的這段時間，夫婦已成爲父母，並具體地在婚姻生活的各層面與即將要出生的小孩，有著「父、母、子」位格間的親密交往。依此，「代理孕母」無疑違背、破壞了婚姻內的夫婦在承擔父職與母職上的完整使命。

何況就共融角度觀之，十月懷胎的共生親密，對於母子之間，甚至父子之間的情感建立與交流極爲重要，父母如果能建立這情感卻故意不建立（尤其是有生殖能力的夫婦，爲工作或爲其它緣故而使用代理孕母），基本上便錯失了孩子生命初期中很重要的一個階段，也硬生生地切斷父母與小孩生命初期間，原本極自然的生命交流¹⁸。

¹⁵ 參《生命肇始》19~20 頁。

¹⁶ 《生命肇始》21 頁。

¹⁷ 《生命肇始》20 頁。

¹⁸ 參孫〈代孕倫理〉10 頁。

此外，「代理孕母」對於夫婦間不容第三者介入的婚姻生活來說，也極容易造成巨大傷害。我們可以想見，使用「代理孕母」之丈夫，在因著父愛的天性下而親吻代孕母或代母的肚腹，並極容易對代孕母及代母表示關愛。然這種親暱的關愛，嚴格說來已超出一般朋友的限度，對於「二位一體」的婚姻，可說極具衝擊性。況且，不爭的事實是，不論是既捐卵又出借子宮，或是純粹的代理懷孕，第三者實際已介入其婚姻關係，並因此傷害了夫婦間完全的、排他的兩位一體的共融。因為即使是純粹的代理懷孕，婚姻之愛的果實—小孩的來臨，也已不再是出於夫婦二人間不容第三者介入的彼此奉獻而來。

2. 「代理孕母」所造成生、養分裂的後果

面對「代理孕母」在遺傳、懷孕和養育責任之間所造成的分裂，有些支持代理孕母合法化的人認為：「只要擁有愛，形式並不重要」。但事實上，因分裂而導致的問題與後果並不簡單。「代理孕母」所造成的第三者對婚姻生活的介入，及母職、母權的割裂……等，實質上不僅會損害家庭的人際關係，必然也會遺禍社會。因為孩子及其父母的利益也就是社會的公益，社會的活力和安定有賴於人格健全的孩子從家庭步入世界，而一位身心健康的小孩之培育，需要有一個充滿愛的、共融的家庭環境¹⁹。然縱使不孕夫妻多麼地自信、或心態如何地成熟穩重，「代理孕母」不論是就事實面或心理層面觀之，都已破壞夫婦間不容第三者介入的合一共融。所以，實在不應太輕易假定，單單有愛的意向就可以彌補受到分裂的受孕過程。

三、「代理孕母」破壞天主與人的共融

「夫婦性愛結合的生殖進程」之所以尊貴，不但是因為具

¹⁹ 參《生命肇始》19~20頁。

有結合及生育兩個不可分的幅度。更重要的是天主親自臨在於此生殖進程中，並因著「給予生命」的愛，將一新的生命——「一位人」恩賜給結合的夫婦，作為他們愛情的標記與禮物。

梵二文獻在提到男人和女人「以特別的方式」參與天主的「造化工程」時，是希望指出，生育兒女是一件非常屬於人性，但也充滿宗教意義的大事，因為它牽涉到「成爲一體」的夫妻雙方，以及親臨此事的天主²⁰。

一個新生命的存在不僅需要父母的渴望與意願，同時也需要天主的臨在。所有的制度化宗教都相信人類除了身軀之外尚有靈魂的存在，都相信孕育一個完整生命，即靈魂與身軀的結合，需要父母與另一超越者的合作。宇宙上任何純自然的事件，均無法與人類新生命的創生相提並論。

此外，人類使命中，沒有比與天主建立永恆關係更爲重要的。父母的偉大尊嚴就在於藉著性愛行爲，同時在兩層面上扮演著無可替代的角色：孕育新生命、培育子女進入愛天主的永恆關係中。人類受孕過程中最深層的意義是父母與天主合作，而非只貢獻精卵而已。在這合作中完成人類最重要的行爲——創造下一代；同時，父母彼此間的愛意也獲得加強，使嬰兒得以誕生於一個本身就充滿愛的家庭。然而，由於代理孕母透過取代婚姻行動的生殖技術、並在第三者介入下受孕，此種過程已然將人類最富有意義的行爲，降格爲動物性實驗。

小 結

「代理孕母」在台灣、香港及世界各地，都是引起各界關注的倫理問題。它不能只被界定爲醫療科技的糾紛，事實上它是應用科技改變人的生殖行爲。而且，此種改變除了對母權、

²⁰ 《生命》43號。

母職及親子關係產生衝擊外，更侵犯了女性及嬰兒的人性尊嚴，違反婚姻及家庭的客觀真理。因此，所有追求真理並關心人類前途之人，都應注意到不能只是修定法令，來解決問題。

每一個新生命的來臨，都是天主恩賜的禮物，是具有人性尊嚴的位格生命，需在父母最深刻的愛中被孕育及照顧，無法借由第三者來達成。同時，只有盡力避免第三者介入婚姻關係，才符合夫婦成爲一體的許諾；也只有經由夫婦性愛結合而孕育的個體生命，才是「愛的給予」與「生命的給予」交織而成的結晶。

總之，「生命的恩賜—小孩的到來」是來自「上天的美意」，此「上天的美意」不是一種說法，而是具體臨在於夫婦性愛結合行爲中，並產生作用。任何不經此特殊行爲而來的生命，不僅是在不完整的愛中懷孕，這樣的生殖方式同時也使夫婦的結合變質，因而使婚姻產生裂痕。教會訓導基於以上的理由，乃反對「代理孕母」之使用及其合法化。

第二節 複製人

自從 1997 年 2 月底，英國蘇格蘭首府愛丁堡的羅斯林研究中心 (Roslin Institute) 生物學家韋慕特 (I. Wilmut) 與他的同仁，在《自然》雜誌發表已經由一頭六歲綿羊的乳腺細胞成功複製出一頭綿羊後²¹。「複製人」話題旋即全球蔓燒，許多科學家亦肯定以人爲目標的複製科技也已指日可待。由此可見，有關複製人議題的倫理評估與反省，實屬迫切。

²¹ *Nature* 385, 810~813 (February 27, 1997).

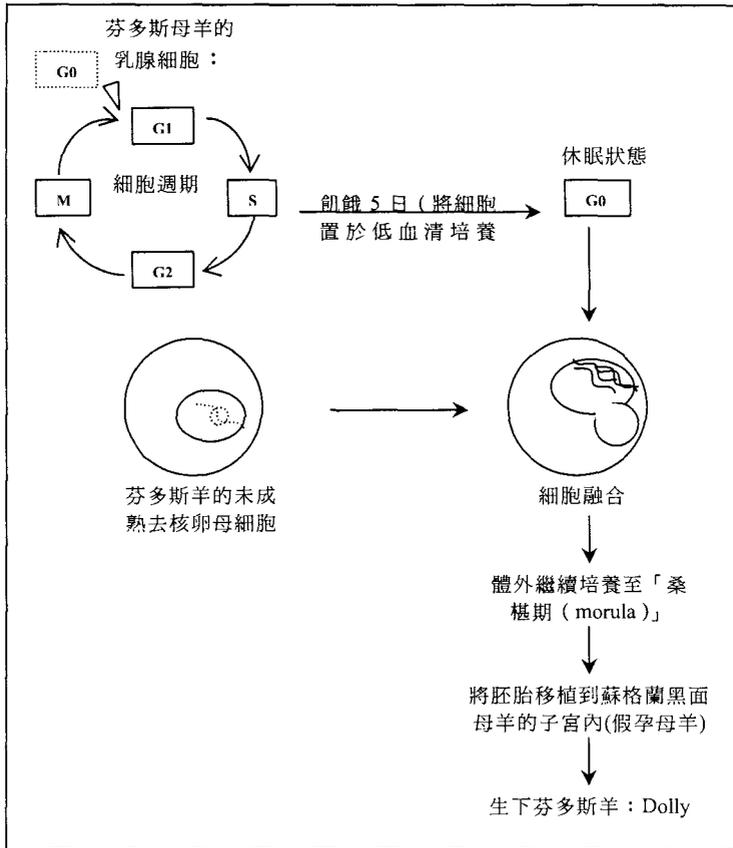
壹、現況介紹

蘇格蘭科學家韋慕特等人，於 1996 年利用成羊的體細胞，成功複製出一頭小羊「桃莉」，這消息經 1997 年 2 月底的《自然》雜誌刊登而震驚全世界。原因在於：

1. 原本胚胎學領域一直有個難以突破的瓶頸，即無法使一個成熟體細胞重新分化。我們知道生物體身上的每個細胞，都源於一個受精卵增殖分化而來，所以含有相同基因。但這些已分化的成體細胞只能表現出部分的基因功能，例如血球細胞、肌肉細胞、神經細胞……等，都有其特定的形貌與功能，且無法互相轉變。然 Dolly 的誕生突破了這限制，成功地利用已分化完成的體細胞核，讓它重回 G0 狀態後，再以電擊使其與一去核卵子融合，進而啟動一個新的胚胎發育過程（簡單流程請見下頁）²²。
2. 製造 Dolly 的這套技術與原理，預示科學家有能力很快克服技術問題，藉著相似的科技流程，利用人的體細胞核重新複製出一個具有相同遺傳訊息的人²³。而這一點正是 Dolly 引起舉世震驚的最主要原因，與複製人相關的倫理問題也因而吸引全世界的目光與討論。

²² 複製桃莉羊的技術原理之介紹，以及右圖的繪製，是依據 Wilmut, *Nature* 385, 810~813 及 Stewart, *Nature* 385, 769~771 (1997/2/27)。

²³ 製造桃莉羊的流程，在遺傳、分子生物學上，稱為 cloning（音譯為克隆，中文專業術語稱其為選殖，即無性繁殖之意）。因此欲以相同方式製造人，就稱為 human cloning，一般中譯為「複製人」，不過筆者以為稱選殖人或克隆人較好，因為「複製人」這字並不夠精確。嚴格說來，選殖人與提供細胞核的原型人並不保證所有的遺傳訊息都相同，因為細胞質中的粒線體亦含有 DNA，而提供去核卵細胞的人可能是另一個人（非原型人）。



[圖 6-2] Dolly 的複製流程簡圖

事實上，除了能以像複製桃莉羊的技術般來複製人類外，據《醫學倫理快訊》(The Medical-Moral Newsletter)報導，早在 1996 年 Dolly 被複製出來之前，Robert Stillman 醫師與 Jerry Hall 博士在華盛頓大學(George Washington University)就曾帶領一組研究，

利用人工雙生子原理²⁴複製出 48 個相同基因的人類胚胎。由於這些胚胎係多次受精，胚胎於六日後便死亡²⁵。但相信若選擇正常受精的卵子，且有足夠的代理孕母或是適用的人造子宮時，要使這些胚胎存活生長將是可能的。這個研究的結果顯示，在桃莉事件之前，科學家已有能力利用人工生殖技術，將一個已受精發育的初期胚胎，分裂複製出兩個以上的獨立胚胎。因此別說是 48 個，日後隨科技再進展，或許甚至能持續無限量地複製出具有相同基因的人。

然而當時，大眾並未深入探討 Stillman 等人所做實驗的道德價值。該實驗的原先目標是為協助不孕夫婦，透過體外受精繁衍子嗣。由於在體外受精過程中，取得卵子並使其受精，是比較困難的步驟，且縱使受精成功，植入胚胎的成功率亦偏低，而一旦失敗，就必須重新取得卵子並使其受精。所以對一般夫婦而言，這整個體外受精的過程非常昂貴。但若透過上述人工雙生子複製技術，即可以不用重複取卵、受精，就能獲得所需要的胚胎數量²⁶。同樣地，韋慕特當初原是為了使能生產珍貴生化分子(例如胰島素、生長激素或稀有的人體血液蛋白質……等)的基因轉殖動物，不斷複製、保存下來，而研究利用成體細胞的複製技術。然而結果，此技術又帶來另一種複製人類的方式與可能性。

²⁴ 此原理是將尚處於卵裂過程中的胚胎之透明區予以剝離，分成兩組（例如將一個已分裂至具 8 個細胞的初期胚胎分成兩組，每組 4 個細胞），然後將每組放入人工製造的胎體透明區中，它們將會自動再分裂成 8 個細胞，並繼續正常增長、進而分化下去。此種複製原理相較於複製 Dolly 的成體複製技術，不需要克服「分化」的問題，因為卵裂階段的細胞，是尚未開始分化的細胞。

²⁵ 參 Ayd〈複製人類〉25~28 頁。

²⁶ 參 Ayd〈複製人類〉26~27 頁。

面對這一切，倘若科學家與政府決定允許複製人類，對於無法生育但卻希望擁有遺傳後代的夫婦及希望將自己的基因完全保留並延續下去的人而言，可能是一圓夢想的好消息。但事實上，複製人類根本上有其恐怖處。我們不僅該考慮少數人從中獲得的滿足與好處，更應仔細思量：一旦「複製」成爲人類生育的一種正常方式時，這個世界會有怎樣的變化？

貳、邁向《美麗新世界》與《人類的毀滅》

科學發展是技術導向的—「有能力做得到的事情，將會有人做」。利用人工雙生子技術複製多個人類胚胎一事，有能力做的事已經做了。如今，利用成人細胞複製人類一事，想來一旦技術發展成熟，若沒有強烈的道德與法律約束，一定會有人做（即使技術尚未成熟，也吸引一些科學家躍躍欲試）。由於基因學、細胞學、微生物學與分子生物學等領域發展快速，科學家們遲早可以利用成人細胞進行複製，甚至還能依需求改造、加強人類基因。

利用此一方式，企圖生產無數具理想規格的「思想家」、「工人」、「戰士」、「藝術家」或「運動家」的情況將可能發生。這也是作家赫胥黎(Aldous L. Huxley)在《美麗新世界》(*Brave New World*)所預測的未來世界：在此一世界，只有正確的基因種類才得以生產；頂尖科學家與政客將禁止普通男女結婚生子。同時，爲使民衆安於現況，此一世界提供多種令人沈溺的嗜好，有許多完全與繁殖後代無關的性行爲。

《美麗新世界》一書的重點是：此一世界並非「人」的世界。書中的人們嗑藥、亂性、不孕、心靈爲他人所左右，過著非「人」的生活。赫胥黎有感於當時世界正一步步邁向此一非「人」結局，因而撰寫此書。基於同樣的憂心，另一作者路易

士 (C.S. Lewis) 在《人類的毀滅》(*The Abolition of Man*) 一書，也警告說：科學發展的技術導向，將會禍延於人類自身，以致人類最終會變成「物件」或「實驗流程中的產物」，不停地被科學操弄，為政客所控制。

或許有人認為這兩位作者的悲觀預言可一笑置之。但依現今既有的事實顯示，體外受精的科技行為早已使人類胚胎淪為一種物品（譬如在明知日後必須犧牲三、四個胚胎的情況下，仍將四或五個胚胎同時植入同一個子宮；將過多人類胚胎冰凍保存；或將無用的、有缺陷的胚胎加以廢棄……等）。這不得不令我們憂心，隨無性複製科技的突破發展，更能隨心所欲複製出具有相同基因的多個胚胎後，物化胚胎的景況將會更加嚴重：例如專門複製多個胚胎以供做實驗；複製出與病患具相同遺傳訊息的初期人類胚胎，再藉萃取胚幹細胞來製造移植用器官……等，各種可能想法與作法可謂層出不窮。

而這一波波將胚胎予以非人化的強大傾向與力量，不僅傷害胚胎本身，也貶毀人的尊嚴，並使人逐漸流於以功利眼光看待自身與他人的存在。因為根據生物學與胚胎發生學的了解，每一位人都是在一毫無中斷的個體發生進程中，由最原初的胚胎不斷分裂、分化而發育成形的。換言之，自胚胎起，歷經出生、成長、老化乃至死亡，自始都是同一位人的生命展現。依此，既然胚胎是「物品」，那麼，長成的人自然就也只是某種「物品」，而無人之尊嚴可言。身為「物品」，人類將淪為一種功利導向下的工具，在他人（有錢有勢的人或團體）的利害關係下受擺佈，毫無保障。

可見，無性複製科技的到來已使我們不得不迫切面對、正視「此時的作為」與「將來臨的未來世界」間的密切連結。我們究竟應如何矯正科技的走向，使科技無法創造出「非人」的世界呢？答案是唯有強而有力的道德與宗教共識，才能促使「科

技無所不能」的趨向，轉而為人類的生命與尊嚴服務。而為達成此一共識，首先要對複製人的科技所牽涉的倫理問題做深度的反省，也就是說，在「可以做到什麼」與「將會做些什麼」之間，我們必須先考慮一個倫理問題：「應不應該做？」

參、「複製人之製造」的倫理反省

由於複製人類違背自然，加上其又是一新鮮議題且媒體尚未報導足夠令人同情的、渴望複製人類的各種需要與理由（譬如複製人以便取得骨髓或肝臟、複製家族唯一的「血肉」以延續香火、或複製人以便取代垂死的孩子……等）。因而，目前一般民衆多數對「複製人之製造」是持反對立場；但不能否認的，仍有人抱持著贊成的態度，且在不斷出現「令人同情」而希望取得諒解的案例情形下，可以預見將會有越來越多的人支持、贊成可以製造複製人。面對這樣的景況，不禁令人憂心忡忡，因為無性複製人遠比體外受精及代理孕母等生殖科技更加非人化，傷害也更大。經過體外受精或代理孕母所生下的孩子，仍是由精卵相遇而成孕的，但在複製人之製造過程中不需精卵受精，故相較於體外受精所造成的父母身分混淆，複製人更是將親緣關係的連結徹底扭曲、破壞掉²⁷。

因此，在同情少數人的不幸遭遇時，實在有必要慎重反省所使用的生育相關對策，是否違背了人類本性與尊嚴，以致長期下來，將會破壞個人、家庭、社會的根本基礎？基於這樣的體認，以下要深入反省無性複製人類的技術行為與人類的倫理生活和靈性生活之間的關係。在反省過程中，人的本質、自然道德律、生命尊嚴和受孕過程的尊嚴等，也都要予以檢討。

²⁷ Cloning, p.11.

一、「複製人的製造」相反人的「家庭本質」

天主教及中國倫理觀都視「人」本質上是以家庭為中心的。一個人最首要、也是最基本的認同是「我是我父母的子女」。親生父母的首要責任是照顧所生育的子女，無論是生理、心理、道德或心靈上的需求。這種照顧出於關愛，並相對的也獲得子女的愛與孝心，一個家庭因此而成立。然而，這個豐富、完整、重要的親子關係，在複製人的科技過程中被傷害了。

1. 否認親身做父母的必要性、否認父母的權利與責任

不管科學家是採用成體細胞或以人工雙生子技術來複製人類，科學家們絕非複製人的「父母」，而複製人也絕不是科學家們的「子女」。此外，「複製」意味著父母以及家庭生活可有可無；也意味著由此產生的人只是為滿足某些人的渴求而製造出的產品，並非任何人的親身子女。故就這一點來說，複製人類已經違反了天主教會在倫理傳統上所擁有的基本洞察。複製的科技看來似乎對不孕父母有益，但若深入分析，不難察覺此一過程否認「唯有父母可以在愛中創造子女」的尊嚴，而將嬰兒貶為「產品」，甚至「物件」。

2. 破壞家庭的完整

事實上，每當家庭的完整關係遭到破壞時（如父母身亡、將子女託人認養、離婚、婚外生子等），子女總是受害者。當情況使得完整的家庭關係無法存在時，養父母、單親父母或已離婚父母，有必要盡力彌補不足之處。但這些殘缺家庭，並不代表一個完整家庭的真正涵意。因此，大多數人認為，總要盡力避免這些殘缺情況的發生。依此，由於複製人在施行時，即排除了親生父母的存在與婚姻內兩性結合生子的事實，因而相當明顯地，複製人的製造徹底扭曲了正常親緣關係，破壞了家庭的完整，故是道德上的錯誤行為。

二、「複製人的製造」侵犯人性尊嚴

複製人的製造過程不僅忽略人的「家庭本質」，同時也忽略了人的「靈性本質」。雖然人類的遺傳基因與某些高等靈長動物具高度相似性，但人性所擁有的真正靈性能力，與其他動物之本質截然不同。人類有自我反省、自我覺察、自由選擇與自由決定的能力，在抉擇時還有良心做指引，有能力愛。這些都顯示：人類不僅有生理面，也有靈性面；人不僅有軀殼，也有靈魂。但那些試圖複製人類的科學家，卻把人當作實驗品，無視人類至高的靈性，或將之視為無關緊要。而且在研究如何複製胚胎時，更是將這些胚胎視為沒有靈性尊嚴的細胞，只是生物研究的材料。由此可看出，複製人類的科技已徹底傷害了人位格的尊嚴，完全背離了「人，本身就是目的，不能淪為一種工具」的基本倫理要求。

由於人按照天主的肖像而存在，每個人都有位格的尊嚴；他不只是一個物品，而是一個人。他能認識自己、擁有自己、自由地奉獻自己、並與其他人的溝通。他因恩寵而奉召與自己的造物主訂立盟約，向祂作出無人可替代的信仰和愛的回應²⁸。

1. 複製的流程將複製人視為「物件」

科學家們可以任意增加複製胚胎（即複製人）的數量、隨意增減其存活時間、控制他們健康或敗壞等，一切作業都非為複製人著想，而是以實驗為目標，或是多製造複製人的數量，以當成體外受精技術過程中的「備分」。在《美麗新世界》一書裡，為了達成某些社會目標，科學家們甚至不惜掌控複製人的數量與種類。在此一科學作業流程中，複製人只不過是件任

²⁸ 《教理》357號。

人擺佈的工具，用以協助他人達成私人目標。

這種物化「複製人」的景況，不啻是對所有人的生命尊嚴之傷害，因為它實質上已表達出如下的意識型態：人的生命不是恩賜的位格生命，而是為了滿足他者渴望，可被他者佔有、決定命運的東西。

2. 侵犯複製人自由發展其人格與未來的權利

父母經由愛的性行為而獲有此行爲的原始目標—子女，這生命是嶄新、獨一無二的，其在基因上遺傳自父母，但卻又是完全不同的另一獨立個體。因此，每個人一生的發展，亦有最大的自由空間去發揮。然而，複製技術的企圖和目標都是為製造出一個已存在之人的翻版，最糟的是，這個複製人成了他人自我膨脹的表現成果；而原型人的生命歷程與一切功成名敗，也會如鬼魅般在複製人的一生中，成為揮之不去的潛在痛楚。

譬如某程度上會出現如下情形：由於某原型人「值得」被複製，因此人們也會對其所衍生的複製人，投以高度的關注與期望，甚至擅自決定此複製人的命運。這不啻意味著：複製人的「人格型塑」及其所該擁有的「獨一無二的未來發展可能性」都已被剝奪。換言之，身為人天經地義所應享有的自由可塑性，複製人卻因其是「複製品」而無法完全享有，甚至必須在他人窺視、安排中度過一生，根本無所謂「平等位格尊嚴」可言²⁹。

三、「複製人的製造」嚴重違反了生育的尊嚴

「複製」，按其意義來說，是一種製造或重造生命的可能方式。我們說過，縱然複製科技的目標是善意的，但其過程違反人類的靈性尊嚴與家庭本質。我們若要深入分析其原因，必須先了解人類受孕過程的尊嚴。人類受孕過程是種「共同創造」

²⁹ *Cloning*, pp.12~13.

的過程，是父母與天主在自由與愛中的合作。因而它的尊嚴遠甚於其他一切發自於本性的自然行爲。

1. 人在夫婦結合的愛內受孕、誕生，在此愛內認識人的使命

生育給世界帶來一個新的成員，他的價值遠超出整個物質宇宙及人類文化與智慧財產的總值：生育帶來一個有位格的「人」。由於人有能力選擇與無限的天主建立永恆愛的關係，人因此而有更崇高的尊嚴與價值。此一與天主的永恆關係，也包含與其他自由選擇愛天主的人之間的永恆關係。

天主造了有理性的人，賦給他位格的尊嚴，具有對自己行爲的主動力與主控力。「天主『賦給他自決的能力』（德十五14），目的在使人自動尋找造物主，並自由地依附祂，而抵達其圓滿幸福的境界」³⁰。

天主教在說明人類的使命時認爲：人有自由選擇的能力，可與「超越者」永遠結合，這「超越者」是有愛的、且是無限的。但是建立這種關係有賴於兩項關鍵因素：首先，這個人需要有靈性的能力—是一個有理性又有自由意志的靈性，才可能有這種永恆的結合；第二，這個人要從基本的家庭關係中學習「愛」的真諦、如何明智地愛，以及如何爲了愛而犧牲自己。

2. 夫婦性愛結合的生殖尊嚴是人的本源，不可破壞

人的父母也是獻身的果實。受孕的胚胎（子女）必須是其父母愛情的結晶。他不能是隨心所欲的、以醫學或生物學的技術製造的成果，這樣的產品只能降格爲科技的產品。無人可以將子女的誕生屈從於科技的效能，根據控制和操縱的標準衡量³¹。

³⁰ 《教理》1730號。

³¹ 《生命肇始》24頁。

夫妻愛的性行爲絕對不同於動物的交配，而應該說它是真愛的行動。在這個愛中，肉身「成爲一體」是兩人心靈結合的象徵，同時也促進心靈結合的事實。夫妻之間因性結合而越漸增長的合一之愛，提供子女一個充滿愛的環境。因此，夫妻愛的性行爲若符合其原有的尊嚴，必配合且增進人的靈性尊嚴與家庭本性。最後，經由夫妻愛的性行爲，人的靈性尊嚴與家庭本性不只是更穩固而且變得融合不離。

由以上論點，我們若希望建立道德真理，以保護人的靈性尊嚴與家庭本性，就必須保障人類受孕過程的尊嚴。也就是說，在孕育一個新生命的同時，必須爲此小生命提供充滿愛的成長環境，這兩個層面是不可分隔的。複製人的科技在本質上將人類受孕過程中的這兩個目的分隔開了。在複製的科學過程中，父母的角色變得無意義、不相干、不重要了。同時，由於複製過程漠視天主教在受孕過程中的角色，人們將無法體會人的靈性尊嚴、人的偉大。自然受孕的過程肯定人的靈性尊嚴與家庭本性，但複製人卻否定了這些。

小 結

以上，對於複製人科技的相關道德與宗教原則之反省，指出複製人的科技在三個層次上嚴重失調。首先，它違反了爲人父母的尊嚴，以及人類的家庭本性；第二，它有損人類的靈性尊嚴；最後，它違反人類受孕過程的尊嚴。我們了解當今世界，或許大多數人忽略或質疑這些事實，尤其是夫妻愛的性行爲、受孕及建立家庭之愛間的關連。但不管人們接受與否，自然歷史法則終會是：若忽略受孕過程中應該尊重人的靈性與家庭本性，家庭和個人的靈性尊嚴無疑將會逐漸被破壞。

結 語

隨著生殖技術的發展及世俗文化的強大影響，當代社會似乎有股逐漸接受代理孕母與複製人的趨勢。現今的媒體報導也已開始「調適」大眾，使他們能更易接受代理孕母或複製人類的可能。置身於這樣的氛圍，我們預期：若人們無法完全了解人類的靈性尊嚴與家庭本性，這些物化人類的生殖科技（例如代理孕母與複製人）雖從少數「令人同情」的案件開始，但勢必會快速蔓延而終帶來如「美麗新世界」般的非人景況—無數的優生學者致力於將整個國家的人民轉變為一群高等生物。

事實上，以上預期的非人化景況，雖然看來似仍遙遠，但有些端倪卻早自 IVF 起就已清楚呈現。其中最明顯的是對胚胎（最弱勢的無辜生命）的不尊重與傷害，為了達至生育的目的，大量的胚胎被製造、篩選、冷凍、實驗、最後予以丟棄……等。這樣的景況真是充滿諷刺—為了「生」所從事的行動竟反造就「死」的事實，而且還加強了當代墮胎文化的肆虐。而這一切，在在提醒我們：若沒有勇氣在「能做到什麼就做什麼」的科學角度之前，先考慮「應該做什麼」的道德責任，我們將會危害到人類生命的根基。

第參部分

死
亡
文
化

死亡是現世生命必經的最後階段，安詳、尊嚴的死去代表生命圓滿畫下句點。然二十世紀卻因物化氛圍及對尊嚴死去的不正確理解，因而不把胎兒當作人般地高呼「墮胎合法化」，或以人有死亡權為由而高唱「安樂死合法化」，致使「死亡文化」充斥全球。值此死亡氛圍籠罩下，本篇第七、八章將專論墮胎問題，第九章要論安樂死，希望藉這三章，讓人看清死亡文化的肆虐；之後於第十章，將介紹對於末期病患的安寧療護，積極呈現尊嚴死亡的真義。

第七章

墮胎的現況反省

引 言

由前述幾章中，我們已明白教會的立場反對人工避孕、人工授精、試管嬰兒、代理孕母及複製人。因為這些行為，破壞了基本生命倫理視域中三層面的價值與尊嚴，尤對「婚姻家庭的基本意義」及「婚姻性愛行動」的傷害甚劇。但與生命初始相關的倫理議題，尚有一個非常重大的課題——墮胎（abortion）。這一課題尤其與人生命本身的位格尊嚴相關。

墮胎雖自古即存於人類社會，但大部分宗教或國家，都能確立墮胎是不道德行為。然而，隨近代優生理論及世界人口膨脹等論調之高漲，墮胎合法化運動先後於各國展開，之後更蔓延全球而成爲一股席捲世界的大狂潮。支持者還逐漸將墮胎解釋爲一種人權，此情況至 1994 年 9 月 5 日聯合國開羅世界人口會議時達到頂峰¹，使得墮胎議題的討論尤具迫切性與必要性。

¹ 參葉〈打胎〉145~146 頁。

本章希望幫助人對於當代的墮胎景況與爭論有一基本瞭解。第一節首先針對墮胎做一簡要定義，並介紹各種墮胎方法。第二節，要介紹當代墮胎合法化的過程，其內容包括支持墮胎合法化的理由及墮胎的歷史演變過程，之後更要藉台灣的墮胎合法化景況，來一窺當代人對「孕育生命」及對「人類生命本身的價值與尊嚴」所陷入的困惑景況。最後第三節，則要對墮胎合法化所帶來的後果做一檢討。

第一節 墮胎的定義與方法

壹、墮胎的定義

「墮胎」(abortion)一詞在此是指，人類「故意」將懷孕期間母體內的新人生命(無論是否已達到可以自行生活的階段)，加以破壞、中止其生命的行為。以上墮胎的定義，牽涉到的關鍵問題是「何謂懷孕期間？」與「何時是新人生命的開始？」對此，教會亦十分明確指出：當精、卵結合的一刻起，即是新人生命的開始，亦即是懷孕的開始。這同時也是科學所認定的懷孕定義與人的生命起始²。

至於倫理神學上的反省，墮胎又可分為直接與間接兩種。「直接墮胎」是指以墮胎為目的或手段的行為³。本文所探討的是直接墮胎，至於間接墮胎的定義及其與直接墮胎的區別，將會在下一章從倫理神學的角度予以更詳盡說明。

² 雖然教會和科學都以精卵結合的一刻為懷孕的開始，但現在有很多人為了合理解釋墮胎，所以將懷孕定義在胚胎「著床」的時刻。

³ 參《生命》62號。

貳、墮胎的方法

依毀壞生命的方式，墮胎方法可分兩大類：一、阻止初期胚胎在子宮內著床，或破壞剛著床的胚胎，使其排出⁴；二、針對已在子宮內著床，並已生長一段時日的胎兒，以各種工具及方法中止其生命，並排出體外。分述如下：

一、以毀滅「尚未著床之胚胎」為目的的方法

此法主要以阻止「初期胚胎」著床，或以毀滅剛著床的胚胎為目的，截至目前，有以下四種方法：

1. 事後避孕丸

事後避孕丸是在性行為後 72 小時內所服的藥。此藥丸含有乙萘酚化合物，內含大量雌激素（即動情素）。雖稱之為「避孕丸」，但實際功效並非防止受孕，而是中止懷孕。這種藥物會造成子宮內膜的環境不利於胚胎著床，因而導致流產。美國國會曾經針對事後避孕丸通過立法，限制服用，因這種藥物可能引起癌症⁵。至於新型的事後避孕丸—norlevo（「后安定」），成分是高劑量的黃體素，原理是藉促使子宮內膜急速進行蛻膜變化與腺體萎縮，以致子宮內膜被破壞而不利胚胎著床⁶。

2. 子宮環（子宮內避孕器：IUD's）

這是用塑膠製成細而可捲曲的東西，約四吋長，它的圓周很小，末端有彈性螺旋狀的部分用來放進子宮內，此螺旋狀的結構，加上婦女身體的移動，使子宮壁幾乎不停受到刮削，使得已受精成孕的卵子從輸卵管抵達子宮時，不能植在子宮壁

⁴ 有些人主張此為避孕而非墮胎，但依據生理事實，自精、卵在輸卵管內受精成孕，到進入子宮著床，已有一星期的生命。

⁵ 參麥《何價》106~108 頁。

⁶ 參<http://eurolife.khome.net/norlevo.htm>。

內。子宮環導致的輕微副作用包括經血過多、行經日數延長、月經痙攣；較嚴重的副作用則包括刺穿子宮壁與染毒，嚴重的染毒甚至會致命（如膿毒性流產）⁷。

3. 子宮黃體激素系統（progesterone-releasing IUD's）

將一種浸透黃體激素的丁字形繩圈，放入體內後，這種設備藉著不斷把極少量的黃體激素散放到子宮壁上，因而能防止成功受精後的卵子植在母體的子宮壁上⁸。

4. RU486

RU486（「美服錠」）的主要成分是 Mifepristone，為很強的抗黃體激素（anti-progestin），其藥理是阻斷子宮內膜的黃體素接受器。由於黃體素是讓子宮內膜維持懷孕狀態所必須的賀爾蒙，故一旦接受器被阻斷，黃體素的功能與相關反應就被打斷或改變，子宮內膜也因此發生崩解，以致胚胎無法著床或已著床胚胎發生剝離，胚胎因而無法獲得營養而活活餓死。如此，懷孕就被中止。使用上，若將 RU486 與前列腺素（能促使子宮劇烈收縮）合併使用，則可用於懷孕初期五週內的墮胎⁹。

事實上，以上四種方法並非「避孕」法，因為它們並不防止成孕，而是中止初期胚胎的繼續懷孕。因此從功能和使用動機來看，此四者都該被視為「墮胎」法。

⁷ 參麥《何價》109~110 頁。

⁸ 參麥《何價》110~111 頁。

⁹ 根據美國食品暨藥物管理局規定，「RU486+前列腺素」的使用，是先服用 RU486，兩天後再服下一種前列腺素「misoprostol」來完成墮胎。整個療程須在女性最後一次月經結束後四十九天內（約懷孕五週）進行。請參「RU-486 Gets FDA Nod」(in ABCNEWS, 2000/9/27: <http://abcnews.go.com/sections/living/DailyNews/abortionwire000928.html>.)

二、中止子宮內「胎兒」之生命

上述四種方法是以毀滅「尚未著床或剛著床的胚胎」為目的，另有五種墮胎方法和工具，是以中止在子宮存活一段時間的「胎兒」生命為目的：

1. 擴張刮除術

此手術的施行時機是懷孕早期到十三個星期（三個月），手術時間約 15~20 分鐘。施術時，醫生會先把一窺器塞入陰道，使陰道壁保持分開。然後，再將一條子宮探子穿過陰道和子宮頸管，直入子宮，以測量子宮深度，並查看子宮頸管是否阻塞。之後，注射局部麻醉劑到陰道後部，使子宮頸管和子宮失去感覺，並插入金屬管來幫助子宮頸管擴張。等到子宮頸管擴張得夠寬後，醫生就把一個刮除器，插進子宮，把胎兒及胎盤從子宮壁上刮離，最後再用特製的鉗把胎兒碎片拉出體外¹⁰。

2. 真空刮除術（子宮吸引術）

真空刮除術似有逐漸取代擴張刮除術的趨勢，普遍用於懷孕早期，直到 12~13 週（三個月）為止。開頭步驟與擴張刮除術相同，直到子宮頸管擴張到足夠寬度時，醫生把一支消毒過的真空吸引器插進子宮，然後開動真空壓力達 20~40 秒之久，將胎兒及胎盤活活吸成碎屑抽出¹¹。

3. 注射鹽水

注射鹽水已成為懷孕十四週後常用的誘導墮胎方法，專門術語稱為「羊膜內高滲鹽水法」。先把臍下小範圍的表皮麻醉，用長針插穿腹壁透進子宮內，抽出幾盎士羊水，然後把同體積濃鹽水或葡萄糖溶液注入。此高張溶液會造成胎兒皮膚灼傷，

¹⁰ 參麥《何價》111~112 頁。

¹¹ 參麥《何價》112 頁。

使胎兒痛苦死亡。在 24~48 小時內，該孕婦再分娩產下死嬰。這手術明顯故意殺害一個生活了三個月或以上的胎兒¹²。

4. 注射前列腺素

鹽水注入法若不小心注入婦女血液，會導致血凝結和抽搐等現象，故許多醫生改以前列腺素為懷孕時期較長的婦女墮胎。原理是因前列腺素能刺激子宮強烈收縮，故將前列腺素注入羊膜囊內，能引發強力分娩與早產。由於此墮胎方法產出的胎兒仍可能是活的，所以施術者會先注射毒素殺死嬰兒¹³。

5. 子宮切開術

此手術亦稱「小型剖腹取兒術」，是一種後期墮胎方法，為懷孕約已達三個月的墮胎。方法是在恥骨對上的腹肌割開，再剖開子宮壁取出胎兒和胎盤，最後把兩個剖開處縫好。至於取出的胎兒，則被置於水中，或因飢餓、疏忽的方式而死¹⁴。

第二節 墮胎合法化的過程

以上墮胎方法的醫學技術介紹，雖簡要，但顯然已讓人覺得這些方法，對於胎兒相當殘忍且令人不舒服。然即便是那麼殘忍，我們卻發現世界各地呈現一股墮胎合法化的趨勢。本節即要介紹支持這股墮胎合法化的理由、發展歷史及當代人對於「孕育生命」及「人生命本身的價值」所陷入的迷失景況。

¹² 參麥《何價》113 頁。

¹³ 參麥《何價》113 頁。

¹⁴ 參麥《何價》112~113 頁。

壹、支持墮胎合法化的理由

從當代這股全球性墮胎合法化狂潮，大致可歸納出以下幾個支持墮胎合法化的理由：

1. 特殊困境

在墮胎合法化的歷史發展過程中，最初考慮墮胎合法化的原因常是因為特殊的情況，如強暴、亂倫；或因母體的身體健康狀況不佳者，如精神疾病、心理疾病等。

2. 經濟因素

由於人口學者指出，國家的經濟發展與人口數有密切關聯，人口過多的國家將導致經濟發展遲緩，或造成經濟危機，尤其是開發中國家，甚至是落後國家。

自從馬爾薩斯（Malthus）主張人口成等比級數增加，糧食成等差級數增加，為此主張生存競爭以來，一直到今天北美的人口統計學者主張「人口」與「發展」有必然關係，並把這種意識型態推銷到各開發中國家，用人口來解釋經濟、社會、政治之落後¹⁵。

因而許多國家為了發展經濟使墮胎合法化，大陸的一胎化政策便是一例。

3. 環境因素

近年來，因環境遭破壞的速度倍增，環保意識乃高漲，又有學者提出：過多人口將導致環境資源浪費及加速環境破壞和污染，故為了環保，應控制人口出生率，所以墮胎應該合法化。

4. 優生理論

從人口優生學觀點，認為腹中胎兒如果患有先天性疾病、

¹⁵ 沈〈墮胎合法化〉370~371頁。

遺傳疾病，或是畸形，爲了人口素質的提升和減少父母、家庭和社會的負擔，應該採取墮胎的方式。

5. 婚姻解放、性解放

這種主張原先來自「性解放運動」者，他們認爲性生活不必限定在夫婦間，應該離開婚姻的束縛而得到解放，但因爲人工避孕未必有百分之百的效果，有時也會有意外的懷孕，所以他們認爲墮胎合法化能夠成爲避孕失敗的補救辦法¹⁶。這個主張至 1994 年聯合國開羅人口會議中更獲得支持。在該項會議中，將人類擁有的「生育權」作了擴大的解釋，其中一條就是人可以擁有「滿足和安全的性生活」¹⁷。

6. 婦女的身體自主權及人權

除了性解放之外，支持墮胎合法化者更進一步提出「婦女身體自主權」，主張婦女有權利自己決定是否要生下孩子或是選擇墮胎，所以在美國即取消了「墮胎必須經過配偶同意」的限制。而所謂「婦女的身體自主權」，不但指婦女有權利選擇是否墮胎，更有權利選擇安全的墮胎方式和環境，如果墮胎不合法化，勢必有許多婦女會喪命於密醫手中，所以墮胎合法化可以避免婦女在墮胎過程中所作的冒險。

除了婦女的身體自主權以外，聯合國開羅人口會議，更將子女生存的權利交付給大人，並以之爲人權：「自由和負責選擇子女人數」及「可以獲得自己選擇的安全、有效、負擔得起

¹⁶ 參梅《墮胎難題》47 頁。

¹⁷ 參葉〈打胎〉146 頁：「開羅人口會議爭議了九天，總算通過了一個行動計畫，計畫中宣稱所有人類都擁有『生育權』，這種權利從擁有『滿足和安全的性生活』一直到『自由和負責選擇子女人數』……參加會議的 175 個國家接受了這個行動計畫，之外，還有應邀與會的 1000 個團體（非政治組織）也表示支持。」

和可以接受的家庭計畫方法」¹⁸。可見，所謂的「人權」，即是自己可以決定是否要生下孩子或墮胎，完全不需要任何的理由或原因。至此，墮胎已算是可以隨心所欲了——不論男、女。

從以上支持墮胎合法化的理由看來，會發現其從最初的「不得已」、「有困難」的所謂特殊原因，到後來竟發展成視墮胎為可以「隨心所欲」的事情，認為墮胎不需要任何理由，個人可以因主觀因素決定是否墮胎。

貳、「墮胎」合法化的歷史

看過支持墮胎合法化的各種理由後，接著要進一步審視墮胎合法化的發展歷程。墮胎雖自古即存於人類社會，但強大的墮胎合法化趨勢可說是二十世紀才有的產物。然為了能更脈絡性地瞭解「墮胎合法化」的歷史演變，以下仍將先簡單介紹歐洲社會自古以來的「墮胎」發展歷史；其後再以美國為例，來了解二十世紀這股全球墮胎合法化的發展面貌。

一、歐洲自古以來有關「墮胎」的發展樣貌

1. 古希臘、羅馬時代

「墮胎」存在於人類歷史已數十世紀。遠在古希臘時代，墮胎行徑即隨處可見。而原因不外乎是爲了掩飾非法性關係，或爲了控制家庭大小——有錢人不希望日後財產由太多人分享，窮人則根本無力撫養太多小孩。由此可見，「墮胎」實際上乃是古希臘人控制生育的方法之一，當時主要的哲學與社會倫理思想，也大多贊同這樣的作法。譬如柏拉圖雖認爲胎兒已是生命體，但基於國家的理想應優於尚未誕生的胎兒與新生兒的生命，因此他建議，當有需要時應執行墮胎、殺嬰。在討論理想

¹⁸ 葉〈打胎〉146頁。

國中的婦女角色時，他甚至主張年過四十的婦女應強制執行墮胎。同樣地，亞里斯多德在其政治論中，亦提過相似的計畫¹⁹。

至於古羅馬時代，墮胎情事亦充斥於社會各階層，甚至在公元前一世紀達至前所未有的高峰。據了解，在當時主流斯多噶學派影響下，羅馬法律並不把母肚內的小孩視為「人」（person）。不過，相較於希臘社會，這時卻曾出現因墮胎而受罰的案例。但原因並非出於對胎兒的關心；而是為了維護父親（先生）的權利，故懲罰那些逕行墮胎的婦女²⁰。這種強大的父權景況持續到公元第三世紀，即使之後的法律原則加入了其它理由（如為了發展強大國家、或墮胎對婦女具高危險性……等）來反墮胎、欲減低墮胎率。但，仍是以冒犯父權為反墮胎的最主要論點，所以事實上只要是經父親允許的墮胎，就可不用受到懲罰。可見，古羅馬的法律雖具反墮胎樣貌，但並非源於對胎兒生命的保護（他們根本不把胎兒當作人），而是為了國家的發展及保護父權，也因此只要不抵觸國家的人口發展與父權，不論是墮胎、乃至殺嬰、遺棄或販賣小孩等，都可不受懲罰，以致社會上仍充斥著高漲的墮胎率²¹。

2. 猶太人的世界

在希伯來聖經中，雖然沒有明確禁止墮胎的誡命；但是在禁止蓄意流血與尊重生命（包括未出生的胎兒）的立場下，在猶人的思想與生活中，墮胎是不被接受的。故相較於希臘、羅

¹⁹ Gorman, *Early Church*, pp.21~23.

²⁰ 古羅馬是一個極度父權的時代，在羅馬共和政權時，法律與道德的標準是在於父親的權利。身為父親幾乎享有絕對的權利，他的奴僕、妻子、小孩完全歸他所有，並由他掌控一切生殺大權，他可以像對待「所有物」般，任意販賣、戕殺這些人，而這樣的權利也及於「未出世的胎兒」。Gorman, *Early Church*, p.25.

²¹ Gorman, *Early Church*, pp.24~32.

馬，猶太社會極少出現墮胎事例。不過，猶人雖不墮胎，但在文獻中仍論及有關胎兒死亡的問題，其約可區分成兩種觀點：一是嚴格的 Alexandrian，另一是溫和的 Palestinian。從他們的討論，可以總結出猶太人對墮胎所抱持的態度：

- (1) 非常清楚地有「偶然 / 醫療」與「蓄意」兩種墮胎，前者可以開放討論，後者則絕對禁止。
- (2) 在「偶然 / 醫療性」墮胎的討論中，Alexandrian 認為任何傷害胎兒的行為，都必須接受法律懲罰；Palestinian 則認為只有在行為傷及到母親時，才需要被懲罰²²。

3. 基督化時代

面對希臘、羅馬文化對胎兒生命的漠視，基督宗教在猶太人的思想基礎與信仰的光照下，在起初的三世紀中，即確立出三個重要的根本神學思想：(1)胎兒是天主所創造、所關心的生命；(2)墮胎是謀殺；(3)天主必會審判墮胎罪行。教父們也不斷在著作與宣講中，以此神學基礎，斥責墮胎行為的不道德²³。這樣的努力，到了羅馬成爲一個基督教帝國後，更形諸於教會法律，而且在強調「保護生命」與「愛人如己」的信仰反省下，基督宗教的「反墮胎」思想自此成爲基督化社會的哲學倫理主流²⁴。即便日後曾出現有關早期胚胎的位格性論爭，但是上述三點神學肯定仍是不變的基礎。

不過，我們也必須承認，雖然不再有「支持墮胎」的主流哲學倫理存在，但個人性的墮胎事件仍持續出現在基督化社會中，而且在靈肉二分與位格概念的應用下，甚至還衍生出認爲只要在「靈魂進入胎兒身體」或「胎動」之前，就可以進行墮

²² Gorman, *Early Church*, pp.33~45.

²³ Gorman, *Early Church*, p.47,54.

²⁴ Gorman, *Early Church*, pp.63~73.

胎的俚俗看法。但不論是教會，或是國家、政府等官方機構，仍都視墮胎為不道德的、犯罪的行爲；雖然有些墮胎行徑未被舉發、亦未立法懲處，但墮胎（包括未授靈之胎兒與胎動前的墮胎）顯然從未被提升至合法地位。這種「反墮胎」的立場與看法，也一直持續到近代，由十九世紀末，大部分國家所頒佈的反墮胎法令即可見一斑。當時的美國醫藥協會還成立了「反墮胎委員會」，欲提升「反墮胎」的公共意識與認知²⁵。然自二十世紀起，墮胎合法化的運動卻挾各種支持墮胎的理由而席捲各國，以下即以美國為例。

二、美國「墮胎」合法化的歷史演變²⁶

十九世紀的美國政府是持「反墮胎」的立場，據載，自 1859 年起，除了為挽救母親或胎兒的性命之外，美國醫藥協會譴責所有的墮胎行徑；而且在 1875 年，美國政府還立法嚴禁墮胎。

但到了 1916 年，生育控制聯盟（Birth Control League）形成，並大力鼓吹避孕和墮胎；1959 年，美國立法機構提案「刑法雛型」，擬通過因強暴或亂倫而導致的懷孕，或是為了母親的身心健康為原因的，可以在合法的醫院裡執行墮胎手術的法令。1965 年，康乃迪克州的高等法院，決定讓人工避孕合法化，並定義為「個人權利」；兩年後（1967），科羅拉多州首先通過因強暴、亂倫或為拯救母親生命而施行的墮胎手術；再過三年（1970），總計有十四個州通過某些特殊情況下的墮胎。

1973 年，最高法院更將「健康」的定義擴大為所有因素：包括生理的、情緒的、心理的、家庭的及婦女的年齡。這無疑是允許懷孕婦女，可以為了任何理由、在任何時候墮胎。

²⁵ *Ethics*, p.3.

²⁶ 資料來自：<http://www.all.org/issues/abhistry.htm>。

1976年，最高法院取消「未成年人需經父母同意、已婚婦女需由配偶同意，才能墮胎」的限制。

1993年，美國總統柯林頓發佈五個行政命令，促使胎兒組織的蒐集和研究合法化、RU486的研究、民衆可以在政府補助支持的診所內接受墮胎的指導與諮商，以及美國軍醫院開始提供墮胎手術。

1994年，柯林頓總統以 the Freedom of Access to Clinics Entrance Act (FACE)，禁止反墮胎人士與團體在施行墮胎的診所外進行抗議活動，雖此抗議行為原是美國憲法所保障的。

2000年，最高法院宣佈「內布拉斯加州禁止局部墮胎的法令」是違反憲法的。

由以上美國墮胎合法化的發展，的確可看到支持墮胎合法化的理由從最初的「不得已」、「有困難」等特殊景況，演變成視墮胎為個人對自己身體的自主權。而且有一個現象實在值得注意：從一剛開始考慮「墮胎合法化」的問題，到真正使墮胎合法化，大約歷經了半個世紀（1916~1970）；但是從最初因特殊懷孕才能墮胎，到放寬墮胎條件，竟只過了三年。這現象顯示一旦開放，就有日趨放鬆的發展。而且，美國墮胎合法化的結果，更加強了全球性推動墮胎合法化的力量，在此影響下，台灣也於民國73年（1984年）通過「墮胎合法化」。

參、從台灣的「墮胎合法化景況」一窺當代人對「人類生命的真正價值與尊嚴」之迷失

相似於美國墮胎合法化的發展趨勢，在上述支持墮胎合法化的理由被不斷提出的景況下，台灣也由原本視「墮胎」為不合法的行為，而至後來於民國73年通過「墮胎合法化」，並以「人工流產」這一字詞取代「墮胎」。而正因為有此一發展歷

程(不合法 → 合法)，以致我們能分別從既有的刑法，及 1984 年出現的優生保健法，發現有關「墮胎」的法律條文。而相較之下，更會發現 1984 年前後的這兩個法律是完全不一致的。尤其在對照「民法」後，更可看出這種不一致的最大癥結是在於刑法與優生保健法二者對「胎兒權利」的看法不同。藉此，亦突顯出當代人類對於「孕育生命」的困惑，及對「人類生命的真正價值與尊嚴」所陷入的迷失景況。以下爲了更仔細剖析這些根本差異所在，將把「民法」、「刑法」與「優生保健法」的相關條文先分列出來，之後再予以比較、分析。

一、台灣法律中與「墮胎」有關的條文

1. 民法

就民法總則的第六與第七條合而觀之，可以看出台灣政府對於「胎兒權利」的根本定位：

第 6 條（自然人權利能力）：人之權利能力始於出生，終於死亡。

第 7 條（胎兒之權利能力）：胎兒以將來非死產者爲限，關於其個人利益之保護，視爲既已出生。

2. 刑法

刑法第 288 條至 292 條，是與「墮胎」相關的罪罰：

第 288 條：懷胎婦女服藥或以他法墮胎者，處六個月以下有期徒刑、拘役或一百元以下罰金。懷胎婦女聽從他人墮胎者，亦同。因疾病或其他防止生命上危險之必要，而犯前二項之罪者，免除其刑。

第 289 條：受懷胎婦女之囑託或得其承諾，而使之墮胎者，處二年以下有期徒刑。因而致婦女於死者，處六月以上五年以下有期徒刑。致重傷者，處三年以下有期徒刑。

第 290 條：意圖營利，而犯前條第一項之罪者，處六月以上五年以下有期徒刑，得併科五百元以下罰金。因而致婦女於死者，處三年以上十年以下有期徒刑，得併科五百元以下罰金，致重傷者，處一年以上七年以下有期徒刑，得併科五百元以下罰金。

第 291 條：未受懷胎婦女之囑託或未得其承諾，而使之墮胎者，處一年以上七年以下有期徒刑。因而致婦女於死者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑。致重傷者，處三年以上十年以下有期徒刑。第一項之未遂犯罰之。

第 292 條：以文字、圖畫或他法，公然介紹墮胎之方法或物品，或公然介紹自己或他人為墮胎之行爲者，處一年以下有期徒刑、拘役或科或併科一千元以下罰金。

3. 優生保健法

台灣於 1984 年通過墮胎合法化，不過，「墮胎」這名詞並未出現在優生保健法，而是以「人工流產」此字詞來取代。現行的基礎法是在 1984 年 7 月第一次頒布，並 1999 年 8 月最新公布。而根據優生保健法第三章：「人工流產及結紮手術」，在第九條列舉了六個允許墮胎的理由²⁷：

- 1、雙親之一有「有礙優生」之遺傳性疾病、傳染病或精神疾病者。
- 2、近親有「有礙優生」之遺傳疾病者。
- 3、醫學認定，懷孕或分娩危害母親生命、身體或精神健康者。
- 4、醫學認定胎兒有不正常發育者。

²⁷ 參衛署《優生保健》第三章，第九條。

- 5、因強制性交、誘姦而懷孕，或依法不得結婚而相姦受孕者。
- 6、如果生小孩會影響母親心理健康或家庭生活者。

除了這六個所謂正當理由外，在後文並加了說明：

懷孕婦女施行產前檢查，醫師如發現有胎兒不正常者，應將實情告知本人或其配偶，認為有施行人工流產之必要時，應「勸」其施行人工流產。

此外，與此相關的是有關「胚胎」的法令，此起源於製造試管嬰兒的過程中，所會面臨的胚胎保存及破壞等問題，衛生署乃針對這議題，起草了一系列指導綱領，這分指導綱領認定「保存」及「毀壞」是人工生殖的正常過程。例如，在衛生署《人工生殖》原則一之第四點說明：「精子、卵子或胚胎之保存期限，以十年為限」，換言之，精、卵和胚胎的保存已牽涉到胚胎生命的中止與毀滅。

二、「孕育生命」的困惑—刑法與優生保健法的衝突

從上述所列的民法條規，及刑法至優生保健法的法令變遷看來，可以發現刑法對於「墮胎」行爲的看法，是與民法中「胎兒權益之保護應視同既已出生者」的肯定相配合，刑法全面禁止「墮胎」；相較之下，優生保健法卻完全不論「胎兒權益之保護」，不僅改以「人工流產」來指稱墮胎，還給予其合法地位。這其中的轉折，有其背後的意識差異存在，今比較如下，並希望藉此比較，讓我們能更清楚現代人在「孕育生命」及「生命之始」的價值判準上所產生的困惑。

1. 立法精神的不同

從刑法明文規定全面禁止墮胎，至優生保健法視墮胎為刑法的例外，並給予合法化。這樣的轉變之所以發生，立法的贊成者都認為有兩個基本原因，一是為提高人口素質，另一是現

實考量（即社會既存的墮胎事實）²⁸。然就其根本，不可否認這是一種生命價值觀的轉變。從刑法與優生保健法兩者在說明其立法精神時，已展現這種基本立場的差距：

刑法：「胎兒乃將來人格成長過程中之生命體，具有獨立之法益，不可任意生殺予奪。而且墮胎有害民族的繁衍，故設專章以禁止之。」

優生保健法第一條第一項：「為實施優生保健，提高人口素質，保護母子健康及增進家庭幸福，特制定本法。」

兩相比較，刑法完全符應民法第七條的肯定，站在胎兒是生命體，而且是人格發展過程中的生命體，與已出生者同樣享有身爲人所應有的權益保護，所以墮胎是隸屬於刑法的殺人罪，且是公訴罪。而優生保健法則是完全站在政府人口政策、家庭及母親的立場，完全忽略、甚至抵觸既有民法中「保護胎兒權益」的宣告，而給予墮胎合法化。

2. 「胎兒」的定義不同

欲推動優生保健法，首先必須解決其與民法、刑法間的衝突。於是，政府就開始考量民法、刑法中「胎兒」的定義。事實上，從胚胎學角度來看，生命毫無爭議是始於精卵結合的；但是，法律系統中對「胎兒」的定義卻存在著數種看法。有人認為應從精卵合成受精卵開始，因其是生命體而非死產，我國民法的精神即是如此；也有人以受精卵的著床（受精後一週左右）爲分界，認為著床後的胚胎才有被保護的價值；至於第三種看法則主張受精後第三個月（十二週）起，才應受到身爲人所該擁有的保護，因爲三個月大的胎兒才開始有腦波。

據了解，基於現今驗孕技術大抵於受精後第七、八天始偵

²⁸ 參郭莊《杏話》138頁。

測到懷孕之事實，因而對於刑法的墮胎罪之管束，目前法界主要採上述第二說，即以著床為判定標準²⁹。而其中透顯出的精神，不外乎只要偵測到懷孕的事實，母肚內所孕育的新生命即應受刑法禁止墮胎的保護。然而，優生保健法卻無視法界原訂的標準，不僅改用人工流產稱謂墮胎，而且還更進一步規定在廿四週以內的人工流產可以是合法行為。

很明顯的，允許懷孕廿四週內可以合法施行人工流產的作法，與原本法界主要採取的認定一胎兒至少應自受精卵著床（受限於驗孕技術）起即被保護，兩者間的差距實在天差地別。何況就算採認醫學上對「人」之生命最寬的認定，以有無腦波作為判定標準，也應以十二週為限³⁰。故從這一點深入探究後，可知優生保健法以廿四週為限，其實並非基於考量「胎兒」是否具胚胎學所謂的生命體，或醫學上的生命現象，而是以醫學科技在母體外對其進行搶救而仍不能挽回生命者，為立法的基準。換言之，優生保健法事實上根本無視胎兒生命本身的生存權，而且在各種探討「何時起就該給予胎兒身為人應有的保護」之爭論中，優生保健法的立場無疑是宣告，只要離開母體後無法自然保持其生命的胎兒，都毋須考量其生存權，也不用受到身為人所該擁有的保護，而可任人決定終止其生命。

而優生保健法對胎兒人權的漠視（連最寬的標準—以第十二週腦波的出現來定義胎兒具有人的生命—都無法遵行），實令人憂心當代人不僅在「孕育生命」及「生命之始」的價值判斷上產生困惑，而是連位格人本身的價值與尊嚴都忘卻了。當然，這並非立法者的主觀意向，其考量主要還是在於為了讓既存的墮胎行為就地合法化，以免婦女前去尋找密醫進行墮胎，

²⁹ 參郭莊《杏話》123~124頁。

³⁰ 參郭莊《杏話》123~124頁。。

危害其生命安全，這也是不少國家主張墮胎合法化的理由。但事實上，這樣的解決手法與思考邏輯根本是捨本逐末而且偏頗的，這從下一節的論述即可得知。

第三節 墮胎合法化的後果

「墮胎合法化」運動自二十世紀初崛起至今，帶來的各種影響與後果，在這段時日已一一浮現。首先，透過長時期的觀察與反省，可發現支持墮胎合法化所抱持的各種論點與理由，常是有問題的、但卻仍為多數人信守。其次，隨墮胎限制的日趨開放，墮胎不僅無法達至當初支持者所希冀的善，反而帶來更多問題，影響所及包括個人與社會層面，尤其是對整個社會文化的健全發展，常具有極負面的嚴重影響。對此，本節要一步步地回應與檢討，希望能幫助人更清楚意識到「墮胎合法化」所帶來的問題。

壹、肆意墮胎與性汙濫的惡性循環

支持「墮胎合法化」原本最主要的考量，是爲了因應婦女的特殊困境如強暴、母體的身體狀況不適懷孕……等，希望能因合法化，使由此而不斷出現的非法墮胎事件就此消失，以提供婦女更大的安全保障。然而根據美國墮胎合法化的演變，於1973年最高法院將「健康」的定義擴及至生理的、情緒的、心理的、家庭的及婦女的年齡，1976年繼而取消「未成年人需經父母同意、已婚婦女需由配偶同意，才能墮胎」的限制。再證諸于台灣優生保健法第九條第三、六款，會發現如今幾乎只要

孕婦願意，根本不需特殊困境的存在，即可合法墮胎。而且合法化實施至今，也並未減少非法墮胎的情形，甚至還加劇了「肆意墮胎」與「性汜濫」的惡性循環。以下幾筆資料，能印證這種「肆意墮胎」與「性汜濫」的惡性循環。

- (1)官方調查的墮胎數據顯示，台灣女性至少有一次墮胎經驗的比率，從1965年的9%戲劇化增加到1992年的34%³¹。
- (2)根據1998年的調查報告顯示，每年墮胎人數估計至少是32萬人次，在這些當中，因母親的健康所做的「治療型墮胎」者不到10%；其餘逾89%都是因為避孕失敗或婚外懷孕，或者經濟上不方便等等³²。台北市政府衛生局則估計每年的墮胎人數至少是50萬人次，而且可能高於150萬人次³³。
- (3)近年來，台灣社會出現所謂青少年的「九月墮胎潮」，許多青少年都知道如何透過網路購買非法墮胎藥。而據報載未婚懷孕的十幾歲青少年，大約80%會選擇墮胎，且常是隱瞞家長自己偷偷跑至小診所或購買非法墮胎藥解決，以致青少年學生儼然成為黑市墮胎的主要客源，其生命安全令人擔憂。但是許多學生還不止墮胎一次，甚至還說不擔心性關係會導致懷孕的結果，因為總是能用墮胎來解決他們的問題³⁴。

綜合以上，我們能體會到，雖然支持墮胎合法化的人，立意是關注「特殊困境」與「非法墮胎對婦女與社會的嚴重傷害」，

³¹ 張〈台灣人口〉267頁。

³² 高麗玲〈台灣每年逾32萬人墮胎〉《自立早報》1998/2/4，5版。

³³ 張黎文〈每年至少32萬小孩被拿掉〉《中國時報》1997/7/10，16版。

³⁴ 〈台灣十幾歲懷孕：大約百分八十使用墮胎〉《台灣新生報》1998/4/12，5版。

但是他們的處理模式卻是有問題的，以致造成當今的後果。

1. 基本立足點的謬誤

首先，他們忘卻了「尊重人的生命」是一切行動的最根本立足點，因而在一開始面對「墮胎議題」時即出了問題。在尊重生命的幅度下，首要把握的是「不可殺無辜」此一絕對原則，而且即使為救人（母親）的生命，也不能以行惡（殺無辜）來達成³⁵。事實上，根據現代醫學的進展，現今根本已不需如古代般，要以動手殺嬰的方式（即直接墮胎）來救母親的生命。可見，當初以「特殊困境」來訴求（直接）墮胎的合法化，實是一開始就出現偏差。而這種忘卻「尊重生命」與「不可殺無辜」的行為，也不令人訝異，為何「墮胎合法化」會由原初的特殊景況一再擴展到只要有不欲生育小孩的意願，都是合宜的墮胎理由，甚至家人、朋友與整個社會大環境，還會理直氣壯地、苦口婆心地要求意外懷孕者「墮胎」。

2. 思考邏輯的錯誤

他們陷入以下的邏輯：認為非法墮胎的出現，是因為合法墮胎的不允許或方法不夠多、不夠方便，所以為了消除非法墮胎、維護墮胎婦女的身體安全，只要將非法變成合法並妥以管理即可（同樣的思維於訴求 RU486 與事後避孕丸的合法化中還一再出現）。然他們卻沒發現依循此邏輯，只會導致「合法墮胎門檻」的不斷寬鬆及各式墮胎藥的不斷合法，且事實上，那些有苦衷會偷偷墮胎的人，根本不會因更多合法「終止胎兒生命」的方法出現，就不再尋求能隱匿身分的非法墮胎。更甚地，透過法令的認證，不啻灌輸人：墮胎只是處理意外懷孕的一種

³⁵ 在救母親生命時，若因治療母親的病，帶來副作用而造成胎兒的死亡（注意：不是經由殺胎兒來救母親），我們在倫理神學上，稱其為「間接墮胎」。關於「間接墮胎」的仔細介紹請看下一章。

正常解決方式。因此，人們乃越來越能放心地縱容激情下的性衝動，因為他們可以採行人工避孕，且即使避孕失敗，尚有墮胎可行，何況墮胎的手法越來越方便，甚至比避孕還方便。在這樣的意識與心態下，無怪乎性氾濫及肆意墮胎加劇、黑市墮胎比率反居高不下，墮胎所造成的創傷問題也仍危害著女性。

3. 解決方式的偏差

墮胎合法化與一再放寬標準的作法，其實只是試圖以最簡便兼一勞永逸的方式來處理「意外懷孕」，卻忘記了多數人常是因無知或無人陪伴，因而困惑、缺乏勇氣而選擇墮胎，更因此造成身體與心靈上的巨大傷害。事實上，多在性教育中加強尊重生命、為生命負責與貞潔……等意識，而非一味強調避孕知識的傳授；以及致力於發展能確實保障隱私、提供完善諮詢、陪伴的社會機構，並建構能妥善照料意外懷孕者生活（包括身心、課業與技能等的訓練），以及安排日後小孩收養事宜……等的單位，能是預防性氾濫及因應不幸婦女懷孕時，更重要、更人道且具全人幅度的解決方式。

貳、婦女權益與尊嚴的貶抑

隨著墮胎合法化運動的發展，支持者更進一步提出「婦女的身體自主權」來擁戴墮胎的合法化—認為婦女有權決定自己是否要生小孩或是墮胎，這是人權的彰顯，也是女性從家族壓迫與父權宰制的傳統窠臼中解脫成功的一大里程碑。

置身於當代社會，對於強調「女性尊嚴」的一波波覺醒運動，必須予以高度肯定。天主教信仰告訴我們：男人與女人都是天主的肖像，他（她）們身分不同，但擁有平等的尊嚴。不過，在長久父權文化的架構下，女性顯然普遍處於社會中被壓迫的地位，例如一對不孕夫婦，或一對夫妻只生女而未生男時，

家族或社會給予的譴責與冷嘲熱諷絕多都指向太太；相反地，先生卻可以此為藉口，理所當然地發生婚外情、再納妻妾。

然而，倘若冷靜地面對「墮胎合法化」及「女性尊嚴與權利」兩者間的關係，我們會發現視「墮胎合法化」是「女性身體自主權」的展現，顯然有所偏差，這樣的偏差甚至帶來與原本希冀的善—提升婦女尊嚴—相反的結果。以下透過簡要的論述，來呈現偏差所在及其伴隨而來的負面後果。

1. 「墮胎合法化」不應被歸類成有關「權利」的議題

歷經兩次慘無人寰的世界大戰，使得二十世紀成為最重人權保障的時代。而我們知道，對人權的保障與提升女權的倡導，正是出於對「人的價值與尊嚴」及對「所有人擁有平等尊嚴」的肯定。基於這樣的肯定，聯合國也於 1948 年發表人權宣言，宣告人類最高的願望是建立一個人人享有言論、信仰自由，並免於恐懼和匱乏的世界。而要達至這一切，顯然根本上要先到人人都受「不可殺無辜」此一規範所保障。因為唯有當人彼此都肯定「不可殺無辜」，人才有可能生活在免於恐懼當中，進而也才能擁有言論、思想自由可言。由此可見，「自由」與「人權」應是建立在「生命」的基礎上，它們並非無限上綱，而是必須遵行「尊重生命」與「捍衛生命」的規範及指導。也就是說，在保障、愛惜「生命」的前提下，才有真正與生命尊嚴及全體人類福祉相稱的「人權」與「自由」。

依此，因為墮胎議題涉及到無辜生命的被消滅，其在最根本的基準點上，已與保護生命的最起碼要求—「不可殺無辜」相抵觸。故就此而言，墮胎實在不能被歸類成爲「自主權」的議題，自然也就不能被視爲是有關女性權益的課題。何況退一步地說，若真要將墮胎歸類成自由與人權的議題，也不該忽略胎兒的人權與自由，而只一味強調父母或婦女的自主選擇權。

不過，重要的原則仍是：只有立足在「保障生命生存」的基礎上，進而才能談論彼此的自由、身體自主權……等人權課題。

2. 「墮胎合法化」導致婦女尊嚴的被貶抑

如上所言，將「墮胎合法化」視為人權與自由的課題，在根本出發點已出偏差。而這樣的偏差，卻因糾結性別議題而更難被察覺。然偏差所帶來的負面影響，並不會因此而停歇，尤其對於提升女性應有的尊嚴來說，更是巨大傷害。

打著女性擁有墮胎選擇權的口號，即使不論保護生命的優先性，在這仍有太多力量綑綁女性自主自由的父權社會，事實上女性的尊嚴與自主權真的提升了嗎？或許少數女性真能不受男女性別刻板定位的意識型態所制約，也有足夠力量承受不可再生女的壓力；然現實卻是多數女性在政府大開墮胎的方便之門下，得應男性更理所當然的要求，而有意識或無意識地被迫採墮胎來解決壓力。可見，合法化表面看似能幫助受壓迫女性解決痛苦，但實質卻強化了父權宰制下的價值觀，女性被要求要更能符合期許。況且社會現實中，被墮胎兒大半是女嬰，倘若這真能代表女性自主權的彰顯，那不啻是說女性自主地承認女性的生命價值比不上男性，所以女嬰較不值得活下去。這樣的結果，女性本身不就成了貶抑自身尊嚴的代言人嗎³⁶？

持平而論，當代社會遠比古時，的確更意識到女性的人權問題，當代女性也在不斷努力破除整個不公義的父權結構中，逐漸擁有更與人的位格尊嚴相稱的權益。然而不可不慎的是，當女性致力於打破被壓迫、被犧牲的地位時，是否將壓迫的不

³⁶ 此外據http://www.all.org/celebrate_life/cl9405.htm之 28 頁所載：女權所追求的「自由選擇權」事實上與實際落實的選擇自由並不配合，而墮胎合法化事實上是將女性推至極端喪失選擇自由的境地（‘Reproductive Freedom and Other Products of Misconception’, by Bonnie Chernin Rogoff, 1994）。

正義情事轉嫁到更弱勢者的身上，以及是否仍不自覺地受到根深蒂固的不公義結構所利用，獲得表面的女權尊重，但骨子裡卻是將女性推向更加非人化的景況。

從以上簡略的分析，我們發現：「墮胎合法化」只是有些人不正確地及有些人故意巧妙地，將其包裝上「女性意識」的外皮。因為致力於「女性權益」的彰顯，應是為了更平等、正義的社會結構而努力，但「墮胎合法化」並未能達此理想，反而將壓迫轉嫁到無力反抗的無辜胎兒身上，並在不正義的行動中，反陷女性為壯大「不義結構」的一分子，最終亦淪為「貶抑女性尊嚴」的強大助力³⁷。

參、助長優生主義與物化生命的傾向

優生學也是支持「墮胎合法化」的重要理由之一³⁸，支持者認為腹中的胎兒如果患有先天遺傳疾病或是畸形，為了人口素質的提升和減少父母、家庭和社會的負擔，應該採取墮胎。不過，如同其它支持理由般，我們會發現以「墮胎合法化」來

³⁷ 相同的觀點，亦見於http://www.all.org/celebrate_life/cl9405.htm之頁10：直至1960年代，墮胎仍被女性主義者視為是貶抑女性尊嚴的不道德行為、是殺嬰的行徑，它違反了女性主義所堅持的「平等原則」。可是在支持「人口控制」的擁護者強力推銷，並不斷灌輸大眾「墮胎權利是女性身體自主與女性社會地位獨立的展現」下，「擁護選擇權」竟被化約成「擁護墮胎權」，而墮胎權利也因此逐漸成為新女性主義的重要象徵。不過有越來越多女性主義者，揭穿這種將墮胎權披上女性主義外殼的作法，實質上只是促使女性及胎兒更加被物化（'The Changing Faces of Feminism', by David Reardon, 1994）。

³⁸ 優生學（eugenics）在西方是個相當負面的字眼，它是由達爾文的表弟高爾頓（Francis Galton）於1883年提出，其構想是藉遺傳手段（如讓高品質的人彼此結褵、多生育，並禁止低素質的人生育等……改變某群人的生殖模式），來增進人類遺傳素質。結果在優生學的名號下，西方發生了很多令人髮指的種族迫害事件。

解決困境，實際上是帶來更負面的結果。

1. 「墮胎合法化」導致挾優生訴求而濫行墮胎的後果

基本上，希望生個健康、聰明的寶寶是為人父母的心願。因此可看到，即使孕婦本身多麼喜歡喝咖啡或抽菸，也都爲了胎兒的正常發育而忍痛戒絕，而且也不再爲了打扮穿高跟鞋、緊身衣，此外，更是極重視營養與胎教，如欣賞美麗的畫、聆聽優雅的音樂……等。由此不言可喻，與優生有關的某些想法能是正面的，因爲它能幫助夫婦更充分地準備自己並更關注胎兒發育所需的要求。

不過，打著優生口號而採取墮胎，是不道德的。因爲精卵融合那刹那起，一個新人生命就開啓了，而作爲一位人，不論是否爲殘疾或弱智，沒有人（即使是父母）有權利殺他。的確，獲知腹肚內的小孩是個畸形兒或帶有遺傳疾病時，那種錐心之痛是無法想像的。不過，他既已來到世上、並在母肚內努力地發育、成長，我們如何能擅自決定他不該繼續活著呢？現代科技的進步，不應是爲了幫助人墮胎而讓我們及早知曉胎兒的景況，而應是爲了讓我們在早日得知胎兒景況下，能及早準備自己，尤其當檢測出不幸事實時，能有更充分的時間調適心理、學習接受痛苦的事實，並及早積極尋找救治、陪伴及照顧他的方法，讓他在缺憾的生命旅程中感受到充分的愛。

相信以畸形或遺傳疾病等理由支持「墮胎合法化」的人，出發點可能是好意，他們怕那些小孩日後遭受病痛折磨或遭他人排斥，他們也感受到爲人父母者心中的悲痛與所承受的重擔。但，我們卻必須說，將墮胎合法化仍是錯的。若怕小孩日後受社會排擠，該改善的是社會的價值觀；怕小孩受病痛折磨，那就該致力於發展更好的醫療體系；我們該努力的，應是以政府與整個社會的力量，幫助父母扶持這些「殘疾孩子」的成長，

幫助這些孩子及其家人活的有尊嚴、有喜樂。然「墮胎合法化」所做的，卻是以政府、社會的力量公然否定殘疾生命的存活價值，並鼓勵父母選擇採取結束殘疾胎兒的無辜生命來逃避痛苦與傷害。更甚地，它所形成的意識氛圍，也施加極大壓力在很多願意陪伴孩子的痛，與孩子一起奮鬥的孕婦身上，因為輿論會質問她：明明可以選擇不要生下殘疾小孩，為何不如此做，而讓小孩來受苦又增加家庭、社會的負擔？

而這種因墮胎合法化所帶來的意識型態與壓迫氛圍，其實一直是我們所預見並擔心的，而今也已逐漸應驗並更加擴大。隨著無止盡的優生渴求，再拜產檢及基因科技的快速進展，已逐漸出現以「墮胎」解決一些只要及早預防、治療，就可控制發病胎兒的現象。這令人合理地擔憂，日後在身高、才藝天分或高智商等要求下，為了解決那些不符要求的胎兒，墮胎將成為更稀鬆平常之事而更加氾濫。

2. 「墮胎合法化」帶來物化生命的氛圍

如上所言，墮胎合法化所帶來的意識型態與壓迫氛圍已逐漸擴大。一種「視墮胎為達至優生的正常手段」的意識，正逐漸滲透在社會中，這種優生主義的意識型態，也導致物化胚胎的可怕氛圍。這樣的後果一點也不令人訝異，因為當人們可以很容易且合法地選擇以墮胎來面對問題時，逃避良心譴責的自我保護機制也會不斷地運作，企圖以各種理由來合理化墮胎，讓人的良心較舒服、較好過。

其中就包括以法令為依歸，認為只要已立法通過，就表示墮胎並未犯錯、它是可做的。同時也包括逐漸將胎兒生命予以物化的傾向，因為只要「胎兒不是人」，墮胎就不算是殺人，人的良心也就不需承受「殺人」所帶來的沈重罪惡感。因此，在墮胎文化的催眠與洗腦下，人們不知不覺就逐漸將尚未著床

的胚胎、繼而將尚未發展腦部神經的胎兒，排除在人的生命之外，近來更有聲浪指出，應以腦神經元的聯結及功能運作的完全成熟做為判定「人」的標準。這股物化生命的傾向竟已越來越強，從不把「胎兒」當作人，到不把「植物人、杭廷頓舞蹈症、及艾茲海默症……等具有腦神經病變者」視為人，似乎也距離越來越近了。而物化生命的氛圍日強，對優生主義的加劇也帶來更大的作用與影響。

3. 「墮胎合法化」能優質化品種嗎？

最後，值得關切的是，透過墮胎是否真能成就優生目標——提升全民健康素質、型塑優良品種？乍看之下，答案顯然無庸置疑是肯定的，因為患有遺傳疾病及殘畸的生命不都事先被篩選去除了嗎？但只要仔細思考，就會發現事實並非如此簡單。

首先，殘疾胎兒的產生，有很大一部分是因為環境的因素，譬如在高度重金屬、核化廢料污染的環境，以及孕婦本身的習慣如抽煙、嗜酒、咖啡、毒癮……等，這時殘疾、畸形兒的產生將很難避免。即使以墮胎解決，只要這樣的環境因素存在，全民的健康素質仍不可能提升。

其次，人類疾病在漫長歷史過程發展下，很多至今仍會出現的致命遺傳疾病，顯然多屬於隱性遺傳及隱性的性聯遺傳疾病，這些隱性基因隱藏在功能正常的普羅大眾身上，而根據遺傳法則，在人類一代代的生殖中，總會出現隱性表現型的胎兒。當然藉著墮胎能將他們去除掉，而且藉著禁止具有明顯遺傳疾病的家族傳宗接代，也能達至某程度的效果，然隱性表現型的胎兒在人類代代的生育組合中仍會出現，難以斷絕³⁹。

³⁹ 除非將所有的帶因者全消滅掉，否則只要出現夫妻均是帶因者的組合，所生小孩就有可能是隱性表現型的遺傳疾病患者。另外，有些帶因者或基因疾病的出現，是導因於親代在產生精子或卵子時，基

其三，優生主義困惑人心的另一點是「如何界定基因的好與壞？」此問題爭議頗大，即使是以明顯的生理疾病為界定依據，從鐮形貧血症案例即可看出，在特定環境下讓鐮形紅血球出現的基因，可說是使當地人類所以能延續生命的「好」基因。

其四，懷抱墮胎心態，事實上無法對提升全民健康有積極貢獻。全民健康素質的提升，主要是依靠健全、進步的醫療發展，及安全、衛生的公共環境才得以成就。欲醫治殘疾者的痛、欲幫助他們過更好的生活，才能是醫學與社會進步的動力。

肆、「墮胎合法化」不能真正解決經濟、環保問題

先前曾提及，在專家與政府宣傳下，社會普遍瀰漫著一種化約式意識型態：以人口來解釋經濟落後及環保危機，並以此為論據強調「控制人口數」的重要性。而此意識型態事實上已成為推動墮胎合法化的強力後盾，也令西方國家採取高壓態度，強迫需經援的貧窮落後國家，必須施行人工避孕與墮胎。

然而，按近年人口學者對於人口、經濟與環保等關係的研究，顯示先前這些甚囂塵上的論調，不僅過於簡化，甚至偏頗。關於這一點，請讀者參考本書第伍部分短論一的〈人口問題與生命發展〉。事實上，將「經濟困境」與「環境污染」等危機歸罪成「人口」問題，至多只能算是一種不甚嚴謹的假設，且是一個擁有很多否證事例的假設。故我們必須說，以這樣的假設，竟推斷墮胎應合法化以控制人口出生率的作法，是草率且不道德的。因為：

- (1)若真要調節人口出生率，在行動上也理應以道德的方式，

因複製過程中所出現的突變。而突變是物種演化的基礎，是自然而無法避免的。故綜合以上，可以理解基因疾病為何會在人類代代生育中出現、難以斷絕。

如家庭自然計畫與貞潔來調節生育。

- (2) 人口滋長與經濟落後、環境污染之間，並非單純線性關係，何況事實上，人口還是人類發展的重要資源。因此如何改善社會的道德價值，如何改良政經、社會結構，並正確善用科技的進步……等，以實現人的更高生產潛能、降低對環境的污染率，才是解決經濟與環保問題，更迫切、積極的解決之道。
- (3) 一味著眼於採墮胎來降低人口出生率，以達解決「生態污染」與「全球貧富懸殊」等的作法，只會使人迷失在這種捨本逐末的思考邏輯中，而忽略解決經濟與環境問題的根本解決之道。以致在將自己該覺醒、承擔的責任轉嫁到母腹內的生命（犧牲了千千萬萬無辜胎兒的生命）時，問題卻也因仍縱容不公義的經濟體制、因人們的濫用資源而延宕未決，並因此造成更多人蒙受貧窮與環境惡化之苦。

伍、墮胎對胎兒及母親的傷害

審視過墮胎帶給社會的負面後果後，最後要談的是，墮胎帶來的個人性傷害。墮胎最直接傷害的對象，一是胚胎、胎兒，另一是孕婦本身。胚胎、胎兒的痛與傷害，在於被硬生生地推落至藥物的折磨、被斷絕維生所需的氧氣與營養等景況；而施術婦女在身心的痛及傷害，亦常是終生難以抹滅的烙印。

一、胚胎、胎兒的痛

在 1984 年，當時美國雷根總統呼籲大眾正視胎兒在被墮胎的過程中，所遭受到長時間且難以忍受的痛苦。他的言論立即遭到支持墮胎者的攻擊，如當時婦產科學院（College of Obstetricians and Gynecologists 簡稱 ACOG）的院長 Ervin E. Nichols 便說：「我們無法知道，也無法得到任何證據來證明胚胎能夠知

覺到痛」。但是有更多婦科醫生、麻醉科醫生、神經科醫生、小兒科醫生……等，提出研究報告，證明胎兒在懷孕早期已有痛覺，他們提出的說明舉例如下⁴⁰：

- 1、胎兒在某程度上會抗拒、逃避興奮劑，就像是大人對於痛的反應一樣，這是從心電圖的顯示所知道的，胎兒在墮胎的死亡過程中歷經了極大的不舒服和痛苦。
- 2、麻醉科醫生指出，最早在八個星期到十個星期之間，胎兒就已經能夠感受到身體器官所遭到的痛苦。所謂器官上的痛苦，指的是胎兒對於某些攻擊有所反應，比如灼燒和猛烈的撞擊，甚至對於有毒的興奮劑也有生理和神經的反應。Dr. Sullivan 說人類對於痛的感受，是神經末梢痛感接收器連結神經纖維，並將痛感傳到脊椎，再傳到大腦，最後丘腦（thalamus）感覺到痛，並由腦皮層（cortex）提供痛的心理反應，所有這一套複雜的系統，在懷孕八週的胎兒可能就有了，而十三週半的胎兒是確定一定有的。
- 3、婦科醫生 Dr. William Matviuw 指出，懷孕九週的胎兒之皮膚，已能夠感受到痛，神經纖維在八到九週就會對「電流」有所反應；此外，八到十週的胎兒，他們的大腦活動就已經對有毒的興奮劑有所反應了。
- 4、也有醫生指出，如果輕扣懷孕七週胎兒的嘴，他們會把嘴唇閉起來；而懷孕十週胎兒的手心已有觸覺；十一週胎兒

⁴⁰ 證明胎兒在懷孕早期（最早在八個星期）已有痛覺的相關研究資料非常多，參考：http://www.abortionfacts.com/online_books/love_them_both/why_cant_we_love_them_both_14.asp；http://www.lutheransforlife.org/abortion/fetal_pain.htm；<http://www.physiciansforlife.ca/fetalspain.html>；<http://www.cirp.org/library/pain/fitzgerald/>；<http://www.nocirc.org/symposia/second/chamberlain.html>。本文引自：<http://www.petersnet.net/research/retrieve.cfm?RecNum=2674>。

的臉對於觸碰有所反應；十三週半的胎兒，對於有毒的興奮劑會有痛感。

這麼早期的人類生命就有了痛覺，而且如此脆弱，他們在墮胎過程中所遭受到的痛苦是無法言喻，但卻是事實。然而支持墮胎者卻漠視這些事實，他們一再宣稱墮胎並不會造成痛苦，並說無法察覺和驗證胎兒的痛苦。

二、母親的危險

墮胎手術不只殘酷地對待胎兒的生命，在整個過程中，實際上對母親亦有許多危險性，包括乳癌、骨盆激烈受傷、子宮穿孔……等身體傷害，以及悲傷的情緒、罪惡感的侵襲……等心理傷害，此外，更有許多不可見的傷痛在墮胎母親的心中、身上漫延。以下就三個較為普遍性的傷害來作陳述⁴¹：

1、乳癌的罹患率增高

最近的研究報告指出，婦女罹患乳癌，和墮胎的經驗有密切的關係，在美國，罹患乳癌的比例和墮胎的比例同時增高，而且，增加最多的是在那些曾經墮胎的婦女群。

1981年，英國期刊 *Journal of Cancer* 說，墮胎的危險性已增加 140%。在美國亦有相關的研究報告指出，曾動過一次墮胎手術者罹患乳癌的危險性增高 30%；動過兩次以上的，則增高 160% (*American Journal of Public Health* 1982, 72:253~6)。

2、日後懷孕的危險性提高

曾墮胎的婦女，在未來懷孕時比較不容易受孕，而且流產的機率較一般婦女高。此外，墮胎婦女將來懷孕時，因大出血而危及生命的危險性，將比正常婦女高出 600% (*American Journal*

⁴¹ 墮胎對於孕婦的傷害，參考：<http://www.all.org/issues/ab28a.htm>。

of Obstetrics & Gynecology 1981, 141:769~72)。

3、心理的創傷

許多研究報告指出，墮胎者複雜的心情是十分令人擔憂的，這些複雜的情緒包括沮喪、失眠、神經質、罪惡感和遺憾等等 (*British Journal of Obstetrics & Gynecology* 1980, 87: 1115~22)。另也有報告指出，因墮胎而失去孩子，也許會導致母親未來面對孩子時比較沒有感情，甚至可能會虐待孩子 (*Canadian Journal of Psychiatry* 1979, 24: 610~20)。

結 語

本章的焦點，希望使讀者能對墮胎的定義、方法、合法化歷程，及其造成的影響與後果，有一根本認識。首先，在介紹方法時，我們發現事實上許多人用來避孕的方法，其實是墮胎。我們也看到墮胎手術對於胎兒的處置是多麼的可怖。

之後，透過對墮胎合法化的發展歷史介紹，我們也看到墮胎是從一個絕大多數人認為是不對的、不合法的行為，慢慢地因著一些令人同情的景況，例如因強暴而受孕或危及母體健康等因素，而打開了特殊條件下的墮胎合法化，進而更依附在逐漸強勢的控制全球人口數、保障身體自主權、及優生意識……等主流思潮下，而快速地導向今日視墮胎合法化為保護人權的合理行為，因而促使墮胎好似一種人們處理問題時，理當採用的方法、一種家常便飯的手術。而這樣的發展所導致的可怕主流氛圍，正是教宗所稱呼的「死亡文化」。

而這也引發我們探問：身為基督徒、身為全人類的一分子，究竟該如何面對這樣的「死亡文化」呢？為此，將於下一章，從信仰與神學的角度對墮胎及死亡文化做一更深入的反省與回應。

第八章

墮胎的倫理神學反省

引言

上一章已介紹墮胎的定義、方法、合法化歷程與現況。從中，我們發現世界上有一股強大力量，主導墮胎朝向合法化方向，帶來年年高漲的墮胎浪潮。面對這種顯然是毀滅生命的現象，從問題的根本面去審視、思考是絕對必要的。因此，本章將從信仰與神學的角度對墮胎及與墮胎浪潮緊密相關的整個文化氛圍，做一反省。首先，第一節將就基本倫理層面，釐清「墮胎」的基本倫理屬性，藉此建立一個評估墮胎問題時應有的正確定位。在確定基準點後，第二節要對主導墮胎合法化功不可沒的整個謀殺文化做一剖析，尤其要強調它的系統結構面向，及其對生命價值與自由觀的扭曲看法。最後第三節，更要進一步提出教會如何從信仰最深處的活水源頭，積極地發展「生命的文化」，以回應、反擊當代這股帶來毀滅的「死亡文化」，並希望藉此能讓基督徒體認到其所身負的使命與責任。

第一節 相關的基本倫理原則

爲了對「墮胎」做深入思考與反省，必須先就基本倫理層次，釐清一些相關原則，這包括消極與積極規範、直接與間接墮胎的分辨，及對於「可能是人」的存有者應有的倫理態度。

壹、消極規範與直接墮胎的關係

一、積極規範與消極規範的分辨

在倫理範疇中，根本上有積極規範與消極規範之區分。根據《真理的光輝》通諭，「積極規範」(positive precept)告訴人什麼樣的行爲(即對象)本質上是善的¹，它是普遍且永遠不變的，但它是相對的，意即它並非總是可行，因爲一個人常不能同時做一種以上的善行，故按不同的情況，人總要有所取捨。例如，母親照顧生病的小孩是倫理善，上教堂參加彌撒亦是倫理善，但一個母親無法同時在家照顧孩子，又在教堂參加彌撒。

至於「消極規範」(negative precept)則是告訴人什麼是絕對不可做的行爲—即不管動機與環境(尤其是結果)如何，絕對不可做屬於倫理上內在惡的行爲²。相較於積極規範，消極規範總是可行的，因爲人可以同時不做所有的惡行。譬如，我們雖不能在參加彌撒的同時也照顧生病的孩子，但我們可以同時不通姦也不殺無辜。故簡言之，消極規範乃是絕對而無例外的禁令，且所有的消極規範都可以同時實踐，人們依循消極規範的

¹ 一個行爲整體包含對象、意向、環境三部分。請看本章：「貳、直接與間接墮胎的分辨」。

² 關於「內在惡的行爲」之定義，請參《光輝》80號：「有些行爲被稱爲內在惡：它們常是惡的，本身就是惡的，換言之，由於它們的對象本身，不管他行爲人的意向及環境如何，總是惡的。」

約束，可以同時避免所有惡行³。

二、直接墮胎的倫理原則屬性

釐清積極與消極規範後，進一步待正本清源的是：「墮胎（更精確地說，是直接墮胎）⁴究竟屬於積極或是消極規範？」而相當清楚地，在消極規範中，有一條是不可直接殺無辜：

聖經確定第五誡的禁令：「不可殺害無辜和正義的人」（出廿三7）。故意殺害無辜者嚴重地違反人的尊嚴、違反金科玉律以及違反天主的神聖性。此禁令有普遍的約束效力：不論何時何地，無人例外⁵。

第五誡禁止直接和蓄意殺人，視之為嚴重罪刑。殺人者及那些自願的同謀殺人者，都犯了觸怒天譴的罪刑⁶。

依此，由於直接墮胎的行動，是直接地要將母腹內正在發育成形的胎兒生命予以毀滅，故就胎兒作為最無辜的人類生命而言，直接墮胎的行動無疑是一種直接殺害無辜的行為。由此可知，直接墮胎應隸屬於絕對被禁止的消極規範。至此，也看出將「直接墮胎」的辯論，演變成兩個積極規範—維護生命（pro-life）與擁護自由選擇（pro-choice）間的對抗，根本上是不正確且模糊焦點的作法。因為直接墮胎既被包含在「不可殺無辜」此一消極規範內，那就絕不可能又同時屬於積極規範。不去釐清直接墮胎的基本倫理屬性，卻將其變為不能同時實踐兩種積極規範的掙扎、或兩種價值（如婦女身體自主權與胎兒生命權）的高下衝突，實無法令人真正面對、反省墮胎的問題。

³ 參《光輝》51~52號。

⁴ 直接墮胎的意涵，將於「貳、直接與間接墮胎的分辨」中闡述。

⁵ 《教理》2261號。

⁶ 《教理》2268號。

貳、直接與間接墮胎的分辨

一、倫理特質三來源

爲了更適當地評估墮胎的倫理問題，也必須分辨直接墮胎與間接墮胎的差異。不過分辨之前，須先瞭解如何決定行爲整體的倫理善惡。一個行爲整體包括對象、意向與環境三部分，此三者被稱爲「倫理特質三來源」⁷，是評估行爲整體倫理善惡的三項因素：

對象 (Object)	指具體所做的行爲本身，包含行爲的目的 (finis operis)。 註：拉丁文 Finis operis 是指「行爲本身客觀的目的」。
意向 (Intention)	行事者的意圖或行事者主觀的目的 (動機) (finis operantis)。
環境、處境 (Circumstance)	指圍繞人具體行爲中所有與倫理有關的內在或外在因素，如何時、結果……等。

〔表 8-1〕倫理特質三來源

其中，「行爲的目的」(Finis operis)與「行動者的目的」(finis operantis)兩者不同：

行爲的目的 (finis operis) 註：亦稱對象的目的	指某對象(行爲本身)一旦被履行，在客觀上所會達至的目標。例如：A 注射氰化鉀至無辜者體內，此行爲本身客觀上就會造成無辜者的死亡。
行動者的目的 (即意向) (finis operantis)	指某人(行動者)在從事某具體行爲時，主觀上所欲成就的目標。例如：A 將氰化鉀注射至無辜者體內，是希望藉此謀取財物。

〔表 8-2〕「行爲的目的」與「行動者的目的」

在評估行爲整體的倫理善惡時，「倫理特質三來源」中的

⁷ 參《光輝》74 號。

對象（行爲本身）具有優先性。若對象的客觀本質是惡的，那就是消極規範所禁止的行動，這時，不論行動者的意向或行動的環境如何，都不能在本質上改變這些行爲本身固有的惡性⁸。如殺無辜，由於它本身的邪惡，使得它在任何情形下都是不道德的。而當對象是不善不惡或是善時，則依序需評估行爲者的意向與行動的環境。嚴格說來，對象、意向及環境三者，只要其中有一個是惡的，那行爲整體的倫理性就是惡的。

二、直接墮胎

區分倫理上的直接與間接時，必須先將焦點放在對象上。所謂的直接行爲就是指行動者直接做的那個行動（對象），不論行動者是將此對象作爲目的或手段時皆是如此。故以破壞母體內的新生命爲目的或爲了其它希冀的目標而以去除母體內的新生命爲手段等行爲，就是直接墮胎。

在評估倫理善惡上，已知必須先就對象（即行動者直接做的那個行動）的客觀本質，來判斷此行動本身的倫理價值是惡、不善不惡或是善。倘若這個直接行動是消極規範所禁止的倫理惡行爲，這時，不管行動者的意向多好或環境如何，都絕對不可做，否則就是不道德。而基於墮胎行爲本身的客觀本質是殺無辜，是一種內在倫理惡，故教會乃明令禁止直接墮胎。

因此我聲明，直接墮胎，亦即以墮胎爲目的或手段的行爲，常構成一件嚴重的倫理錯亂，因爲那是故意地殺害一個無辜的人類存有（human being）。這個教理是基於自然道德律和形之於文字的天主聖言，爲教會傳承遞達，是一般的、普遍的訓導權所講授的⁹。

⁸ 參《光輝》78號。

⁹ 《生命》62號。

三、間接墮胎

如上所言，每個（直接）對象有其客觀上所會達至的目標。不過，我們發現履行某對象，除了達至對象的客觀目標外，按不同的環境，也會帶來一些不同的附帶結果（effect）。針對這些附果，傳統上是以「間接行爲」表述之。譬如，一個患了子宮癌的婦女，醫生要馬上開刀拿掉子宮，否則她有生命危險。此時履行開刀這個具體行爲，能達至客觀目標：除掉子宮；不過，若這位婦女適逢懷孕，在這樣的環境下開刀拿掉子宮，就不僅只達至對象的客觀目標，亦會帶來胎兒死亡的附果。針對這樣的附果，我們即以「間接墮胎」表述之。

當然在倫理善惡的評估上，對於間接行爲的評估，仍必須先判斷所做的對象之善惡。若其是惡的，就毋需再考量意向、環境，即使會產生好的附帶結果，它都是不道德而不可做。

唯當所做的對象是不善不惡或是善，且意向是好時，接著才按環境來予以評估。這時，若評估出行爲所帶來的所有附果，全是好的，就沒有倫理上的問題；但其中若有不好的附果（惡果），就產生了間接行爲的倫理困境，而必須依循「雙果原則」來幫助人們判斷，是否能做此行爲本身。以患子宮癌的懷孕婦女為例，若要在倫理上能接受醫生開刀拿掉她的子宮，就必須完全符合以下「雙果原則」的四個條件¹⁰：

- (1) 直接行爲必須屬於倫理善或至少是不善不惡的。若此行爲是倫理惡（牽涉消極規範），則不能用雙果原則。故施行的手術本身不可以直接殺胎兒。
- (2) 一個行爲若同時會有善、惡的結果，則善果不能在惡果之後產生。因爲若善果是藉惡果而來，那就等於藉直接倫理

¹⁰ 以下四點，亦可參趙〈人工流產〉390頁。

惡行爲來達善果，這是不道德的、不被允許的¹¹。意即母親的病不是藉停止懷孕就會痊癒的，若必須先去掉胎兒，才能治療母親的病，那就成了直接墮胎。不過，若這位母親吃藥能挽回自己的生命，即使吃藥後的副作用會致胎兒死亡（此即間接墮胎），在倫理上卻是可能被允許的。

(3)意向唯獨傾向善果。如果有兩種行爲（一是有善果的行爲，一是有善果也有惡果的行爲）可以達到救人命的善果，應選擇不致產生不好結果的行爲。故在可能範圍內，要想盡辦法，不使胎兒的死亡發生，並且沒有任何其他方法，比這個治療的害處更少時才可以採行。例如懷胎的母親爲了治自己的病，一種藥有害胎兒，一種無害，則當然應選擇對胎兒無害的藥物。

(4)要有充分的理由才可容許會產生惡果的行爲。意思是所得到的善果跟所接受的惡果之程度應該是相稱、適當、合理的。換言之，只有母親的生命挽回，而非只是健康的關係，才能與預見的胎兒死亡有一個正當、相稱的理由。

總之，直接墮胎是絕對被禁止的不道德行爲；至於倫理上可允許的間接墮胎，必須是在母體懷孕後因發現或發生某種有致死危險的疾病，然其治療必須在生產前舉行，這時雖然胎兒的死亡是此種治療的附帶結果，但在無其他方法可挽救母親的生命情況下，此種治療是可施行的。

參、不能殺害「可能是人的存有者」

除了「消極與積極規範」及「直接與間接行爲」的釐清外，在基本倫理層次上，仍有一個與「墮胎」息息相關的倫理原則，即只要我們尚處於無法肯定某存在物是否是一位人時，我們就

¹¹ 參《光輝》80號。

不能夠殺害他。因為任何人在意欲殺害一個「可能是人」的存有者時，其意向就已是有意欲殺一個人。因此，那些贊同或從事墮胎的人，無法躲避其故意殺人的罪責。

從道德責任的觀點來看，僅僅是有牽涉到「人」的可能，就足以使絕對禁止任何殺害人類胚胎的行為具有理性的基礎了¹²。

與「墮胎」議題如影隨形的爭論之一是「胎兒何時起是一位人？」根據教會的反省與科學的發現，極高的肯定是指向「從受孕的第一時刻起，即是一個人的生命，即擁有位格」。但是，在此必須釐清的是，這個肯定雖重要，卻非此一原則依據的重點。此一原則強調的是「除非我們肯定某存有者不是人，否則我們不能以非人的態度對待它」。人類身為天主的肖像，擁有崇高的生命尊嚴，殺死一個帶有「天主肖像」的人，是非常嚴重的罪¹³。因此，對於某存有者，基於對人的生命價值之肯定，只要一絲一毫懷疑其可能是人，我們就不能將他殺害。

逐一分辨過各種與墮胎相關的倫理原則後，除看清墮胎議題的倫理屬性，也從中知曉墮胎問題其實牽涉到對人的生命價值與自由等觀點的歧異。這因而令我們稍能明白為何墮胎合法化的整個歷程，竟會從原本視墮胎為錯誤的行為演變成是捍衛人權與保障自由的彰顯。而為了更深入洞悉墮胎議題的這種演變趨勢，我們有必要對於主導這整個演變的力量與文化氛圍，也就是教宗若望保祿二世所稱呼的「死亡文化」，做一探討。

¹² 《生命》60號。

¹³ 參《生命》55號。

第二節 死亡文化的神學分析

面對死亡文化，必須了解其所具有的兩方面幅度：一方面它與個人性的謀殺有關；另外，隨著人類文明歷史的推移，它也增加了另一幅度—系統性的全球謀殺文化。以下分別深論這兩幅度，之後，更要一探教會訓導對此死亡文化的反省與回應。

壹、個人性面向

生命的福音從太初就已宣示，在起初，天主按自己的肖像造了人，為讓人類過圓滿而成全的生活（參閱創二 7；智九 2~3），但卻為死亡的痛苦經驗所抵觸，因為死亡進入了世界，使人類整個的生存，都籠罩在它毫無意義的陰影下。死亡之所以進入世界，則是因為魔鬼的嫉妒（參閱創三 1, 4~5）以及原祖父母的罪（參閱創二 17, 三 17~19）。而死亡藉著亞伯爾被他哥哥加音殺害，以暴力的方式進入了這世界：「當它們在田間的時候，加音就襲擊了弟弟亞伯爾，將他殺死」（創四 8）¹⁴。

在分析「死亡的文化」時，教宗若望保祿二世引用了聖經裡加音謀殺亞伯爾的故事，這故事雖指名道姓地指向加音，描述加音對弟弟亞伯爾受到較多讚賞而感到怨恨與妒忌，因此產生殺害弟弟的念頭，進而並將其殺害。但加音一連串的情緒波動與暴力傾向，實是表達出每一個人身處的景況：由於原罪加強了人的自我中心傾向並削弱了其意志，人的感情與各種情緒—貪心、憤怒、怨恨、妒忌……等，因而很容易就被引發。並且，在自我中心與委屈憤恨的雙重發酵下，人們極易陷入於以

¹⁴ 《生命》7 號。

破壞的手段來解決令他覺得不合理的問題，然這樣的傾向終究是領人走向毀滅的力量，並極易招攬更多魔鬼的誘惑。

不過，雖然加音萌起了謀殺的念頭，但在面對罪惡時加音仍是自由的，同時天主也勸告他說：「罪惡就伏在你門前，企圖對付你，但你應制服它」（創四 7）。然而，謀殺的事實就在加音放任種種源於原罪而衍生的罪惡傾向下發生了。而且繼這悲慘至極的謀殺事件後，在聖經作者樸拙的文字描述下，我們看到的竟是加音在面對天主時，仍毫無悔意，並傲慢地以撒謊來掩飾罪行，回答天主說：「我不知道，難道我是看守我弟弟的人？」（創四 9）而這整個故事正道出了從古至今，個人性謀殺文化的真相：每一起殺害無辜的事件都因人不去正視、制服由原罪而來的破壞傾向與私欲偏情，反而任由魔鬼的慫恿，在經不起誘惑下而發生，並且在謀殺之後，更是不斷以撒謊來掩飾罪行、逃避責任，並企圖自我合理化。而這一套戲碼，在每一次有人選擇墮胎時都會出現，過去如此，現在亦然。

貳、系統性面向

不過我們會發現今日墮胎的景況，顯然與過去存在著某些差異。從遠古至今，一直有人墮胎，但是過去是所謂的個人性墮胎，也就是說這些墮胎行為只停留於個人層面，用以解決個人問題的方式；然而，今日除了個人性墮胎外，更增加了系統性、有計畫地使用墮胎來解決問題的潮流。在整個社會系統的幅度上，越來越多政府、國際組織、大型經濟利益團體及媒體，致力於推動墮胎的合理化，鼓勵人們採墮胎解決社會問題¹⁵。為了更清楚此一系統性幅度的形塑與影響，或可藉助法國哲學家馬里旦的理論。

¹⁵ 參《生命》8~12號。

根據馬里旦的理論，歷史有其法則與演化，因此歷史有一個普遍的方向存在。不過，歷史法則與自然法則是不同的。自然法則是必定的，亦即物理事件依其本質遵循著一定的物理規律；然在歷史法則下所導致的結果，是與人的自由有關。因此，雖然歷史有一個普遍的方向，但在人依憑自由所做的選擇面前，歷史仍維持著不確定性¹⁶。然而，馬里旦也告訴我們，人的自由也無法完全逃避隨著時間推移，而由各個時代中佔優勢的社會、法律、政治、科學、道德……等理性結構所共組締造而成的歷史文化氛圍¹⁷。每一個生於、長於、活於斯的人，都會受到他那個時代的強勢文化氛圍所影響，而無法迴避。

的確，時至今日的全球化時代，在經濟與科技的強力結合下，放任資本主義導向的跨國企業、國際性政治聯盟與經濟組織、消費導向的全球性廣告、電影業與速食文化……等，憑藉著便捷的交通與無時差的通訊傳媒，已飛快地滲透至世界各地，並在存在主義、邏輯實證論與解構主義為根基的基本視域上，進一步開展、締造出一股要求效率、進步、求新求變、且傾向速食、強調放任自由與功利導向的全球文化氛圍，影響著全球上每個人的物質、倫理生活，並使身在其中的人與社會難以逃脫其意識型態的掌控。而這股正佔主導地位的歷史氛圍，對「墮胎的合理化」亦有著推波助瀾的作用—最有權勢的國家與政治聯盟、以獲取最高收益為目標的跨國公司、扮演輿論風向球的國際性大媒體等，一直一直地以各種理由（譬如人口爆炸危機、優生學）推銷、合理化墮胎，甚至更將「墮胎」與「擁護人的自由選擇及捍衛身體自主權」畫上等號。面對當代這種有系統地用「死亡」來解決問題，進而宣稱以此捍衛人權的文

¹⁶ Maritain, *Philosophy*, pp.638~642.

¹⁷ Maritain, *Philosophy*, p.643.

化氛圍，教宗若望保祿二世稱其為「死亡文化」。

在《生命的福音》通諭中，教宗若望保祿二世對於當代這股充斥於整個社會的、系統性的死亡文化，及其對墮胎趨勢的滋長與鼓吹，有很深刻的洞察、描繪與憂心：

一種新的文化潮流也逐漸成形，使得違反生命的罪行……呈現出一個更邪的新面貌，並引起了更嚴重的掛慮：輿論中有相當大的部分，以個人自由的權利為藉口，將某些反對生命的罪行合理化；它們更以這藉口為依據，不但要求免受處罰，甚至要求政府認可，使人們有完全的自由來做這些事，甚且可以得到健保制度的全額補助¹⁸。

我們也面對一個更大的現實，這現實可以說是一個名符其實的罪的結構。而這現實的特色，則是出現了一種否定與他人「休戚相關」的文化，而且在許多情況下，是真正的「死亡的文化」的形式出現。死亡文化受到強大的文化、經濟和政治潮流積極的助長，所鼓勵的是一種過度重視效率的社會觀¹⁹。

我們也不可忽視那些伸向四面八方，有系統地鼓吹墮胎合法化並普及墮胎的網路，包括國際性的機構、基金會和組織。在這方面，墮胎超越了個人責任的範圍，也超越了對當事人造成的傷害，而有了獨特的社會幅度。那是對社會和其文化造成的相當嚴重的傷害，始作俑者正是本應促進和維護社會的人。……我們面對的是一個可稱之為反對未出生人類生命的「罪的結構」²⁰。

根據《生命的福音》通諭所言，這股死亡文化在最根本的

¹⁸ 《生命》4號。

¹⁹ 《生命》12號。

²⁰ 《生命》59號。

層面上，顯然模糊了人的生命價值、混淆了善與惡，並扭曲了自由觀，因而各種現實世界中待解的難題與不圓滿，譬如貧窮、人口危機、提升生命品質，以及維護身體自主權等，都能成爲讓「墮胎合理化」的理由²¹。各種社會性組織與團體也因而更堂而皇之地大力推動墮胎的合法化。

實際上我們還面對著一種客觀的「反對生命的陰謀」，甚至連國際性的組織都參與此陰謀，鼓勵並在實際上實行推廣避孕、結紮和墮胎等的行動。不容否定的是，媒體也捲進這場陰謀中，且從旁推波助瀾，將依賴避孕、結紮、墮胎，甚至安樂死的文化，當作進步的標記和自由的勝利；卻把那些無條件地維護生命的主張，視爲自由與進步的大敵²²。

從某方面來看，社會也該負責任，不但因爲它鼓勵「死亡文化」，產生且鞏固了實際反對生命的「罪的結構」。個人及社會的道德良心，由於受到媒體無孔不入的影響，今天也遭到極爲嚴重的危險：與基本的生命權有關的善與惡產生了混淆²³。

以上藉著馬里旦的理論與《生命的福音》通諭的描述，我們深深地感受到當代謀殺生命的陰謀，如今正以遠超乎個人面向之外的龐大、系統方式，將「墮胎」議題與所謂的人口危機、貧窮問題牽連一起，企圖藉以合理化墮胎行徑。甚至，在今日的社會中，視墮胎爲保障人權的彰顯竟也慢慢蔚爲主流，而反將「反對墮胎」貼上「壓迫個人的合理自由」與「不尊重人權」

²¹ 參《生命》11~17號。

²² 《生命》17號。

²³ 《生命》24號。

等標籤²⁴。而在這樣的「死亡文化」影響下，犧牲在墮胎底下的無辜胎兒人數，亦逐年高漲。

參、教會訓導權的反應

面對難以數計的未出生胎兒生命的被捨棄、面對整個死亡文化帶給人類社會的可怕景況（墮胎的日漸猖獗、多種胚胎實驗的被鼓勵及大量胚胎的被毀棄……等，尚只是這可怕面貌的一部分），教會做為真理的護衛者與耶穌使命的傳承者，在持守信仰的真道下，不僅洞悉此謀殺文化的真相，更一直積極地回應、反擊此死亡文化。

教會的回應主要朝兩個不可分的面向發展：首先，對於死亡文化的謬誤，藉著再次強調天主的誡命：「不可殺無辜」來回應。第二面向，則是要進一步創造出能引領人類社會最終達至理想圓滿境界的「生命文化」。關於二面向，我們將留待下一節（第三節）討論。在此的焦點是第一面向的回應，我們除了要闡述「不可殺無辜」此一倫理原則外，也要從教會歷史脈絡中，提出歷來教會對「墮胎」的看法與反應，來呈現教會護衛生命的一貫使命與立場。

一、教會對「墮胎」看法的歷史性發展

基督宗教自初期教會起，歷經各年代，對於人類歷史不斷上演的墮胎事件，一直秉持著捍衛人類生命的立場，予以譴責並提出正確教導，以下照時間次序條列出一些選摘的事實²⁵：

1. 目前已知最早談論墮胎的教會文件，是《十二宗徒訓誨錄》

²⁴ 參《生命》68號。

²⁵ 參《生命》61-62號；Larry V. Crutchfield, Ph.D. 'The early church fathers and abortion', in <http://www.all.org/issues/ab99x.htm>。

(A.D. 80 之前)，其告誡基督徒絕對不可以墮胎，也不可以毀滅新生胎兒。

2. The epistle of Barnabas (A.D. 138 之前) 指責那些在「黑暗道路」上行走的人所犯的墮胎惡行，並指出在「光明道路」中所應持守的戒律包括：不可以墮胎或殺嬰來謀殺小孩。
3. 隨羅馬社會的逐漸基督化，對於「墮胎」問題，基督徒必須面對的最大挑戰是當時社會上最盛行的斯多噶學派。因為，斯多噶學派認為「人的生命是從完全發展成熟的胎兒被生下的那時刻起才算開始」，以致社會大眾普遍依此而認為「墮胎不是對孩子生命的毀滅」。面對這種視墮胎為家常便飯的思維模式，這時候的基督信仰乃不斷提醒人，自懷孕起的生命本質，在整個生長發育的過程中是持續不變的，故在任何階段的施行墮胎，都是殺人。
4. 教父 Athenagoras 於 A.D. 177 致 the Emperor Marcus Aurelius 的文件也提到：那些使用墮胎藥劑的人是殺人犯，將來在面見天主時，如同那些犯殺人罪 (the killing of men) 的行徑般，墮胎者也要受到相同的審判。
5. 亞歷山大的克雷蒙 (Clement of Alexandria) 從兩個觀點譴責墮胎：一方面，墮胎破壞天主的創造；另一方面，對胎兒的毀滅與傷害、違反了「必須愛近人」的誡命。
6. 聖熱若蒙 (St. Jerome) 也指出了充斥於第四世紀的墮胎景況：每天有無以計數的處女墮落事件，有許多陷入婚姻外性關係的女孩，企圖藉服食藥物以確保不受孕，卻沒自覺到其實是犯了謀殺人類生命的罪行；也有些女孩是在得知懷孕後，藉助藥物墮胎。然這些藥物的頻繁服食常導致女孩本身的死亡。聖熱若蒙進而更指出這些行徑，已犯了三個罪行：自殺、通姦與謀殺尚未出生的孩子。
7. 金口若望 (John Chrysostom)、奧斯定 (Augustine)、Cyril of

Alexandria 與 Caesarius of Arles，都視「禁止墮胎」為教會信仰的一部分。

8. 明文規定處罰避孕及墮胎行徑的、第一個廣為人知的教會法令，由 St. Martin of Brag 於 A.D. 527 起草。
9. 宗教改革運動後至今，歷代的教宗（Sixtus V, Gregory XVI, and Innocent XI, and the modern Pontiffs），均多次公開譴責墮胎行為，且以天主教的訓導支持其對墮胎的責難。
10. 教宗庇護十二世（Pius XII）回應那些把教會看成為「重視小孩生命大於媽媽生命」的不正確說法。他指出這種詭辯說詞，是故意將問題變成「非此即彼」的選擇題—或是小孩的生命、或是媽媽的生命。事實上，教會的教導從沒有說小孩的生命比媽媽的生命重要，並且教會一貫的立場是：不管是媽媽或小孩，都不能是行為本身所壓制、破壞的對象。在任何情況下，人有責任盡最大的努力去解救媽媽與小孩的生命。

二、現代教會訓導再肯定天主的聖潔律法：不可殺人

由上可知，天主教會對於「禁止墮胎」有一個一貫的肯定立場。這立場至今仍是如此，但現今教會反對墮胎的這種聲音，在整個社會大環境中卻日漸被漠視。我們看到在當代死亡文化的肆虐下，不僅仍不斷有人墮胎，甚至社會的整個基調竟朝「支持墮胎」、「保護墮胎權」發展。故在面對這種空前大挑戰的艱困處境下，教宗若望保祿二世為了確定世人都能了解墮胎的道德含意，乃以他最隆重的權柄，宣佈：

因此藉著基督賜予伯多祿及其繼位人的權柄，在與普世天主教的共融中……我聲明，直接墮胎，亦即以墮胎為目的或手段的行為，常構成一件嚴重的倫理錯亂，因為那是故意地殺害一個無辜的人類存有。這個教理是基於自然道

德律和形之於文字的天主聖言，為教會傳承遞達，是一般的、普遍的訓導權所講授的²⁶。

何況，還有比在母體裡的胎兒更無辜的生命嗎？母體裡的胎兒根本不能被視為是一名侵略者，當然更不可能是一名不義的侵略者。胎兒脆弱毫無抵抗能力，胎兒甚至沒有剛出生嬰兒哭啼時所顯示的基本防衛能力。至於在受胎後最初幾天是否可以墮胎，教會的立場，也不待哲學、科學澄清「何時擁有位格」，即肯定：

生命應從受孕的一刻起，就受到尊重；從那一刻起，生命的權利就應被肯定，其中最重要的就是每一個無辜生命均有的生存權利²⁷。

此外，與嚴禁直接墮胎的立場一致地，也包含禁止對人類胎兒進行任何可能危害其生命的實驗。至於體外受精，由於須犧牲許多已受精卵子，也被禁止。同時，若醫學檢驗的目的不為幫助發育中的胎兒，而是為殺害殘障或性別不對的胎兒時，也被禁止。最後，殺害嚴重殘障或智障的初生嬰兒也被禁止²⁸。

第三節 發展生命的文化

壹、歷史法則

由上可見，今日以死亡文化為主體所形成的罪惡結構正以

²⁶ 《生命》62號。

²⁷ 《生命》59-63號。

²⁸ 參《生命》63號。

驚人的速度不斷成長與壯大，其力量之強大，使身在其中的個人、家庭、社會難以抵擋、拒絕。因此，面對如此強勢的全球性死亡文化，我們似乎不得不承認，短期內想改變它是不可能的。但是，馬里旦對於歷史發展的深入反思，亦揭示我們：尚有其它歷史法則存在，它們能幫助人面對長期歷史演變的景況，並幫助我們瞭解如何運用人的自由來改變現在的境況，以創造、建立「生命的文化」。

一、雙重進程對撞律 (law of contrasting double progress)

「反差雙重進程律」的形上基礎在於：「精神的動態主動性」與「物質的被動性」間的懸殊差異與對比。根據此一雙重進程律則，歷史中的每一時刻，都同步發生著人類團體的墮落與復興、進步與退步。而據人類學者印證，這種反差雙重進程現象，已具體呈現在人類長期的歷史發展中。譬如，現代世界在對公民權利及社會正義的理解有一長足進步的同時，也面臨到重商傾向的物質主義、集權國家、種族屠殺與大規模戰爭……等，正從根侵蝕、破壞這些進步²⁹。

二、歷史歧異律 (ambivalence of history)

進步與退步的同步雙重變遷帶來了第二個歷史法則，即「歷史歧異律」。其義是指歷史總是呈現出兩種面容：一是衰退，另一是前進。這種正反價值的矛盾與張力，常引人探問為什麼天主要允許不正義與邪惡一直存在於歷史中？然經過深遠的思考與反省，可得如下理解：天主所創造的一切都是美善的，但當人自由地拒絕天主的愛時，就產生了倫理惡。不過，深度信仰下的歷史觀也使人確信，雖然天主容許倫理惡與不正義存

²⁹ Maritain, *Philosophy*, pp.649-656.

在，但歷史最終必要成全天主恩寵、正義的計畫³⁰。

三、善惡的歷史結果律 (the historical fructification of good and evil)

最後，另一條歷史法則：「善惡的歷史結果律」，可用來平衡上述所提的歷史歧異現象。善惡的歷史結果律讓我們知道：雖然天主容許邪惡仍繼續存在於歷史中，但這是為了給予不義之士時間去看到他們邪惡行動所結下的果實，並能因此改過自新；因為就歷史的長期發展而言，唯有正義與倫理道德的本性傾向，長期下會保護人類社群，引領社會走向圓滿生活的境界；而不正義與邪惡依其本質，終會帶來社會的毀滅³¹。

因此，根據以上馬里旦對歷史發展法則的洞察，可以得出如下結論：如果希望保護、締造一個真正圓滿的社會與全球，人就應當依著善、正義與良心來行事。不過，要知道什麼是善與正義，就該先正確瞭解「人是誰」及「人的生命價值」，因為唯有立基於真理的基礎，才能真正締造出「給人生命的文化」。而透過耶穌基督的啓示，我們非常肯定，追隨耶穌的基督宗教能為「人的生命價值」提供正確的看法。

貳、基督福音對人類生命價值的看法

我們已於第一章，從天主聖三愛的奧秘出發，討論過人的生命價值與尊嚴。在此，則特別要透過「生命的聖言」—耶穌基督的生命幅度與作證來表達。尤其基督最終戰勝死亡的救恩奧蹟，讓我們明白縱然當今世界對生命帶來嚴重威脅，縱然「死亡文化」的支持者享有各種權勢、財富與榮耀；但是，只要願意接受耶穌所啓示的「人的生命意義」、願意跟隨祂所走的「正

³⁰ Maritain, *Philosophy*, pp.657~662.

³¹ Maritain, *Philosophy*, pp.665~672.

義、善與愛的道路」，那我們最終必能為自己、為整个人類社會贏取更豐富的生命。以下就讓我們從基督的福音，闡述人類生命的真正價值與意義³²：

首先，人類係依照天主的肖像受造，因而有尊嚴。雖然因為亞當犯罪，扭曲了此一形像，但在耶穌內，人類已完全恢復了原有的尊嚴。而且，藉著基督，人類不只擁有人性的生命，並可與聖三結合，享有永生。與天主聖三結合的生命充滿愛，這「愛的生命」要由此生開始，並要求我們愛與尊重每一個人類的生命。耶穌「愛你的近人如你自己」的誡命，正突顯了此一「愛」的義務。人的生命由天主而來，也要回歸天主，唯有天主一人類生命的創造者，有權結束生命。

其次，生命價值與人類對生命的責任，在「生育繁殖、充滿大地、治理大地」的祝福裡顯露無遺。在人們的生育過程，唯有天主才是人類靈魂的淵源。當聖經提到「你在我母胎中締造了我」時，未出世胎兒的尊嚴已受到肯定。每一個生命均為天主的旨意：「在你還沒有在母腹形成以前，我已認識了你。在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你。」

最後，即使在痛苦和死亡中，人類的生命也因為與基督被釘十字架的苦難結合，而使得生命的尊嚴受到加強與肯定。

以上對於人類生命價值的肯定，或許為許多非信徒，尤其是徹底的世俗主義者來說，可能無法理解。但可以肯定它的「真」與「美」，能首先給與基督徒足夠的方向與默示，使他們接受基督的啟示。並使他們不只是消極地抵抗「死亡文化」，更能積極地依循耶穌基督的芳蹤，先知性地致力於建立「生命的文化」，為開拓人類的美好未來社會而努力領航。

³² 以下人類生命價值的闡述，請參《生命》32-50號。

參、如何建立生命的文化

處身在「死亡文化」肆虐的當代社會中，追隨耶穌基督（「生命的聖言」）的基督教會與基督徒，對於全球「生命文化」的建構，擁有責無旁貸的使命與責任。因此，教宗若望保祿二世以教會的大家長身分自我要求，應從基督徒團體內開始締造「生命文化」的工作，並應將這活化的生命文化擴展至社會、全球各地。而這樣的自我要求，從以下對「如何建立生命的文化」之論述中，可以看出：

為建立生命的文化，基督徒的第一步就是要去「傳揚」生命的福音。我們必須宣揚耶穌基督，由於祂，生命與其意義才可達到完美境界。耶穌福音教導人「我們的生命是一種與天主建立關係的生命，這生命是天主的恩賜，是天主愛的果實和標記」。由於是天主的恩賜，人類生命是神聖不可侵犯的；生命不但不可剝奪，更應小心愛護與服務。而教師、教理講授人、神學家與主教，亦有責任依據教會訓導權，不斷勇敢地宣揚生命福音的真理，並要不斷教導人無條件地尊重人類的生命³³。

其次，不只應宣揚人是天主的恩賜，更應「慶祝」此一真理。也就是說，我們應以默觀、祈禱的眼光注視著每一個人，並以喜悅的心感謝讚美天主所賜的生命。這種相互尊敬的團體祈禱，也應延伸到對聖事的領受。在聖事中，天主教徒不但慶祝「人類生命」這個恩賜，也慶祝更偉大的恩賜——永遠的生命。透過各個聖事，尤其是聖體聖事，我們獲得力量，來了解、接受並愛護生命、苦難與死亡。聖事賜給我們的力量，可以帶領我們在每天的生活中獻身服務、分享天主永恆的神聖生命³⁴。

³³ 參《生命》80~82號。

³⁴ 參《生命》85號。

教宗若望保祿二世指出，宣揚生命的神聖會讓我們慶祝、讚頌生命，而慶祝、讚頌生命更會讓我們具體地去行動，去為生命服務。值得注意的是，在為生命服務的落實行動中，需要結合各地的文化，善用每一種文化既有的、為生命服務的方式（例如中國人特別注重孝道、尊敬長者）。而首先，世界各地的母親，毫無疑問地是為生命服務的最佳典範，她們每天為生命的服務與奉獻，為「忠實、貞潔、犧牲」等價值做了傑出的見證³⁵。

此外，為生命服務就是一種愛德的服務工作，包括個人為耶穌作見證、各種志願工作、社會工作和政治參與、教導青年等，都是必要且有意義的活動。但在對抗死亡的文化與建立生命的文化之同時，教宗認為我們應該特別關懷有小孩但沒丈夫的婦女、被社會忽略或受苦的人們（尤其是老年人），並該積極投入教導家庭採用自然節育法、協助照顧垂死的老年人、培育人的良心、並舉辦政治與社會活動來扭轉社會對墮胎與安樂死法律的支持³⁶。而且尤其應該改變這些法律，因為教宗說：「我重申，任何侵犯無辜個人生命權利的律法有失公正，也因此無效」³⁷。

此外，必須強調的是，每一對生命的侵犯即是對全體人類之民主與和平的侵犯，也危害人類道德行為與道德觀念。因此，「在為了新的生命文化而動員時，誰也不應該覺得自己是局外人：每個人都有重要的任務在身」³⁸。不過，由於在重建世界受創的道德觀時，知識分子與媒體有特別重要的角色，因此在

³⁵ 參《生命》85~86號。

³⁶ 參《生命》87~100號。

³⁷ 《生命》90號。

³⁸ 《生命》98號。

此尤要特別呼籲他們：切莫誤導群眾，否則對於死亡文化的肆虐，實有其不可推諉的、更大的責任。

肆、牧靈幅度的反省

教宗若望保祿二世在《生命的福音》中指出，教會是一個擁有生命、也被派遣為生命服務的人民。故教會必須以言以行來宣揚、讚頌及事奉「生命的福音」。因此，墮胎所引發的各種問題，及其所造成的傷害與無助，實都是基督宗教在實踐牧靈工作時不可漠視的對象。事實上，天主教會內的各善會與創辦的各種慈善機構，都已長期地投入於相關的工作。在此，我們無法鉅細靡遺地一一鋪述。不過，仍可大致區分成兩大面向一個人與社會，做一簡要的原則性反省。

一、個人幅度的牧靈

與墮胎相關的個人性牧靈工作，可由以下兩個方向談起：

1. 對陷於是否要墮胎的徬徨者

我們必須告訴她，使她瞭解生命的價值與教會對生命的尊重。並要充分地讓她知道施行墮胎對身體健康可能帶來的傷害與後果，同時亦要讓她瞭解墮胎後心理、精神後果的嚴重性。除此之外，因應於個人的不同實際狀況，牧靈工作者也要介紹一些適當的輔導機構與慈善團體（譬如未婚媽媽之家、中途之家、育嬰中心……等），讓正處於徬徨、痛苦的當事人明白其不是孤單的，有團體、有人能陪伴、扶助她。

在陪伴這些身陷痛苦、徬徨的女性時，牧靈工作者尤其必須注意要以聆聽、接納、真誠、柔和的方式與她們建立信賴的交往關係。此外，在某些情況下，也要盡可能將牧靈工作擴延至她周遭的親友，以達最好的照顧。

目前在台灣，為這些有墮胎困擾且遭受相關折磨的女性，提供諮詢、救助服務（譬如為受強暴後或被始亂終棄分娩後無力扶養者的照顧，援助受虐婦孺，協助未婚媽媽待產，及處理領養孩子……等）的天主教慈善機構有：天主教善牧修女會所建立的中途之家、樂山療養院附設的安徽之家，及伯利斯仁慈聖母傳教會創辦的財團法人天主教福利會……等。

2. 對曾墮胎過的女性及其親人的傷痛

墮胎常帶給當事人及其家人難以抹滅的心理傷害與精神痛苦，甚至因長期壓抑傷痛而導致各種症狀，包括憂鬱、沮喪、焦慮、飲食無度、強烈的罪惡感、自我嫌惡與自殺衝動，或深受幻覺、夢魘與睡眠障礙之苦、也有情感麻木、人際關係困難……等問題³⁹。因而造成當事人及其周遭親人的生命與生活，不僅停擺，更無止境地徘徊於失序、自我棄絕的痛苦深淵。

面對這些在心靈及精神陷入無底深淵的婦女、家庭及其親人，教會內的牧靈相關單位，毫無疑問地該予以全面且深度的關注與行動。第一線的牧靈工作者絕對必須主動地探訪，並要長期地聆聽、陪伴、給予適當的建議（如建議去看心理醫生），也要逐漸引領她（他們）參與具有心靈治癒服務的聚會與團體。教會內亦必須發展專責單位，從靈性信仰的層面，提供適切的环境、機會（譬如專門為已墮胎的婦女及夫婦設計適宜的避靜及各種治癒性聖事），幫助沈澱受創者紛擾的心神，並要藉著不斷的支持性陪伴與不具審判色彩的輔導過程，一步步地打開受創者緊閉的心門，引領其與天主、與自己、與家人、與死去的胎兒和好，使其從強烈的自責束縛中解脫出來。

已知目前在台灣，為心靈受創及墮過胎女士做心靈治癒服

³⁹ 參<http://www.rachelsvineyard.org/symptoms.htm>。

務的有「聖神同禱會」，提供心理輔導與心理重建的有「懷仁全人發展中心」。至於在美國，還有專門為墮胎者提供定期週末避靜的組織與機構，如 Rachel's Vineyard⁴⁰，其發展與經驗實值得台灣的相關工作者學習。

二、社會幅度的牧靈

面對當前的現代國家及多種佔優勢的社會組織所合力制訂、宣導的「支持墮胎的法令」，作為基督徒、作為國家的公民，我們有責任從多種社會性管道去反對這些違反天主誠命的法令、思潮，推翻罪的結構。這些管道包括：

1. 立法的遊說

雖然墮胎已合法化，但為使社會認知罪惡的黑暗與真理的光明，教會團體應長期地推動教友及善心人士進行立法遊說。藉此不斷地凝聚良善者的共識與力量，提醒社會大眾關注「墮胎」問題的嚴重性，並督促立法院秉持真理來訂立法律。

2. 善用媒體與網路

在這個資訊、傳媒無遠弗屆的時代，天主教會尤其該善用媒體與網路來宣告教會的基本生命倫理原則與立場。若能積極、有效地利用媒體與網路，來表達與澄清大眾所關心的倫理問題，無形地必能將「對生命的保護與尊重」扎根在多數人的心中，而有助於符合道德的公共意識之型塑，並達預防之效。此外，透過這些新通訊科技的幫忙，教會也能多多讓人知道有些什麼機構能為受創的青少年、未婚媽媽……提供服務。

3. 結合學校教育與社區教育的力量

為了將「尊重生命」（包括胎兒生命）的意識，擴散、深

⁴⁰ 參<http://www.rachelsvineyard.org/index.htm>。

化至社會各階層，各堂區及天主教會內的牧靈機構與學術研究單位，應該要常舉辦各種與生命倫理相關的研討會及活動，使善心人士有機會深入認識生命福音與人類生命的真正價值。而且也要朝結合各級學校的教育規畫，及各慈善機構（如教會醫療教養機構及美滿家庭……等輔導中心）的一系列成長培育，來教導大眾認識並愛慕生命的福音及正確的生命倫理原則。

結 語

透過基本倫理神學的釐清，可知「直接墮胎」是不道德的行爲，它隸屬於絕對被禁止的消極規範。也因此，一般議論墮胎課題時，將墮胎視爲兩種積極規範間的取捨，根本上在立足點上就是錯謬的。而這種錯謬與墮胎趨勢的逐年高漲，追根究底是根植於整個邪惡的，是將人的生命價值予以相對化的「罪的結構」，尤其隨著科技的突飛猛進、及通訊媒體的快速傳播，這個系統性的「罪的結構」，更是以極爲驚人的速度蔓延至全球，而帶來了全球性的暴力死亡事件。

其中，墮胎及本質上與墮胎類似的大量胚胎實驗、毀棄……等，可說是這股全球性死亡潮的最大推動力量。這樣的景況令人憂心，因爲在同樣的邏輯運作下，這種毀滅性的殺戮，勢必極易從施加於未出世的無辜胎兒身上，進而擴至殘障者、無法自我照顧的植物人、重病患與老人身上。事實上，這樣的擴散效應已可從被誤用的產前檢查及安樂死的爭論中看出⁴¹。基於問題的嚴重性，下一章即要對「安樂死」予以深入的討論與反省。

不過，雖然死亡文化來勢洶洶，且短期看來，似無法抵擋，也不可能逆轉。但馬里且對歷史發展的透視與基督信仰的反

⁴¹ 參《生命》14、15號。

省，皆告訴我們：人們若能明智地依循天主的教導、依循真理行使自由，那就可以創造出另一種新的文化氛圍，引領人超越現今正佔優勢的死亡文化，並能倖免於這必死社會的毀滅。而要建構此一「生命文化」，基督徒負有很大的前導責任。

第九章

安樂死的倫理問題

引 言

上一章已討論「墮胎」和「死亡文化」的關係，從中揭示：在現今社會裡，墮胎已形成系統化；這個系統化死亡文化的氛圍不但影響人們對於「生」的看法，慢慢地也影響了人對「死」的看法，其中較具爭議的就是本章所要討論的「安樂死」議題。

首先，我們要再次回顧天主教與世俗人本主義，二者對人類生命之基本態度的差異：天主教認為人是天主的肖像，世俗人本主義則認為人是聰明的動物；天主教認為人的生命和本性是天主創造的恩賜，而世俗人本主義則認為人的生命只是進化過程的成果；在人的終極目的方面，天主教認為人的最高目的在於與天主建立永恆愛的關係，而世俗人本主義則強調人在現世中的圓滿生活；由於人的生命和天主有關係，所以天主教肯定有一些絕對的倫理規範是必要存在的，這些倫理規範來自於天主的理性，而世俗人本主義者則認為人是有限的，沒有絕對的倫理規範，倫理規範是相對的，是來自於人的理性。

依此類推，與安樂死有關的倫理議題，將產生兩方面的差異：一、論及「死亡」與「仁慈」關係時，天主教強調的是「天主的仁慈」，而世俗人本主義則強調「人的仁慈」；二、關於人的死亡之尊嚴，天主教是以「人的生命是神聖的」作為出發點來考量，而世俗人本主義則強調以「人的生命品質」作出發。

為了解這兩個不同視域對於安樂死議題的影響，本章將分三大節來論述：第一節，要澄清安樂死的定義；第二節要看看世界各國安樂死合法化的過程；最後第三節則要針對支持安樂死合法化的觀點進行答覆，並再次澄清教會訓導權的立場。

第一節 澄清安樂死的定義

當代有關人類生命的問題中，安樂死（*euthanasia*）可說是最熱烈的議題之一。然安樂死所涉及的倫理問題雖極嚴重，但一般人對其概念卻仍相當模糊，故為了能對安樂死作適切的倫理反省，本節將先對安樂死加以精確定義與分類：

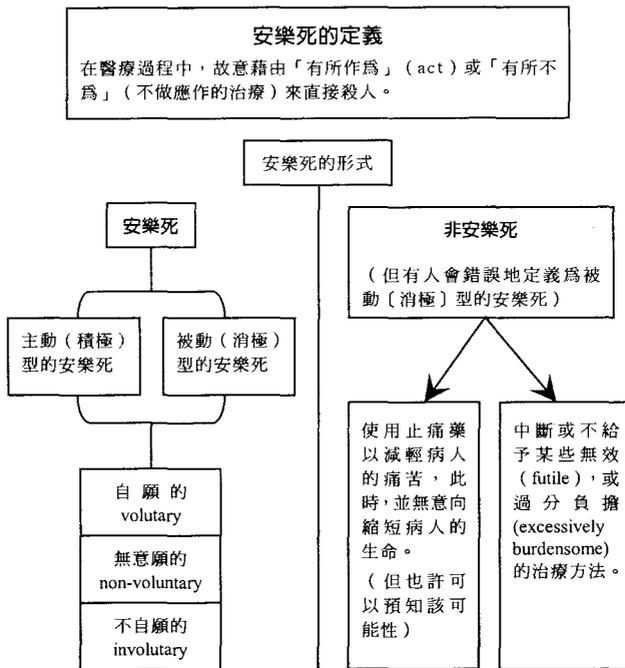
一、安樂死的字意

安樂死（*euthanasia*）一詞源於希臘文 *Euthanatos*，在希臘語中 *eu* 意指好的、幸福的、*thanatos* 則代表死亡，因此 *Euthanatos* 原意是指善終、好死、舒適無痛的死亡¹。中文安樂死則來自日本人對 *Euthanasia* 的翻譯，日本人先譯為安死術、死亡的權利……等。至於安樂死詞義的歷史性發展，西方從古希臘時代至十七、八世紀一直是以「理想的善終、平安、舒服、自然而

¹ 參吳〈安樂死法理〉10 頁。

無痛苦的死亡」之意義，來理解安樂死。然隨工業革命及醫學的長足進步後，安樂死也發展出新的現代意義—藉醫學科技的干預加速或導致病人死亡²，並產生相關名詞，如「尊嚴死」、「協助自殺」、「仁慈殺害」等，這些名詞常和安樂死併用而造成混亂。故為避免討論時的意義紛亂，當代學界乃建立一套精確的分類與定義，如下：

二、安樂死的定義與分類³



[表 9-1] 安樂死的定義與分類

² 參孫〈安樂死倫理〉89~90 頁。

³ 參見http://www.gold.ac.uk/history/dk/Moral_Problems/Euthanasia.htm。

在當代，安樂死的根本定義是：爲了消除一切痛苦而「有所作爲」或「有所不爲」，而這些作爲或不爲本身都會導致死亡，或因有意圖執行而導致死亡⁴。

依此定義，以下情形不該被誤爲是安樂死：

- (一) 對瀕死病人，盡一切必要的醫療救治後，爲免除瀕死病人飽受痛苦煎熬，而中斷無益的，或過分負擔的醫療裝備，使病人順乎自然死亡（注意：在此狀況中，撤除醫療設備並未導致病患死亡）；
- (二) 對臨終病人採取減緩病痛的治療方法，如給予止痛藥，其目的在於減輕痛苦，而非以縮短生命爲意圖，只是治療過程中不免伴隨縮短生命的危險（注意：在此狀況中，藥物、治療的給予，其意圖不是爲結束病患生命）。

這兩種「非安樂死」的狀況，常被稱爲被動（消極）型安樂死，實是觀念上含糊所致的不正確稱謂，望讀者能清楚釐清。

根據安樂死定義中的「有所作爲（作爲）」與「有所不爲（不作爲）」，可將安樂死區分成「主動型安樂死」（active euthanasia）與「被動型安樂死」（passive euthanasia）⁵。所謂「主動型安樂死」是指：藉著藥物或運用其它人工方法等積極作爲，所進行的安樂死（例如給予致死的嗎啡劑量）⁶。而「被動型安樂死」則是藉著「不作爲」，例如：中斷醫療或甚至中斷基本照顧，以導致死亡的安樂死（譬如停止餵食即是此類。因爲任何無法自己

⁴ 參《生命》65號。

⁵ 台灣學界一般將 active euthanasia 翻譯成「積極型安樂死」，將 passive euthanasia 翻譯成「消極型安樂死」。本文則以「主動型安樂死」及「被動型安樂死」來表示。

⁶ 止痛注射嗎啡最高的許可劑量是二十毫克，而致死的嗎啡劑量是二百五十到五百毫克。所以事實上醫生注射嗎啡時，完全清楚知道所給予的劑量是止痛或是殺死病人。

進食的病人，如果不給予人工餵食，一定都會因飢餓而死亡)。就道德層面而言，不論是因「作為」或「不作為」所導致的死亡，所犯的罪行是一樣的。

在「主動型安樂死」與「被動型安樂死」之下，又可依當事人對安樂死之接受與否，進一步區分為「自願安樂死」(voluntary euthanasia)與「非自願安樂死」(non-or involuntary euthanasia)。「自願安樂死」的情況是指：當事人本身願意、希望，且要求安樂死。而「非自願安樂死」又包含兩種情形：一是當事人沒有表示或無法表示意願的「無意願安樂死」(non-voluntary euthanasia)；另一是違反當事人本身意願的「不自願」安樂死(involuntary euthanasia)。此二者的差別在於無意願(non-voluntary)是指不知道病人意願或病人的意願無從知悉，例如痴呆、昏迷；而不自願(involuntary)是指當事人本身不希望安樂死，卻強行之。最著名的不自願案例是希特勒所施行的「安樂死計畫」；事實上這種違反當事人意願的致死事件，應該被稱為「謀殺」才名實相符。

另外，在討論安樂死的文章中，常會看到「不自願」(involuntary)與「無意願」(non-involuntary)不分或混用的現象，譬如將「不自願」解釋為是當事人沒有表示或無法表示意願的安樂死，而忽略「不自願」的本義是指違反當事人意願的致死情況。這些誤用及相關用語的紛雜，都是討論安樂死議題時尤該注意的⁷。

⁷ 在坊間及學術界的討論，安樂死的分類與概念一向相當紛雜，常可聽到所謂的毀滅型、殺害型、消極型、治療型或尊嚴死、厭苦死、淘汰死……等種種安樂死分類，就倫理學角度而言，這些區分顯然不夠清楚，且常混淆地將「非安樂死」的景況套上「安樂死」的名稱，而導致反省上的困難。故希望透過本節的定義釐清後，讀者日後能依據正確的概念對所看到的紛雜用語，作正確判斷而勿人云亦

第二節 安樂死合法化的過程

在安樂死合法化的整個過程中，最關鍵的改變是把安樂死的焦點，從「不能殺無辜」此一消極規範，轉移成一些相對的價值或積極規範，例如：生命品質、減少病痛的折磨，或所謂的獨立「自主權」等。這樣的轉變，為法律在評估安樂死是否應當懲罰的時候，開啓了新的視角，並逐漸將傳統法律上「不懲罰」或「減少懲罰殺人者」的四點理論：自我防衛（self-defenses）、合法責任的存在（existence of a legal duty）、正式的命令（official orders）與必要性的概念（the concept of necessity），應用至安樂死的審判中。其中，尤以「必要性」概念最為重要、最具關鍵性，法官越來越接受以此作為不懲罰或減少懲罰安樂死的依據⁸。此「必要性」的定義如下：

在面對兩個本分間的衝突處境時，人們通常會犧牲較低的本分以成全較大的本分。但必須是在這合理的必要性之外已無法可施，以及行為所致使的邪惡與所要避免的邪惡間是相稱的情況下，「必要性」才可被接受、被允許成為合法化的立論根據⁹。

依循這一哲學觀，在近廿年來，各國的法院判決乃慢慢傾向不懲罰那些為人執行安樂死的醫生。這樣的變化，正反映出以「必要性」來看待這些醫生的處境，認為這些醫生無可躲避地陷入「不去執行安樂死以履行其遵守法律的責任」與「達到病人所希望般地履行其照料病人之責任—減緩病人痛苦、增加

云。

⁸ 引自：<http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/spring96/belian.html>。

⁹ <http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/spring96/belian.html>。

病人的生命品質」二者間的衝突中¹⁰。而這股不懲罰的趨勢與理由，甚至進一步成爲促使安樂死合法化的推動力。這可以從荷蘭境內有關安樂死的整個合法化過程，得到印證。

壹、荷蘭的安樂死合法化歷程

在 1973 年之前，安樂死在荷蘭是違法的。是年，有位醫生被指控以嗎啡殺了一位末期病患。法院的判決是拘禁一個星期並緩刑一年。這判決成爲先例，法院很快建構出一套「何時能允許醫生協助病人自殺」的指導方針，如：需要經過某種程度的會診，病人必須是處於末期疾病的痛苦折磨中，以及必須出於病患自身的要求¹¹。

到了 1984 年，皇家醫學學會頒佈了有關安樂死的小心處理規則。其中包括：醫生必須將末期病人的情況告知病患本身、醫生需與其最親近的家屬親人商量、必須至少與另外一位醫生商議、必須正式記錄建檔等，若是小孩，則尚需獲得父母或法定監護人的同意。然 1985 年，法院在處理一件患有多重硬化症的年輕女孩案例時，顯然又降低了對「末期疾病」的要求，雖然她罹患的病症無法被治癒，但客觀事實上，此病症上並不致人於死。另外，在更新的案例中，甚至有位身體完全健康的婦女，因深受沮喪折磨之苦而在自己的要求下，施行了安樂死¹²。

及至八十年代末期，對生下的殘障嬰孩（例如患有脊柱裂、唐氏症等）施以安樂死，已經成爲一種慣例。另外，在阿姆斯特丹，有三位護士在未獲任何贊允下，私自殺害一些處於昏迷

¹⁰ <http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/spring96/belian.html>。

¹¹ 資料引自：<http://www.pregnantpause.org/euth/nethhist.htm>；另參吳〈安樂死法理〉8、16 頁。

¹² <http://www.pregnantpause.org/euth/nethhist.htm>。

狀態中的病人。雖然三位護士最後被裁決有罪，然其被判定罪刑的原因是未與醫生商議，而非殺人。據 1990 年的統計，荷蘭境內的醫生與國家中的所有死亡事件之 9% 有關，其中，有一半被列為是「主動型的非自願安樂死」，亦即在未經病人同意（甚至是違反病人意願）下，將病人殺死¹³。

之後，1994 年荷蘭國會更將歷來法院對安樂死的處置予以明定立法，規定只要醫生遵循國會所通過的法律進行安樂死，雖然仍算構成「受囑託殺人」而違法，卻可以不被起訴¹⁴。國會下議院也於 2000 年 11 月 28 日以 104 票對 40 票，表決通過讓安樂死合法化¹⁵，最後參（上）議院則於 2001 年 4 月 10 日，以 46 票贊成、28 票反對的表決結果，通過了這項安樂死法案。荷蘭也因此成為全球第一個正式立法允許合法執行安樂死（主動型的安樂死）的國家¹⁶。

貳、其它合法化安樂死的歷史例子

除荷蘭歷經安樂死合法化的變遷外，世界各國亦處於原視安樂死為殺人或謀殺罪，而持反對立場，卻又似乎不得不面對所謂「生命品質」、「自願安樂死」及「死亡權利」等的訴求與聲浪，而有趨合法化的傾向。以下將分述幾個國家有關安樂死的立法演變，以窺這股全球性合法化安樂死的一二面貌。

¹³ <http://www.pregnantpause.org/euth/nethhist.htm>。

¹⁴ 參燕〈安樂死台灣〉407-410 頁；及孫〈安樂死倫理〉92 頁。

¹⁵ 參 BBC NEWS: http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/world/europe/newsid_1044000/1044289.stm。

¹⁶ 參 BBC NEWS: http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/world/europe/newsid_1269000/1269682.stm；及 http://health.china.com/zh_tw/med_anxiety_trade/787/20010412/163363.html。

一、德國

安樂死的立法運動最早起於 1902 年的德國薩克遜 (Saxon) 邦議會，直至 1910 年德國聯邦議會亦曾討論此問題，但均無正式草案之擬定。到了 1921 年，德國「一元論者同盟」始正式向德國議會提出安樂死草案，並經幾番增刪修訂後，於 1927 年德國刑法草案等廿四條中規定：「行為人爲解除被害人不能治療之痛苦，而基於其真摯之明示要求而殺者，不罰」（此爲主動型的自願安樂死），但議會討論結果最後並未獲通過¹⁷。

爾後，當第二次世界大戰於 1939 年開始時，希特勒憑藉對「毀滅不具生命價值的生命」之肯定，乃下令將收容機構中無法治癒的畸形兒童及成年精神病患加以殺掉，稱之爲「安樂死計畫」。受命的醫生會收到各地醫院的調查表，然後再據此決定哪些病人應該被殺害。這項決議，繼而又於德國、奧地利的六所機構中執行，納粹還爲此特地建造「瓦斯室」，以供執行殺人時使用。即使在 1941 年群眾抗議之後，納粹領導階層仍秘密持續執行這項「安樂死計畫」—藉著致死藥物的注射、藥錠、強迫性的飢餓等方式，殺死成千上萬的嬰孩、小孩及各類犧牲者，據估計到 1945 年，已有三十萬所謂純粹亞利安血統的德國人在此計畫中被結束生命。後來納粹死亡集中營對猶太人、吉普賽人……等的大屠殺，其邏輯與手法與此「安樂死計畫」可說如出一轍，泯滅人性到了極點¹⁸。這因而也使戰後歐洲人聞「安樂死」而色變。尤其在德國，安樂死一詞更是與「毀滅不具生命價值的生命」之意義牢牢相聯而成爲禁忌¹⁹。

不過到了 1958 年，經勒弗樂 (L. Loeffler) 將安樂死的意

¹⁷ 參楊〈安樂死法律〉66 頁；及劉〈安樂死立法〉3 頁。

¹⁸ 資料來源引自：<http://www.ushmm.org/education/history.html>。

¹⁹ 參孫〈安樂死倫理〉90 頁。

義與納粹所用之意義區分開後，加上高漲的「生活品質」、「減少死亡前的受苦」等訴求，安樂死及其合法化的問題，乃於七、八十年代引起德國倫理學界及政府的熱烈討論²⁰。

二、歐洲其他各國

安樂死的立法問題，除發生於荷蘭、德國之外，在歐洲其他各國，譬如英國、捷克、丹麥等亦是如此。

丹麥於 1924 年刑法草案第 240 條第二項規定：「囑託殺人的行爲，如係出於去除瀕死患者不能避免之痛苦，得不予處罰」。捷克則在 1926 年刑法預備草案的第 271 條第三項中規定：「基於提前不可避免之急迫死亡，爲免除因無治療方法之不治病痛所帶來之殘酷、苦惱及其他身體上的痛苦，本於憐憫之情所賦予患者死亡之行爲，法院得例外地減輕或免除其刑」。但是，兩個草案最後都未通過²¹。

至於英國的景況，可溯及 1930 年貴族杜遜（Lord Dowson）公開發表有關安樂死的見解，認爲應隨時代之進化，改變人生價值觀，對於無用性和失去生存價值的人，應平安縮短其生命。之後，1935 年全世界第一個自願安樂死團體「The Voluntary Euthanasia Society：自願安樂死協會」創立於英國，該協會並於 1936 年研擬「自願安樂死法案」，提供下院審議，後來因上議院認爲惟恐誤用於精神病患或衰弱之老人，誠屬不道德，故表決結果未獲通過。同年 3 月，英國貴族芮蘭（Lord Raglan）又將上述法案研究修正，再提至上院審議，不過仍被否決²²。

直至 1993 年，英國爲了安樂死議題，還組成「醫藥倫理

²⁰ 參孫〈安樂死倫理〉90 頁。

²¹ 參楊〈安樂死法律〉66~67 頁；亦參劉〈安樂死立法〉3~4 頁。

²² 參 <http://www.ncku.edu.tw/~medicine/wwwboard/messages/306.html>；及劉〈安樂死立法〉3 頁。

特別委員會」(Select Committee on Medical Ethics)，在一番審慎評估後，最後由於內政部、健康司(Department of Health)、英國醫療協會及英國皇家護理大學等，一致反對任何法律上的改變，故該委員會乃於1994年2月，全體無異議地裁決：關於安樂死的法案不當有任何變動²³。

三、美國

美國安樂死的合法化運動，始於美國俄亥俄州(Ohio)在1906年於州議會中對安樂死合法化之提案的討論，但未獲通過。然後1938年，紐約市成立了「美國安樂死協會」(The Euthanasia Society of America)，大力推動安樂死的合法化，並於1947年向紐約州議會提出正式法案，但仍未獲通過。之後，分別於內布拉斯加州、康乃狄克州、紐約州、華盛頓州、奧立岡州……等相繼又有「安樂死法案」之審議，但也皆未通過。此時安樂死的問題，甚至可說並不引人關注²⁴。

然當1976年發生新澤西州之「昆蘭案」後，美國各州乃開始關切安樂死的問題，加州(California)還率先通過「自然死法」(Natural Death Act)，並於1977年元月1日正式施行。該法主要原理在於承認患者有拒絕接受妨礙死亡過程之治療的權利，及成人之患者對於是否接受醫療保護有控制之權利，並且法律規定係廿歲成人患者，在五年內以書面表明其意向者，方可用「自然死法」²⁵。其中值得注意的是「人擁有死亡權」的

²³ 參 <http://www.cmf.org.uk/ethics/twelve.html> (‘Twelve reasons why voluntary euthanasia should not be legalised’一文的第十二點)。

²⁴ 參楊〈安樂死法律〉67頁；及劉〈安樂死立法〉3頁。

²⁵ 參楊〈安樂死法律〉67頁；及孫〈安樂死倫理〉92~93頁。據孫著，1976年美國加州立法通過的「自然死法」，是讓末期病患擁有權利做出「放棄侵入性治療措施」的決定。若是如此，我們應當釐清以下的事實，即：由於放棄侵入性治療時，致死原因是原來的疾病，因

看法首次被提出。

自此以後，迄今美國已有十八個州以上制定類似法律，各州幾乎都以加州法律為基礎，然後逐步放寬其限制如阿肯色州、新墨西哥州、馬利蘭州、華盛頓州等。俄勒岡州甚至通過所謂「尊嚴死法案」，允許醫師協助病人自殺²⁶；而紐約州亦修正法令，允許只要有能被兩人以上證明的患者同意書，及主治醫師簽名認可，向法院申請，則可施予安樂死（使用無痛苦的方法來結束生命）²⁷。而這些實質上已是主動型安樂死，與加州的「自然死法」其實是完全不同的。

雖然現今在美國，安樂死的合法化議題尚爭論不休，不過從上述安樂死相關課題的發展趨勢，再加上「死亡人權」的主張已成為重要相關倫理議題看來，多數人預估，不久的將來美國將會通過立法接受協助自殺，繼而再接受由醫師親自執行的安樂死。且極可能步上荷蘭後塵，不僅容許病患接受安樂死，更會將其合法化。而在美國社會的資本主義架構下，安樂死合法後的濫用情況，更是令人擔憂其勢必遠甚於荷蘭²⁸。

四、日本

至於日本，則於 1975 年，由社會黨眾議院議員醫學博士太田典禮，協同一些議員及社會名流舉行座談會，提出「自願安樂死法案」，後來日本議員及社會名流，也組織「日本安樂

此並非安樂死。雖楊著將此「自然死法」視為安樂死合法化的先河，犯了對安樂死定義上的模糊，但其亦不無道理可言。因為一般大眾在欠缺對「安樂死」與「放棄侵入性治療」二者間差異的正確認知下，後來法令的演變，的確很容易因混淆、誤用，而逐步放寬規定。

²⁶ 參孫〈安樂死倫理〉93~94 頁。

²⁷ 參賴〈安樂死探討〉54 頁。

²⁸ 參孫〈安樂死倫理〉93~94、110~111 頁。

死協會」，大力推動安樂死合法化²⁹。

五、小結

從以上各國關於安樂死的立法發展概況看來，實已揭示出「安樂死合法化」是一股全球性課題。這一點，亦可從方興未艾的跨國性「自願安樂死」運動看出。「自願安樂死協會」自1935年於英國成立以來，1988年後，已計有廿一個國家共卅七個類似機構或團體，聯合成立了「世界死亡權利聯盟」(World Federation of Right to Die Societies)。他們更打出三大項追求目標，如下³⁰：

- (1)主張自願安樂死，亦即仁慈殺害(voluntary euthanasia or mercy killing)在道德上的可能性，推動法律上的合法化；
- (2)提供並傳播有關自殺及自殺方法的資訊；
- (3)鼓吹末期病患拒絕急救或其他延長生命措施的權利。

因此，就整個安樂死議題的歷史發展脈絡觀之，實不難看到與墮胎合法化的相似發展脈絡——推動安樂死合法化的人士，所持的理由亦是從對瀕臨死亡者所受痛苦之同情，而後逐漸擴張地設法賦予安樂死各種正當化的理由，到最後甚至以「保護人權中人所擁有的死亡權利」與「增進生命的品質與尊嚴」，來擁護安樂死的合法化實施。而這也更加印證「死亡文化」帶給全人類社會的根本打擊，已使人們逐漸模糊基本倫理原則中「不可殺無辜」的堅持，並以各種維護「積極規範」的理由合理化「消滅生命」的行徑。

²⁹ <http://www.ncku.edu.tw/~medicine/wwwboard/messages/306.html>；及劉〈安樂死立法〉4頁。

³⁰ 參孫〈安樂死倫理〉91頁。

參、台灣的景況

審視過其他國家安樂死合法化的發展過程後，處身於台灣社會的我們，更必須面對台灣的安樂死立法論爭與發展景況。

安樂死議題在台灣引起論爭約在 1980 年代，爾後由於植物人王曉明的母親過世、父親年紀又老邁，以致可能無人照顧王曉明的警訊經報紙廣泛報導後，乃於 1996、1997 年又掀起安樂死是否該合法化的討論。以下從法律界、醫界及立委對安樂死的討論來介紹台灣情況。

法律界從刑法來看，認為無法給予安樂死合法地位：刑法第二七五條第一項規定：「教唆或幫助他人使之自殺，或受其囑託或得其承諾而殺之者，處一年以上七年以下有期徒刑」，故不管是否有病人的意願聲明文件都是違法³¹。何況從憲法來看，憲法明定人有生存權，故刑法無法修改與憲法相衝突的法律。但已有學者認為也應主張人有死亡權，雖然目前他們從死亡權的分析，只提出被動型安樂死可以合法³²，但從美國各州對死亡權的擴張解釋看來，恐怕以死亡權做為被動型安樂死的合法化理由，終會導致主動型安樂死亦能合法。

至於醫界對安樂死的討論則是兩極化，贊成合法者認為減輕病人的痛苦本是醫師的職責³³，而且結紮、墮胎也是為減少家屬負擔而把生命拿掉，如果墮胎可以合法化，則安樂死也有可能合法化³⁴。反對合法者則認為，醫師的職責在救治而非使病人死亡，而且意識清醒時所做的聲明，是否代表意識昏迷的意志，亦有爭論。另外，意識清醒或昏迷的界限難以判定，有

³¹ 參楊〈安樂死法律〉69~70 頁。

³² 參楊〈安樂死法律〉71~74 頁。

³³ 參仁〈安樂死〉79 頁。

³⁴ 參章〈安樂死問題〉138 頁。

執行上的困難，而且植物人亦有重新恢復意識的案例，很難斷定那一個植物人，是可以放棄的³⁵。

在立法委員的研究報告中，反對立法保障安樂死的一方指出，民意之所以要求安樂死合法化是為了植物人的問題。但因植物人無法表示意願，而安樂死在各國法律上都以患者的意願表示為合法的要件，故在法律上難以納入安樂死的範圍；而若欲協助家屬照顧植物人，則是福利問題，況且經過計算平均每人只需負擔三百多元便可照顧所有植物人的一生，故不需以立法保障安樂死來解決問題³⁶。但贊成立法保障安樂死的謝欽宗委員則提出「尊嚴死」草案，其立論點是認為現今社會，已有許多不治重症者本人或其家屬，選擇讓病患不接受醫療而死亡的事實，故應立法予以保障，且人應有選擇尊嚴死亡的權利³⁷。

從上述台灣「安樂死的合法化」爭論中，可以發現在台灣學術界或立法界已非常清楚安樂死與植物人的問題有區別，但民間則仍常混為一談。此外，有幾點實值得注意：首先，大部分人竟都肯定幫助重症不治者結束痛苦的生命是善良的行為；其次，學者也大多接受人有死亡權的主張。故由此徵兆顯示，台灣社會已到了安樂死合法化的門檻前，值得擔憂。

第三節 對安樂死合法化的答覆

面對愈來愈多鼓吹安樂死合法化的聲音，教會訓導和許多學者紛紛提出澄清和答覆，希望能喚起人們的深度思考。以下

³⁵ 參仁〈安樂死〉79頁。

³⁶ 參廖〈安樂死芻議〉93~96頁。

³⁷ 參呂〈尊嚴死〉97~111頁。

分別從學者和教會訓導權來看待反對安樂死合法化的立場。

壹、學者對安樂死合法化理由的答覆

反對安樂死合法化的學術著作，資料非常豐富，其中尤以 Peter Saunders 所論述的論點最為完整，故以下以其所提的十二點理由，作為學者答覆安樂死合法化的代表性論述³⁸。

1. 自願安樂死是不必要的，因為還可以有其他的選擇

一般人都認為臨終病人只有兩種選擇：一、受病痛折磨，慢慢死去；二、接受安樂死。事實上，應發展第三種較為中庸的選擇：主動、慈悲地關懷臨終病人。近幾年來，有關「藥物減輕病痛」的研究指出：臨終病人不適的症狀，大體都可透過目前的科技獲得減緩。利用這些可舒緩病痛的藥物，病人可以自己選擇在家養病或是到安養中心接受臨終照護，而不一定要接受臨終前的病痛折磨，或是接受安樂死來提早結束生命。

雖然目前這種安寧療護體系並不健全，以致多數臨終病人並未受到這樣的照顧，但不代表安寧療護不可行，我們甚至可以說，安樂死的合法化將會阻礙安寧療護的發展。以荷蘭為例，由於安樂死是可被接受的，所以就沒有發展出良好的安寧療護體系（只有一間安養中心）；但在英國，安寧療護卻發展地不錯，所以他們不認為安樂死需要合法化。

再則，若從「減緩臨終病人的苦痛」來考量，該做的應是發展適當且有效的臨終關懷體系，而非讓醫生更便於施行安樂死。可見，法律該支持的是安寧療護，而非讓安樂死合法化。

³⁸ 這十二個理由，請參<http://www.cmf.org.uk/ethics/twelve.html>。

2. 要求「自願安樂死」的人，實際上很少是自主且自願的

臨終病人是很脆弱的，一方面，他們不太知道如何來減緩自己的病痛，另一方面，他們更對未來充滿恐懼和焦慮，同時也害怕帶給別人負擔。長期照顧臨終病人的人都知道，臨終病人容易沮喪，覺得自己沒有價值，更對生命能否繼續感到無助。而且當評估自己僅剩生命裡還有什麼微弱價值時，很多老人會認為自己對家庭、對照顧者和社會是個負擔，並對於「自主且自願地要求安樂死」感到莫大壓力。

這些負面的情緒都會影響到他們的判斷；相對地，他們的任何決定也會帶來他們的困擾，這也就是說，病人此時是很難客觀地看待自己的情況。有很多病人在面臨無法承受的痛苦時，都會發出「讓我死去」的要求，但是在痊癒之後，他們都很感激醫護人員沒有照他們的要求去做。事實上，這些病人很需要有人告訴他們：他們是被愛的，而且就算花了許多時間和金錢，但只要能夠讓他們康復，一切都是值得的。

3. 「自願安樂死」否定了病人在人生最後階段的成長

臨終病人有機會能夠省思他們過的是什麼樣的生活方式、可以為他們從前所做的錯事有所補償、為親人的未來尋求保障，更可以為他們自己的後事作心理和精神上的準備。雖然不是每個人都會善用這個機會，但是多半在醫院工作的人會發現，有些人在這段期間中彌補和家人間多年疏遠的感情，甚至再次發掘失落已久的愛與責任。

通常臨終病人都透過面對困境、接受他人的實際協助，使其人格變得更成熟，對於生命的結束，若能妥善處理，將是人生最後階段的成長。而所謂自願安樂死，在根本上是否定了這個成長的可能性。而對生者而言，失去照顧臨終病人的機會，無異於否定了人的「人性」部分，也否定了人與人之間的情感。

4. 安樂死暗中阻礙了藥學的研究

促使醫療不斷超越的背後是來自一主要渴望：渴望能對從前致命性的疾病有所進展和突破，並渴望能減輕某些難以控制的症狀。然若人們把焦點從「治癒疾病」轉移為「因病痛而殺人」，那這項研究將受到打擊。比如，目前由於醫療型墮胎（如脊柱破裂、唐氏症、囊泡性纖維症）的接受度逐漸升高，以致這些疾病的處理難有進展，因為取而代之的是「搜尋並摧毀」。

故若安樂死合法化了，同樣可以預期，將來對於藥學的研究將會變得不再那麼需要，因為人們可以用結束病痛來取代舒緩病痛。而藥學研究被阻撓的結果，就會產生藥學發展的停滯，一旦藥學發展停滯，安樂死的需求就會相對的提高，進而使安樂死的科技日益進步，如此惡性循環。

5. 不該因特殊案例而造就一項惡法

安樂死合法化的支持者，大多是因親眼目睹親人死於病痛折磨中，正是這樣的痛，引發了所謂「死亡的權利」。但這個口號其實是誤導人的，其實質上指向的根本是「醫生殺人的權力」，具體而言，是說要怎麼樣讓醫生有合法的權利可以殺人。

爲了某些困難的個案，而使「殺人」的法案通過，實在是一種錯誤的回應，我們應該努力尋找治癒的機會，而不是判病人死刑。就像「安寧療護歐洲聯盟」（The European Association for Palliative Care），他們最近再次重申強烈反對安樂死合法化的主張。他們認爲如果療護的目的是達到「讓病人和家屬得到最好的生命品質」，那麼人們應該致力於對病人身、心、靈的痛苦舒緩，而非要求安樂死合法化，亦即真正尊重生命品質的態度，應該是改善我們的療護品質，而不是改變律法。

6. 自主權是重要的，但不是絕對的

在自由化社會中，我們都會尊重生存的權利和機會，但同時也應該了解個人的自主權是有其限制的。所謂真正的自由涉及到權利的維護，但同時也要和責任、義務有所平衡。

我們沒有自由來限制或違背他人合理的自由，人不能離群索居，所以沒有人可以獨自決定要結束自己的生命。一旦決定結束自己的生命，就有許多人會受到影響：朋友、親人，甚至醫護人員，他們通常會有罪惡感、生氣，甚至痛苦。個人的決定所帶給他人現在或未來的生命影響，都是個人要考量的。

7. 自願安樂死將導致「安樂死旅遊」(euthanasia tourism)

若自願安樂死在某國家或某一州合法了，那其它地區的人民將會利用這個機會，進行所謂的「安樂死旅遊」，甚至也會影響到其他國家的立法。因此，任何想要讓安樂死合法化的國家，不但對於自己的國人有責任，對於全球國家都有責任。

8. 自願安樂死會改變人民共通的良知

這項法案如果通過，無疑將對人民的良知起很大的反教育作用。當一項運動變成合法的，社會將廣泛地接受這項運動，而人民不再會對這件事有強烈的感覺，這種情況就像是希特勒所進行的安樂死計畫。剛開始執行安樂死計畫的醫生也都對死去的病人有很深的同情，但隨著社會的認同，他們的良心也隨之麻木不仁。我們可以從當時參與該計畫的醫生在紐倫堡所作的自白，了解到人的良知真的會慢慢改變：

我的動機是爲了幫助那些無法自助的人，這樣的作法不應該被視作「非人性」，我也不認爲我是不道德或是沒有倫理的……我相信如果希波古拉底(Hippocratic)還在世的話，他也會改變他公約的措辭：醫生不能對病人的一再

要求而給予毒藥……我非常肯定自己在整個過程中是非常有道德良知的，那時候完全相信，到今天，我還是一樣深深地相信。

以上可證實，一旦醫生開始了這種殺人工作，最後有可能就對這件事不再有罪惡感了。

9. 「自願安樂死」違反歷史上醫藥倫理的公約

傳統的醫藥倫理從來沒有認可安樂死—即使是出於憐憫之心，也不會同意這樣的要求。古希臘醫學之父希波古拉底在公約裡說：「我絕不會因任何人的要求而給予致命的藥，而且也絕不作這樣的建議……」。

國際醫藥倫理公約是 1949 年由世界醫藥協會所公布，這是爲了抗議希特勒的大屠殺，他們聲明：「醫生要永遠記住，醫生的任務是救人的性命—從懷孕的那一刻到死亡」。1992 年，世界醫藥協會再次肯定：協助自殺（如安樂死）是不道德的、有罪的，如果醫生有意讓病人結束生命，是不道德的。

10. 自願的安樂死授與醫生過多決定別人生命的權力

病人通常都是根據醫生所給的資訊來決定要不要安樂死，如診斷書、對於疾病的未來發展和可能產生的痛苦，如果醫生給予特殊建議，病人是很難判斷和拒絕的。

但我們必須了解，診斷與預估病症的發展，都有可能會出錯，故憑醫生的診斷決定是否安樂死是有待商榷的。此外，醫生也是人，容易受到誘惑或主觀的裁定，他們在作判斷時，或多或少會因疲累或因對病人的感覺而受到影響—包括安樂死的不當建議。自願安樂死使得醫藥界有更多的權力，進而可能導致權力的濫用，而後，醫生成爲社會中最危險的人之一。

11. 自願安樂死不可避免地會導致不自願安樂死

自願安樂死必然會導致不自願的安樂死—儘管立法者的原意並非如此。因為正如前文所言，自願安樂死將造成病人的壓力，不知道自己是否應該接受安樂死以避免家人的負擔。荷蘭 Ministry of Justice 委託民間所作的報告書指出，1990 年中，荷蘭有超過 3000 人接受安樂死，當中有超過 1000 人左右並非自願，其它的統計評估遠比這個數字還高。

從自願安樂死到不自願安樂死只需要四個因素：一、支持的民意；二、有少數願意作的醫生；三、經濟的壓力；四、法律的允許。而歷史已告訴我們，一旦自願安樂死合法化了，不自願安樂死勢必隨之而來，這實是我們應思考的。

12. 英國上議院經廣泛調查後，建議不變動安樂死的法律

如前所述，英國的「醫藥倫理特別委員會」(Select Committee on Medical Ethics)，在審慎評估之後，全體一致反對安樂死的合法化。該委員會主席 Lord Walton 於 1994 年 5 月 9 日在上議院作了以下演說：

我們的結論是，事實上，我們很難確定是不是所有安樂死的行為都是出自於自願，而且任何大英聯合國的法律都不可以遭到濫用。同時我們也考慮到一些心靈較脆弱的人們：老人、獨居的人、病人或憂傷的人，他們對於「要求早一點結束生命」會有壓力—不管這會是真的，或是憑空想像的，但確實有可能會發生這樣的隱憂。

雖然英國上議院的決定很清楚、明確，但對於其他國家卻無約束力，然樂觀以看，它或多或少具有某程度的影響力。其他國家在考慮安樂死合法化的同時，是該審慎了解英國上議院所提之結論以作為參考。

總之，我們必須了解，依臨終病人的身、心、精神狀況來

看，要求自願安樂死實際上是很小的，如果能夠從藥物的治療減少病人的痛苦，及透過高品質的安寧療護來照顧他們，對於安樂死的要求更會大大的降低。

在確認病人自主權的重要性的同時，歷史也明確地證實，安樂死合法化將使社會冒極大的危險，病人可能會被脅迫、剝削了被治療的機會，緊接著就會有不自願安樂死的現象。

貳、教會訓導再肯定「不可殺無辜」與安樂死的關係

面對安樂死議題時，可發現整個人類社會原本是將安樂死放置於「不可殺無辜」此一倫理原則內，認為安樂死是道德上的錯誤行為。但這樣的觀點及立場卻慢慢地模糊乃至失落，整個社會逐漸用一些相對性的理由或積極規範來審視安樂死，這尤其可從荷蘭不只不懲罰安樂死，還將其合法化可見一斑。置身於這樣的景況，教會基於其使命，乃再次強調「不可殺無辜」與安樂死的關係。以下即要介紹教會訓導在回應安樂死議題時的根本立足點—肯定人類生命的價值與不可殺無辜，最後則以教會訓導權對安樂死的定義與具體回應做結。

一、基本原則：肯定人類生命的價值與不可殺無辜

教會訓導肯定：人類生命是一切財富的基礎，也是每一個人類行動和整個社會的必然源泉與條件。許多人視生命為神聖的，任何人不得隨意處置它，但有信仰的人，更視生命為天主的恩賜，要我們妥為保管並結出果實。因此得到下列觀點³⁹：

1. 任何人若企圖奪取無辜者的生命，就是抗拒天主對那人的愛，違反人的基本權利，觸犯了非常嚴重的罪行

教宗若望保祿二世說道：「藉著基督賦予伯多祿及其繼位

³⁹ 以下觀點請參《安樂死》33頁。

人的權柄，並在天主教天主教的共融中，我肯定：直接且故意殺害無辜的人，常是嚴重的不道德」⁴⁰。由此可見教會的立場自起初即堅持：

故意剝奪無辜人類的生命，常是道德上的惡，而且，不論以其本身為目的，或做為達到善良目的的一種手段，都永遠不可成為合法。因為這些行為其實是嚴重地違反道德律，更是違抗道德律的創造者和保護者天主；它違反正義與仁愛的基本美德⁴¹。

據此一根本倫理洞察，天主教會在面對當世銳不可擋的死亡文化時，乃一再呼籲、提醒世人：

任何人都不得以任何方式殺害無辜，不論是胎兒或胚胎，是嬰兒或成人，是老人或患不治之症而受苦的人，或是將死的人。此外，任何人都不得要求毀滅生命的行為，無論是為自己或是為受託照顧的人，也不可明確答應或默許此事，任何權利也不能合法地推薦或允許這種行為⁴²。

2. 故意導致一個人自己死亡，與殺人是同樣的錯誤；有這樣行為的人，就是排斥天主的最高主權和愛的計畫

基督信仰啓示我們：每個人都受召去過一種遠超過塵世生命的圓滿生命狀態—分享天主的永恆、無限生命。不過，雖然這超性的召叫，突顯了每個人塵世生命相對的特性；但同時亦顯出人類的塵世生命，也具有偉大而無法估量的價值。因為：

在人類生存這具有一致性的過程中，現世的生命，是最基本的條件，是最初的階段，也是不可少的部分。這個

⁴⁰ 《生命》57號。

⁴¹ 《生命》57號。

⁴² 《生命》57號。

生命的過程，受到天主諾言的光照……⁴³。

因此塵世的生命雖然並不是「終極的」事實(ultimate reality)，而只是「幾近終極的」事實(penultimate reality)，那仍是天主交託給我們的一個神聖事實，要我們以負責任的態度來保守這生命。故無人有權決定自己與無辜他人的死亡，同時每一個負起責任保守塵世生命的人，亦要積極努力使這生命臻於完美⁴⁴。

二、教會訓導對安樂死的定義與回應

《生命的福音》通諭對安樂死的定義如下：所謂安樂死，是指爲了消除一切痛苦而有所作爲或有所不爲，這些作爲或不爲本身都會導致死亡，或因有意圖執行而導致死亡。因此「安樂死的發生是在於意向和所運用的方法」⁴⁵。

據此定義，教會訓導繼而將「安樂死」與「放棄侵入性治療及緩和性醫療」區分開來，並對安樂死予以倫理上的回應。

1. 「安樂死」與「放棄侵入性治療及緩和性醫療」不同

安樂死與所謂的放棄侵入性治療不同。雖然我們在道德上有義務照顧臨終病患，但放棄過度負擔的治療，或與期待效果不成比例的療程，並不等於自殺或安樂死。它只不過是在面對死亡時，接受病患的現實狀況而已。此外，縱然止痛劑或鎮定劑可能縮短病患的生命，但在沒有其他可行方法，同時於當時不會妨礙履行宗教或倫理義務時，以緩和醫療，即使採用會帶來病人知覺減少或縮短生命等副作用的藥劑，來減輕臨終病患的痛苦，也是倫理上正當的措施。不過使用藥劑時，如沒有重

⁴³ 《生命》2號。

⁴⁴ 參《生命》2號。

⁴⁵ 《生命》119頁。

大的理由，儘可能不要剝奪臨終病患的知覺意識⁴⁶。

2. 安樂死的罪惡與自殺或謀殺罪一樣

安樂死係故意殺人，其所涉及的罪惡，根據不同的情況，若非等同於自殺就是等同於謀殺。如為自殺行為，它因違反天主對生命的絕對主宰，是一項嚴重的邪惡選擇。至於「協助自殺」行為也是被禁止的，雖然該舉止看似出自對病患的憐憫，但絕非真正的憐憫，因為真正的憐憫是分擔他人的痛苦，而非由於無法忍受他人受苦，而殺害他人⁴⁷。如為謀殺行為，安樂死則更加嚴重，因為其未經他人要求或同意而將其殺害。而這一點正是我們最該擔心的，其無異於是讓弱者的生命掌握在強者手中⁴⁸。

雖然媒體所報導的安樂死，多半都是下半身癱瘓病患如何要求協助解脫；不過一旦安樂死被接受後，每一健康情況不佳的貧窮老年人，縱然未曾要求安樂死，但極可能也會自動成為安樂死的下一目標。這樣的預測一點也不誇張，請回想一下，過去有許多「棘手」案例的墮胎，一旦為人接受後，在很短時間內，墮胎就不只是為了方便，甚至成了母親應享有的權利（美國）或政府的權利（中國大陸）。也許將來安樂死也會成為一項人們應享有的權利，一項老年人子女或政府指定的醫療人員可以執行的權利。

結語

安樂死是當代生命倫理的重要議題之一，但世人對其意涵卻常混淆不清，故本章一開始即先釐清安樂死的定義，其中尤

⁴⁶ 參《生命》119~121頁。

⁴⁷ 參《生命》66號。

⁴⁸ 參《生命》122頁。

要注意不可將「放棄過分負擔的侵入性治療」及「給予止痛劑的緩和性醫療」錯誤地視為安樂死。

其次，當我們審視全球各地安樂死合法化的發展歷程，可發現支持者所提的理由，和支持墮胎合法化一樣，首先都來自於對個案的悲憫，但最後在「生命品質」的口號下，許多人的生命被犧牲、尊嚴被忽視。由此可見，人們顯然已從最初「不可殺無辜生命」的堅持，慢慢地走到了所謂「相稱主義」的評估；而這顯示安樂死實是當前需迫切正視和省思的議題，同時也顯示，當代人亟需對所謂生命尊嚴及死亡尊嚴之真義，有正確的了解和認知。

下一章，我們仍將繼續探討人類生命的結束—「死亡」的真義，特別是所謂臨終關懷的議題，從而省思什麼才是真正生命結束時的品質和尊嚴。我們不可須臾忘卻的是，「絕對不可殺害無辜的人類生命」乃是保護人類生命價值的最基本準則，任何人不該以「生命品質」為藉口來犧牲任何人。

第十章

安寧療護

臨終生命之協助與陪伴

引言

生、老、病、死是人生必經歷程，不過人們向來習慣性地逃避、不敢正視死亡。然隨近代醫療救護與人的老、病、死之關係日趨密切、複雜之際，當代人顯然已領悟到正視死亡的必要，因而也引發相關議題的討論，如安樂死、臨終照護、預立遺囑的推廣……等。但誠如上一章所指，安樂死其實並非真正正視死亡的表現，反而是源於不了解死亡真義及對痛苦的非理性排斥，於是選擇殘忍而錯誤的方式—自殺或協助殺人，匆忙結束臨終生命。的確，由於醫學進步，現代越來越多人在醫院度過生命的最後一程，而一些醫療的搶救也逐漸使人體驗到並不配合「人的生命尊嚴」。如現代醫院對臨終病患所作的某些無謂搶救，事實上只是使臨終者在過重的醫療處置下延長死亡的痛苦，而且在一大堆儀器的隔離下，其家屬也只能在病房外無奈地等待死訊傳來，這些景況都是不恰當的。

因此，教會訓導不但要我們抵抗安樂死對生命尊嚴與價值的抹煞，也教育人對臨終者要給予恰當協助與溫情陪伴，珍惜在世相聚的末刻，不但希望使臨終者在完善的準備下，能平安步上永生的另一旅程，也期許陪伴者能藉此經驗，對人與永恆天主的結合，有更深入的體會。故教會對於當代成形的安寧療護運動與疼痛管理之療程，是持肯定、鼓勵的態度。但基於世人常把這些面對病、死的正面處理方式與安樂死混淆不清，教會訓導也瞭解對這些課題絕對需要進一步的深度倫理反省。在此領悟下，本章將從天主教會為面對死亡所提供的倫理原則出發，進而在這些倫理原則光照下，釐清面對一些毫無治癒可能的疾病與瀕死景況時所應採取及可以採取的行動。

第一節 基本原則

壹、面對死亡時必須把握的兩個基本倫理原則

在討論「安樂死」議題時，其實已碰觸到因年老或深受疾病折磨而瀕臨死亡者的臨終醫療照護之問題。對於此一面對死亡與臨終醫護課題的討論及反省，教會訓導指示出有兩個基本倫理原則及一點強調性的釐清應先予以把握：

- (1) 消極倫理規範：不可殺無辜者。「很顯然的，『不可殺人』的誡命有一個強而有力的否定性內容：它指出人絕不可逾越的最大極限」¹。
- (2) 積極倫理規範：人有義務維護自己及他人的生命。「維

¹ 《生命》54號。

護和促進生命，表現對生命的尊敬與愛，是天主託付給每個人的使命」²。

(3) 說明釐清：雖然人有義務維護自己及他人的生命，但人沒有義務去延長已處死亡過程中的自己或他人生命。

這兩個基本倫理原則，表面上看來似乎非常清楚而容易遵守，但現代人所面對的死亡情況較過去世代更感孤寂無依，研究死亡學的專家庫布勒·羅斯(Elizabeth Kubler Ross)在其著作《死亡與臨終》(On Death and Dying)便描述到：

今天的死亡過程在許多方面都是更為可怕而令人厭惡的，就是說，更是孤單、機械化及非人化。……死亡的過程變成孤離而又無人情味，乃是由於患者被迫從自己熟悉的環境運出，而匆匆忙忙送到醫療診所的緣故³。

換言之，現代人在面對死亡時，常會伴隨臨終醫療照顧的問題，再加上死亡文化侵害人類生命所發出的各種迷惑人的信息。因此，如何跟隨教會倫理訓導，珍惜在世生命末刻與天主、與人交往的珍貴光陰，以得善終，或如何陪伴臨終者，平安而懷著希望，安寧歸去，便不是唾手可得，非要有較深刻的認識與準備不可。這時，教會訓導所提供的基本倫理原則，將成為不可缺的照路明燈。其中，應注意的是，人有責任行積極倫理原則以善盡保存及維護生命的義務；不過當死亡已逼近且不可避免時，人可以本著良心拒絕採用顯然無效而又過分負擔的方法來延長生命，但需照樣給與病人正常照顧。因為當積極倫理原則—保存及維護生命的義務，無法做到時，絕對且沒有例外的消極倫理原則—不可殺無辜者，將成為最起碼的行為準則。

² 《生命》42號。

³ 傅《生死尊嚴》5頁。

禁止的誡命在任何環境中都有約束力，這一事實並無意主張在倫理生活中，禁止的誡命比積極要人行善的誡命，更重要。理由是：愛天主及愛近人的命令，在其過程中沒有上限，但有下限，在限量之下，便違反誡命。再者，在什麼情形下應該作，看環境而定，不是所有環境能完全預料。此外，有些行爲，在任何環境下，都不能成爲合於人格尊嚴相稱的答覆。最後，人由於被迫，或其他情形，可能被阻止進行某些好的行爲；但總不會被阻不作某些行動，尤其是人已寧願準備死亡，而不願作惡事⁴。

貳、「特殊醫療方法」與「普通醫療方法」的區別

立基於上述的基本倫理原則，教會訓導進一步提醒人，在現世生命的末刻，應注意維護人性尊嚴，並要在正確的生命觀下，避免醫療科技的濫用。尤其處身於現代醫療科技深入滲入人性生命的每一時刻（包括死亡的時刻），及死亡文化推動各種威脅生命的觀念與措施（如死亡權利與安樂死）之際，明辨各種醫療措施，爲能在尊嚴中死亡是非常重要的課題⁵。

爲達至有效分辨，在神學上，醫療措施可分爲「特殊方法」與「普通方法」。此二者的區分，可使複雜的瀕死醫療景況顯得較清晰分明，而有助於人掌握延續個人生命之義務的分際。

一、區別的準則

區別「特殊方法」與「普通方法」的準則很多，它可依據每個不同實例而加以應用。一般在應用時，客觀與主觀準則都不該被忽略。也就是說，當決定採取何種措施時，必須兼顧、

⁴ 《光輝》52 號。

⁵ 參《安樂死》37~38 頁。

衡量客觀準則（如治療的成分、價格高低、此法之適用與否、及使用時的選擇權）與主觀準則（如不要帶給病人精神上的驚嚇、焦慮、不安等）。這兩個準則間的考量必須配合實際情況而予以動態性掌握⁶。不過，在此仍可以為「特殊方法」與「普通方法」做一根本區隔：

特殊方法：指對於瀕死過程中的病人，顯然無效的治療方式或帶給病人及他人過重負擔的特殊醫療措施（如造成病人痛苦或家人經濟的重大負擔）。一般也稱其為「侵入性治療」⁷。

普通方法：指維持生命所需的基本醫護措施，如營養（水和食物）、輸血及疼痛控制（如止痛、止喘）等。一般也稱其為「緩和醫療」。原則上，醫護人員有義務為處於任何情況下的病人（包括植物人、末期病人），採取這種基本的醫療處置⁸。

根據上述的釐清，有一點必須再次加以提醒。即對於瀕死者放棄特殊的醫療照顧，不是安樂死⁹。教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中，清楚指出：

安樂死必須與放棄所謂「侵入性治療」的決定有所區別。侵入性治療是指治療的方式不再適合病人真正的情況，因為這種治療已與預期的結果不相稱；或是因為這種治療對病人和家屬造成過度的負擔。在這種情況下，當死亡已逼近且不可避免時，人可以本著良心「拒絕採用希望極小而又麻煩的方法來延長生命，只需照樣給病人正常的照顧」。當然在道義上，人仍然有照顧自己或受人照顧的責任，這責任應按具體的情況來考量。必須決定，可用的

⁶ 參《死亡》8頁。

⁷ 參《生命》65號。

⁸ 參《生命》65號及《死亡》9頁。

⁹ 參《死亡》10頁。

治療方法是否在客觀上與預期的結果相稱。拒絕「特殊的」或「不相稱的」醫療方法，並不等於自殺或安樂死；而是表示能在死亡面前接受人類的限度¹⁰。

簡言之，停止那些對病況似乎無效或負擔過重的醫療（即放棄採取特殊方法的治療），並不代表不顧病人死活，而是要遵循深思慎判後的合理方法，以妥善利用科技資源¹¹。

二、臨終病人較適用的醫療方法—普通的醫療照顧

的確，對於已進入死亡過程中的病人，「放棄特殊的醫療照顧」不等於「安樂死」。因為此時的「放棄」與「不作為」不是自然致死原因之外的另一個原因，它只是對原本疾病進行的自然發展不做無謂的阻擾，而讓病人自然地走完由此疾病開啓的死亡過程。既然如此，它根本就不是安樂死，而是「不延長瀕死期」的一種適當處置。

不過，放棄特殊醫療照顧並不意味著可以放棄「普通的醫療照顧」。對於任何狀況中的病人，消極倫理原則—不可殺無辜者，都是最起碼的行為準則。因此，普通的醫療處置—維生的基本生理照顧（如營養、輸血等）、疼痛的控制及心靈與感情的支持等，仍應該慷慨給予病患。由此可見，對於末期病人，採用「普通的治療方法」較為合適，即教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中提到的「緩和醫療」：「這方法是為讓末期病人的痛苦較易忍受，也使病人在病苦中得到支持與陪伴。¹²」

總之，沒有人有道德義務去要求對末期、臨終病人施以特殊醫療處置；同時若病人拒絕此特殊醫療方法，醫生亦應遵從

¹⁰ 《生命》65號。

¹¹ 參《死亡》10頁。

¹² 《生命》65號。

病人心願¹³。但另一方面，任何情況下，醫護人員有義務為病人採取基本的醫療照顧，若中斷這些醫療，特別是營養的供給，無異於盼望病人早日結束生命¹⁴。而這個肯定，除適用於臨終病患外，也同樣適用於植物人。基於很多人常迷惑於是否可以不提供植物人「普通的醫療照顧」？在此必須特別澄清：植物人是活人，仍必須提供其普通的醫療照顧。以供應食水為例，顯然若不餵食餵水給植物人，植物人肯定會因而餓死、渴死，這就犯了不可殺無辜的誡命。

三、對病人最基本而必需的義務—給予水與食物

「普通的醫療照顧」是指維持生命所需的基本醫護措施，如營養的給予、輸血、疼痛的控制等。其中，水和食物最為基本。試想，有誰能不吃不喝而還能維持生命？因此，給予水與食物是對病人最基本而必需的義務，對於末期及處於將死威脅下的病人，亦是如此。不過，由於「普通醫療」與「特殊醫療」之間的區分是動態而非固定的。故對於末期及將死病人，若在某些情況下，水與食物的供應已變成為特殊、不適當的醫療措施時，中斷其供應仍可能被允許（當然，親情的支持與精神的陪伴在任何情形都應持續到病人去世）¹⁵。以下把供應食、水的肯定，及在末期、瀕死中所能允許的例外做一簡要整理：

1. 「食水的供應」是普通方法，並且是維持生命的基本所需，不是醫療，也不是延遲死亡的時間，因此給予食物與水是嚴格的義務。
2. 食物與水是最低限度的照顧，任何人都有權利獲得，無論

¹³ 參《死亡》9頁。

¹⁴ 參《死亡》9頁。

¹⁵ Griese, 'Exceptions', pp.185~186.

其病情多麼無望。

3. 對於末期及瀕死病患，食水的供應仍是維護生命的基本要求。不過在以下幾種情況可除去水與食物¹⁶：
 - (1) 當給予食物無助於生命之維持時，則沒有責任給予。如人工的營養補給，不能代替食物與水的補充，若病患尚能口服食物與水，卻以人工營養補給方式(如靜脈點滴)代替，就是不恰當的。因為人工營養補給方法，只是補充，而不能代替營養的攝取方式。若臨終病人，只能依靠代替式人工營養補給才能存活，則是在延後死亡時間，而非維持生命的需要。
 - (2) 使用醫療措施提供食物與水給臨終病人，如果對病人造成極大的疼痛與負擔，則是不適當的措施可以不用，現代醫療為幫助給予水和食物，有些方式引起的疼痛已較小，是病人較可以接受的，例如：鼻飼管餵食(Nasogastric tube)及胃造瘻術(gastrostomy)。
 - (3) 供給食物與水是當時情況所無法辦到的，則其在倫理上無責任供給。例如，家中過於貧窮無法將臨終者送去醫院，亦無恰當設備協助臨終病人進食或喝水。

第二節 死亡的意義與死亡的尊嚴

死亡是人生必經的最後歷程。上一節已指出，面對末期、瀕死病患，在醫護上所需把握的基本倫理原則與醫療選擇。不過，在實際景況中，要能明確地採取適當方式，也需要人們能

¹⁶ 可除去食水的情況，參 Griese, 'Exceptions', pp.186~208.

清楚死亡的定義、判準與意義，如此方能真正助人尊嚴地走過整個死亡過程。

壹、死亡的定義

死亡通常被理解為生命或個體存在的結束，同時也是人類在時間範疇內，對塵世生命的努力告一段落的時候。但實際上，要確定生命步入死亡的時間界線，並不容易且常無一定論。故若要從事當代死亡相關議題（如安樂死、安寧療護等）的探討與反省，比較深入地從醫學與神學去釐清死亡的意義絕對是必要的，因此以下將依序從這兩個幅度來審視。

一、醫學的意義

就生物學角度，死亡可定義為「生物體之機能及代謝的永久停止」。故醫學對於人的死亡之概念是「人在生理、心理上的功能全部停止而再也無法恢復」。依此概念，當代臨床醫學乃以兩種現象斷定人的死亡：即 1、心臟（血液循環）與呼吸功能的停止；2、全腦功能或腦幹機能中止而無法恢復時。

事實上，直到 1960 年代，死亡的定義只以血液循環及呼吸停止為判準。即使到今天，大部分死者仍以血液循環及呼吸停止為主要判準依據。但因新醫療技術發展產生如下影響¹⁷：

- (1) 近代發展的心肺復甦術（CPR）：口對口人工呼吸，心臟按摩，心臟電擊等技術，常能有效維持人體的血液循環及呼吸系統的運作正常。
- (2) 新近的生命維持系統，包括藥理醫療機器、人工呼吸器，使中樞神經系統受損而無法自主維持呼吸或血液循環的人，仍能順利維持血液循環及呼吸系統的正常運作。

¹⁷ 參<http://www.ncku.edu.tw/~medicine/wwwboard/messages/181.html>。

當代醫學及法界的死亡定義已有新的變動。除了傳統以「心跳停止、呼吸停止」作為判定死亡之基準外¹⁸，「腦死」(Brain Death)自1970年代始也成為死亡判定的另一標準¹⁹。但，以腦死作為判定死亡的標準時，必須先好好釐清何謂「腦死」，這一釐清亦能幫助我們清楚「植物人」的定位。

(1) 腦死：指「腦幹死」或「全腦死」(包括大腦和腦幹)，其徵象是腦幹損壞而使腦幹的反射消失，故心臟不能自主收縮，呼吸中樞也失去了調節功能，因而導致深度昏迷、瞳孔散大、光反射消失、呼吸及心跳停止，且腦波圖顯示為平線。這種狀態即是死亡²⁰。

(2) 植物人：指大腦結構中的新皮質受損，但腦幹功能仍然存在，故仍可維持正常呼吸及血壓。這種狀態可以稱其為「大腦死」，但不是死亡，故植物人仍是活人²¹。

總之，腦死是近代醫療科技進步以後所產生的問題。如今，「腦死即是個體死亡」的觀念已被大多數學者所接受，天主教會的神學家也於1976年達此共識²²。不過，不能不警惕的

¹⁸ 很多專家認為傳統的死亡定義「心跳停止、呼吸停止」，如今應改為「自發性的心跳停止、呼吸停止」。參金《生命倫理》183頁。

¹⁹ 「腦死」(Brain Death)這一名詞與定義，最早是於1968年哈佛大學，由醫師、科學家、律師、神哲學家成立的Ad Hoc Committee所提出。參吳陳李〈腦死〉222頁。注意：無論採哪一種標準，對死亡的確定都是一種嚴格的醫療行為。而這兩種不同標準的產生，是因為一般所見的死亡過程，常是血液循環與呼吸功能停止後，數秒之內就是腦功能的惡化與不可逆的停止；但另一種情況，卻是在短短時間內，腦幹功能首先喪失，接著血液循環及呼吸功能停止。

²⁰ 參<http://www.ncku.edu.tw/~medicine/wwwboard/messages/181.html>；及吳陳李〈腦死〉222~223頁。

²¹ 參金《生命倫理》184頁。

²² 參金《生命倫理》186頁。

是，要對腦死狀態做出診斷常是非常困難的。因此要以腦幹死亡來做死亡診斷時，需要嚴謹的法律規定，並需以心血管測試的方法和標準來確定和驗證死亡。台灣自 1983 年開始，即由行政院衛生署及全國醫師公會召開一連串會議，討論腦死診斷標準的建立。經廣泛討論並參考諸多學說與各國規定後，乃訂立出一套測試不可逆性腦幹功能喪失的診斷標準。衛生署並於 1987 年 9 月 17 日公告「腦死判定程序」²³。

二、神學的意義

對基督徒來說，死亡是永遠與基督結為一體的時刻。在現代系統神學的反省中，特別提出四點注意事項：

- (1) 應注意在死亡中受懲罰、有痛苦的層面，這是此世生命旅程的結束，也是人在軟弱無能中的體驗，人要在這情況中放棄他在生前原有的關係²⁴。根據從事臨終安寧照顧廿多年的護士克拉蘭 (Maggie Callanan) 和克莉 (Patricia Kelley) 在《最後的禮物》(Final Gifts) 一書中闡述臨終病人的感受與要求說：

經年累月照顧生死邊緣的人們，接觸過各種因人而異的溝通方式之後，我們歸納出兩個重要的訊息：一、病人很想讓親友們分享那種面臨死亡的感受；二、病人爲了要走得平靜，而向親友們做某種要求。例如，病人有時會提到幾個他很想再見的好朋友²⁵。

- (2) 應注意死亡的關係性，因爲人是在死亡中放棄了生前所

²³ 關於判定腦死的法律規定與心血管測試方法和標準，可參註 20；至於台灣的資料，則請參 1987 年 9 月 17 日衛生署醫字第 688301 號，《衛生署公報》第十七卷第三號，85~86 頁。

²⁴ 參《神學辭典》154 號，222 頁。

²⁵ 克《最後禮物》22 頁。

有的關係的形式，而建立和人類整體、宇宙及天主聖三間的新式關係²⁶。依照臨終安寧照顧對臨終病人的觀察，垂危者有時會提到一些已過世的親人或者一些不認識的人，例如天使來看他；另外，有些人也會提到有關另一個世界的話²⁷。

- (3) 應注意死亡那動態性存在的面目，亦即將死亡當作自由歷史的結果和完成的高峰。自由概略地說，是指人對其他存有物及對自己的行動，在心理上與倫理上的選擇能力²⁸。在安寧照護的臨床經驗亦指出：

臨終者爲了能平靜地離開，可能會對身邊的人提出要求。有些人會表達他會想和某人言歸於好的想法，也有人要求身邊人們幫他除去使他無法安詳死去的障礙；更有人要求身邊人們爲他安排可以走得更安詳—可能指選擇死亡的時間，或者讓哪些人，看著自己斷氣的特殊環境²⁹。

以上臨終經驗，似乎是爲自己一生，畫下尊嚴句點，雖然死亡是必然，但人仍以自由的運用，使死亡不同於動物性生命的自然衰竭，而是充滿人性生命的尊嚴。

- (4) 應注意人的死亡與基督死亡的關係面，即將人的死亡帶入基督的逾越奧蹟中，也讓人將洗禮中所表達的象徵意義具體地實踐出來³⁰。依照安寧照護的臨床經驗，有信仰的人往往會在臨死前，要求信奉的天主，給他們適度

²⁶ 參《神學辭典》222頁。

²⁷ 參克《最後禮物》149~196頁。

²⁸ 參《神學辭典》222頁。

²⁹ 克《最後禮物》223頁。

³⁰ 參《神學辭典》222頁。

的支持與祝福。此外，即使是那些原不信靈魂之說，沒有任何宗教信仰，或曾爲了某事，而對天主失去信心的人們，也很可能會出現渴望與祂和好，盼祂寬恕³¹。

以上的說明，包含了系統神學論述，與臨終安寧照顧的臨床經驗。兼備此二者，是爲了更深體會死亡歷程的豐富性，使我們面對臨終者時，能注意到生命的尊嚴及他們要傳達的訊息。臨終的生命，不因爲已臨近死亡而成爲無意義，相反的，因他們處在於現世生命與永恆生命的界線處，故其生命所傳達的訊息，無論是爲生者或死者，都是非常珍貴且具有啓發意義，是天主賞給人類生命的「最後禮物」。

貳、人有莊嚴而死的權利

對人而言，儘可能圓滿地結束世上生活，讓家人環繞在臨危病人的周圍，是相當重要的一件事。臨終者這種渴望被圍繞、關懷的需求，可說是人類的基本權利，並且才是合乎人性尊嚴的死去³²。不管從系統神學的客觀分析，或從臨終安寧照顧的臨床經驗，都已證明死亡不只是生理器官的衰竭與停止作用，而是一種生命的歷程，從現世的時空生命，轉入另一境界的關鍵性時刻，有恐懼、有心願的了結、人際關係的整合，更有生命歷程的分享……等，其豐富性遠超過醫學從生理現象所提供的事實。任何人都無權取消任何生命可能擁有的豐富旅程。

死亡是人性生命尊嚴的一部分，垂危的臨終病人是否能夠莊嚴的死去，需要親人、醫生、護理人員、神職人員……等社會大眾的認同，才能完成。同時，以下兩點也必須加以強調³³：

³¹ 參克《最後禮物》257頁。

³² 參《死亡》6頁。

³³ 參《死亡》12~14頁。

- (1) 由於末期或臨終病人常長期受到難以忍受的病痛折磨，因此有時會要求結束自己的生命，但我們不能以為那就表示他真的希望安樂死；事實上，這常是一種渴望獲得愛和幫助的哀求³⁴。病人除了接受醫療外，還需要愛，需要其周圍的人—父母及子女、醫生及護士，給他本性和超性的溫暖。這不但是病人的需要，也是他應得的。
- (2) 為減輕病人因疾病帶來的生理疼痛之苦，使用藥物止痛是可行且必須的。但需注意：要讓末期、臨終病人能真正符合人性尊嚴地為生命畫下句點，「關係性的存在幅度」是不可或缺的。因此為使臨終者可與天主、與家人、與朋友建立、維持位際性的交往關係，最根本的要求之一是「清醒的意識」，所以用藥的原則實該把握「避免因吃藥而達至長期無意識的程度」。教會也因尊重病人擁有「活到最後一刻」的權利，而強烈反對「任何有計畫使垂危病人進入無意識狀態的行為」。

第三節 臨終者之痛苦與疼痛問題

疼痛常是末期、臨終病患最常見、無可避免的症狀之一，且是最令人畏懼的症狀。因為病人生理上難以承受的劇烈疼痛，常加強了病人面對死亡將臨時心理上的焦慮與憂鬱、家庭功能失衡、社會關係破壞及怕死的靈性煎熬等痛苦，因而形成病人的整體性痛苦（total suffering）³⁵。在此景況下，一方面極易

³⁴ 第一座「安寧院」（Hospice）的創辦人桑德斯曾說：「把疼痛控制了，沒人想安樂死。」參金《生活倫理》262頁。

³⁵ 參《死亡》6頁。

負面地導致臨終病人陷於茫然、視一切為無意義的死胡同，而速求一死；另一方面則常使病人及其親人陷於不安、憂鬱、恐懼，而使這無可躲避的死亡過程，成為生者與死者生命中的夢魘。也因此，審視臨終病人的醫療照顧時，絕對必須正視臨終者的疼痛與痛苦問題。

壹、無可避免之疼痛與痛苦的積極意義

的確在很多實例上，臨終者之疼痛與痛苦常使其無法以符合「人的生命尊嚴」之方式走完其整個死亡的過程，而徒留永遠無法彌補的分離之痛與遺憾。但，不論是從當代的生死學研究或宗教信仰的反省，都顯示出臨終者的疼痛與痛苦，為整個生命的圓滿能有其積極意義。

一、疼痛在忍受痛苦上的貢獻

事實上，若能真正做到良善的安寧療護，患病者身體上的疼痛，反而能使病人與家屬逐漸地接受他們要面對的死別痛苦。進而更能靈性地體驗到受苦的意義，提升、超脫痛苦，因而能積極使人迎向無可躲避的死亡事件，安詳地走完一生。

死亡不一定是在受到無法忍受的痛苦之下，才悲慘的來臨。我們也不要只想那些特殊的個案。許多事實證明，大自然本身幫助我們在死的時刻易於忍受分別的痛苦，這種死別為一個完全健康的人可能無法忍受³⁶。

例如在《最後禮物》，便提到一對夫妻，因妻子得痲疾而至醫院檢查，結果醫生評定妻子得了大腸癌，且只有六個月的生命。得了癌症的太太倒還能坦然接受，但先生卻變得恍恍惚惚，突然間老了很多。過了些時日，先生精神上的折磨，逐漸

³⁶ 《安樂死》36頁。

在與妻子相處的過程中，顯露出來不耐煩；妻子也因此越來越難忍受病苦，兩人的衝突也越來越多。後來，家人請來護士照料妻子，才得以緩和。但到了臨終日子將臨時，妻子的情緒又開始不穩定，因為她從自己身體的情況，知道日子到了，但實在不忍捨棄老先生而去，直到老先生跟妻子坦白分享，在妻死後自己將如何安排生活，老太太才放心，當晚便平安地去世³⁷。這個實際個案，指出身體的疼痛，的確幫助人逐漸接受死別的痛苦。而且，需要在家人、護士的溫暖關心下，才能使人平安地接受死亡，而非以醫療手段，匆忙地縮短這個歷程，使人在心理尚未調適好的狀況下失去親人，生者與死者都帶著遺憾與痛苦分離，留下永遠無法彌補的傷口。

二、疼痛與痛苦能是一個積極的奉獻

在更深的信仰反省下，末期、臨終病患的疼痛與痛苦，為其生命與信仰的圓滿成全，能是一個積極的奉獻。

人的生命在天主手中……人不是生命的主人，也不是死亡的主人。生與死，都必須完全託付給那位「『看著好的』至高者」就是託付在祂慈愛的計畫中。在病痛時，人也受召同樣信賴上主，並加強對「治癒你一切病苦」那一位的信仰。即使一個人似乎已不再有任何享受健康的希望時，……信者仍對天主給予生命的能力堅信不移，病痛不會把這樣的人逼向絕路，只求一死，卻會使他充滿希望地說：「雖然我已痛苦萬分，但是我仍然抱有信心」……³⁸。

在教廷對安樂死所發表的聲明中，也指出臨終的痛苦為基督徒有特別的意義：

³⁷ 參克《最後禮物》2~17頁。

³⁸ 《生命》46號。

根據基督的教義，痛苦，尤其是生命最後一刻所受的痛苦，在天主救贖計畫中，有其特殊地位；它是分擔基督苦難，是與基督為服從天父旨意而奉獻救贖之祭相結合。因此，不必奇怪，有些基督徒寧願適度使用止痛劑，使自己至少能接受部分痛苦，在神志清醒情況下，參與基督被釘十字架的苦難。然而，若是故意逞強也是不明智的事³⁹。

貳、自願承受痛苦沒有要求承受過度的疼痛

由上可見，教會肯定「痛苦」為更深的生命意義之領悟與反省具有重要地位，尤其對基督徒來說，透過「痛苦」，能更親密地分擔基督的苦難、並能更深刻體會天主為救贖人類而願意被痛苦釘在十字架上的無限慈愛。不過，教會訓導也提醒我們，必須極小心地分辨「痛苦」與「疼痛」。尤其，面對疼痛的正面意義時；也不該漠視生理上劇烈的病痛，常會使人的意志與理智被遮蓋，因而失卻足夠的自由去迎擊死亡、去與陪伴者建立美好交往，以及為靈性的生命積極地奉獻自己。教宗庇護十二世 1957 年 2 月 24 日的公開演講中也指出：

太強烈的痛苦，容易使心靈失去它應有的控制，因此我們不應認為我們得忍受任何疼痛⁴⁰。

換言之，教會深深洞察到要達到痛苦的積極效果—藉著奉獻苦難，成全生命與信仰的圓滿—一人需要擁有足夠的自由意志、理智與位際性的互動空間才能做到。因此，不論是依人道或信仰的看法，教會都肯定為臨終病人施行緩和治療及疼痛管理的必要性，即使這樣會帶來半昏迷或神智不清等副作用。而為那些無法表達自己的病人，亦可合理假設他們願意使用止痛

³⁹ 《安樂死》36 頁。

⁴⁰ 《死亡》7 頁。

劑，並依醫生的指示給他們服用。不過，基於同樣的理由（應維持清醒，才能奉獻自己、建立關係性的生命存在），教會也提醒我們注意：在控制、減輕疼痛時，要避免造成病人陷於長期昏迷的無意識狀況⁴¹。

第四節 疼痛的管理與臨終病人的照顧

如本章一再強調的，為維護生命即將結束之階段的尊嚴，我們應該儘可能地作到讓病人減輕疼痛，也就是本節所要談的疼痛管理及臨終病人的照顧。首先該了解何謂疼痛，及疼痛對臨終病人所可能產生的影響，此外，更需要了解有效的疼痛管理，及陪伴者在這段期間內該有的態度和責任。

壹、疼痛的管理

一、疼痛的定義

多年來，醫學界和科學界對於「疼痛」的研究從未中斷過，但對於導致疼痛的原因，卻無法完全詳知，尚有許多不確定的因素。然簡言之，「疼痛」可以定義為「一種和實際或潛伏的組織損害有關，且在感覺和情緒上令人不悅的經驗，或是諸如此類的損害，疼痛通常十分主觀，並且給人不悅的感受」（國際疼痛研究協會，分類委員會，1979年）⁴²。

不過隨科學家發現「自腦幹下行至脊椎的神經傳導路徑」及「脊椎痛覺神經的調控機制」，顯然已使「疼痛」與「止痛」

⁴¹ 參《安樂死》36~37頁。

⁴² 參郭周吳〈死亡〉24頁。

的研究有所突破。據了解，這些下行神經傳導通路（descending pathways，或稱下行神經纖維束），與脊椎內及脊椎之上的相關痛覺神經傳導通路，對於興奮劑、止痛藥及生理上的刺激（如加壓）等均有所反應，並能因此獲得止痛效果⁴³。這意思是說，透過興奮劑和止痛劑可以緩和痛覺神經的激化程度，以致能減緩病人的疼痛感。不過，雖然對於疼痛的發生，及疼痛產生的過程已愈來愈清楚；但對於疼痛的測量卻沒有客觀的標準，大多是以病人的「自我感知」為主⁴⁴。

二、臨終病人的疼痛對病人的影響

雖然了解疼痛的產生是重要的，但我們更該把焦點放在：病人對於疼痛的「知覺」（perception）及對疼痛「意義」的接受度，這是一連串複雜的過程和狀態，包括痛覺神經束的激化及心理、情緒等因素。而我們所該做的應是協助臨終病人處理、面對自己的疼痛，並且陪伴臨終病人的疼痛，這也是安寧療護的重點發展之一。為此，要先了解疼痛對於病人的影響，主要可從兩方面來了解。

1. 身體的負擔

如果病痛未能減輕，將造成病人不必要的身體折磨，因為疼痛所伴隨的，是行動力、食慾和睡眠的降低，這些都會讓疲憊不堪的病人更衰弱，這種種生理上的又導致病人心理上的不平安，而心理因素對臨終病人而言，是最具毀滅性的。

臨終或癌末病人，通常已陷入絕望之境，這些疼痛對他們而言，預示著恐懼、毀滅、致命的時刻正無情地朝他們而來，慢性病患者更會因長期無法痊癒而拒絕接受積極的治療，甚至

⁴³ 參蘇李〈疼痛〉39~43頁。

⁴⁴ 相關資料參考<http://www.hospice.com.tw>（「溪湖安寧療護網」）。

當病情惡化或陷於沮喪時，他們會考慮或選擇自殺。

2. 心理的負擔

除了身體的負擔外，由於慢性病或癌症的發作過程是持續且固定的，所以無法控制的疼痛將使得病人不能有效地完成他們的工作、無法享受生活上的娛樂，甚至剝奪了他們在家庭、社會中所扮演的角色之功能和快樂。這些都是疼痛管理之所以重要的原因，也是疼痛管理之所以被賦予高度關懷的緣故——不只是對重大疾病的患者重要，而且對慢性病病人也很重要。

從以上可知，疼痛的發生和疼痛管理的失當，都會對病人造成極大的影響，最嚴重且明顯的就是求生的意志。1999年加拿大的研究報告顯示，在訪問的168位癌症臨終病人中，發現在生命的最後幾週，臨終病人的求生意志起起伏伏，且通常都與疼痛發作的次數有關。在12小時內，對於求生的渴望有超過30%的變動，一星期後再調查，發現變動高達60~70%。早期住院病人對於求生的意志，多半受到情緒（如：沮喪），或生理（如：疼痛、呼吸短促）的影響而降低了他們的求生念頭⁴⁵。

面對這種種生命結束前的苦痛和身心上的負擔，醫護人員都要學習，如何處理臨終病人在生命即將結束時情緒上的反覆。事實上，臨終病人實在不該承受那麼多的苦痛，而應該更平安的離開，在下一節中，我們將就目前所能夠提供的有效減輕疼痛的方法作簡單的介紹。

三、有效舒緩疼痛的方法

1. 止痛劑

醫生最常使用的方式就是給病人止痛劑，止痛劑尚包括那

⁴⁵ Pittsburgh Post-Gazette. September 18, 1999.

些會上癮的「鴉片止痛藥」，嗎啡、磷酸可待因(弱效類鴉片)……等皆屬此類，若效果不理想，也可藉用其他輔助藥，增強止痛的效果，這類藥物有類固醇，抗憂鬱藥等；若以服用方式而言，又分為口服式和皮下注射、肛門塞劑等⁴⁶。

雖然說透過醫生所給的止痛藥，病人能夠或多或少減輕疾病所帶來的苦痛，這些止痛劑或麻醉藥品在醫學上都有所謂的使用規範⁴⁷。但是，這種減輕只是整個過程中的小部分而已，病人多半的時間仍是處於疾病的折磨中，再加上止痛劑往往有其副作用，譬如非類固醇抗發炎藥的主要副作用是刺激胃，易造成胃潰瘍等腸胃道症狀，而嗎啡止痛藥最常見的不良反應是便秘、嗜睡、頭暈、噁心，此外，止痛劑甚至會影響呼吸功能，改變知覺系統，更嚴重的還會影響中樞神經系統⁴⁸。

除身體上的副作用外，醫護人員和家屬通常還擔心病人會對止痛劑產生依賴，而迫使藥量愈來愈重，對病症的減輕卻無所進展。所以，非不得已，醫護人員和家屬多半不希望藉由這類藥物來減輕疼痛，而改以其他方法來減輕疼痛，例如：放射性治療、緩和性化學治療與荷爾蒙治療⁴⁹。

雖說止痛劑有許多副作用，但在非不得已的情況下，我們要以病人的疼痛減輕為優先考量，同時基於「不損害病人意識」的情況下使用止痛劑，目前世界衛生組織(WHO)公布在用藥上的3B原則：一、By ladder：階梯性的用藥模式，如由非類固醇消炎藥，到使用一些弱成癮性止痛劑，最後才使用強烈成

⁴⁶ 參謝《醫學倫理》177~178頁。

⁴⁷ 參謝《醫學倫理》176頁。比如：不得應病人要求濫用藥品、儘量以口服藥為主，避免不必要的靜脈注射、採取階段式給藥……等。

⁴⁸ 參《死亡》11頁；及<http://www.hospice.com.tw>。

⁴⁹ 參<http://www.hospice.com.tw>。

癮性止痛劑，如嗎啡（morphine）；二、By mouth：儘量用口服止痛藥；三、By clock：定時給藥，而非疼痛了才給藥⁵⁰。

2. 病人自理的疼痛管理

除上述的止痛劑外，目前的科技尚可使病人採在家自己管理疼痛的方式，例如病人自控止痛（Patient Controlled Analgesia）或脊柱成癮性麻醉藥品止痛裝置等，這些都是所謂的疼痛治療設備⁵¹。使用這些自控系統，病人無須一再服用止痛藥，即可在家作家庭療護（home care），無須住院亦可達到減輕疼痛的目的。

3. 安寧療護機構提供之其他療法

除了從藥物上給予病人生理上疼痛的舒緩外，別忘了病人也遭受到精神上的折磨，這兩者的痛苦都同樣真實而不容忽視。因此，除了給予藥物的控制外，還要能夠傾聽、陪伴，這也是目前安寧療護的重點之一，除不斷了解最新的疼痛治療藥物與設備、利用物理或職能治療所使用的一些設備來幫助病人日常活動外，甚至結合了音樂治療、藝術治療、按摩治療及營養師的合作，以減緩臨終病人的痛。這些非藥物療法如下⁵²：

- （1）物理性治療：運動、協助病人安全移動的技巧、各種繃帶、夾板（braces）或護木（splint）、特殊的床及枕頭、水療（whirlpool）、超音波（ultrasound）。
- （2）溫度治療：冷敷與熱敷。
- （3）傳統醫療：針灸、刮痧、拔罐、經穴指壓、按摩、氣功。
- （4）其他：深呼吸（breathing techniques）、鬆弛療法（relaxation）、

⁵⁰ 參郭周吳〈死亡〉24頁。

⁵¹ 參謝《醫學倫理》182頁。

⁵² 引自<http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/Hospice/>（中山大學福爾摩莎安寧療護版之「治療與處理」）。

想像療法（visualization / imagery）、催眠療法（hypnosis）、音樂治療（music therapy）、生物回饋治療（biofeedback）、幽默治療（笑能療痛）、積極思想（positive thinking）、分散注意力（distraction）、遊戲、投射等治療、及靈性治療（pastoral care）、芳香療法與宗教信仰。

貳、陪伴者應有的責任

有些病人或親屬常認為，藥物能治療一切痛苦。但是，通常人類在面對重病及死亡痛苦時，會產生焦慮及對未知事物的恐懼。而藥物有時能減輕一些，但通常無法完全做到。只有親人殷切地陪侍在旁及友人與團體、社會等的關懷，才能使病人藉著表達他的想法，及在與他人良好的位際交往關係中，身心獲得舒暢，並得到心靈上的安慰與寄託⁵³。因此，為使臨終病人能有尊嚴地走完人生的路程，不管是個人性的陪伴者或團體面向的陪伴者都有其不可推諉的責任。

一、個人性的面向

1. 告知病人真相的責任

與垂危病人的溝通，常會引發病人是否有權了解真相的「道德問題」。醫護人員在執行職務時需考慮哪一類病人有權從身邊的人得知事情的真相。基本上，每位臨終病人都有權利知道真相。死亡是生命的一部分，不可避免，若做了不必要的隱瞞，不但會使病人對家人與醫護人員失去信任，而且也使人錯過臨終前的準備及無法履行一些臨終之前的責任（例如，領和好聖事……等）⁵⁴。故陪伴者，不論是親人、神師、醫護

⁵³ 參《死亡》12頁。

⁵⁴ 參《死亡》17頁；及新《末期病人》129~130頁。

人員，都有責任告訴病人死亡可能發生的情況。但每個具體情況都不相同，依據專家研究亦指出，人在得知將會死亡時，常會有排斥、否認、生氣、商量（與天主討價還價）、接受等情緒反應的歷程，陪伴者常要有足夠的敏感度及心理準備，預備病人可能有的反應與陪伴，此時專業的具臨終照顧經驗的人員，常能給予最好的幫助⁵⁵。

2. 協助病人在有知覺的情況下，活到生命的末刻

讓病人保持知覺，對協助病人完成其生命的責任有其重要性，例如身後財務的適當安排，或針對其人際關係作處理，尤其是向所關懷的家人表示關心與愛，都是生命末刻所應有的權利。近幾年來在臨終安寧照顧的臨床經驗，亦顯示「臨死知覺」是天主賞給人性生命的禮物，使人能藉生命的末刻完成生命最後要求，並經驗生命跨越不同存在境界的珍貴經驗。這是決定臨終者是否能安詳死亡的關鍵，是人性生命的基本權利與尊嚴，故教會也提醒人們，在減輕病人痛苦時，亦要注意意志清醒的可能性⁵⁶。

3. 注意病人所要傳達的訊息

臨終的病人知道自己來日不多之後，通常都會拚命講話或做手勢，向身邊的親人表達心意。如果身邊的人無法聆聽，甚至判定病人胡說八道而試圖以打針吃藥來讓其平靜，往往會使病人感到孤獨、不被關懷，進而導致其與家人、醫療人員、探望者陷入對抗，並以身體的痛苦與抱怨來折磨身邊的人。反之，若能注意聆聽病人的話語、注意其手勢或身體各種動作、表情等等，嘗試去了解他所要傳達的訊息，不確定時可以進一步詢

⁵⁵ 參《死亡》18~19頁。

⁵⁶ 參《死亡》13~14頁。

問，則往往能了解其痛苦所在，並化解彼此的誤會，改善病人與醫療人員之間的關係⁵⁷。

4. 重視病人的感受與要求

除了建立良好醫病關係，讓醫療人員恰當地為病人解決或控制生理疼痛外。有時臨終病人也會想和親人分享那種面臨死亡的感受：例如，興奮地表示他見到某些已去世的親人或朋友，或以渴望旅行、或表示正在完成自己未完成的夢想或計畫……等，來暗示自己面臨死亡的感受。若親人未能加以重視並接納，往往會使病人感到非常痛苦，而反覆相關的訊息⁵⁸。

有時病人也會提出一些要求，好讓自己平靜地離開人世。如要求見一位多年未見的親人或好友，或傳遞某一信息給某人，為能和人重新和好。甚至，為自己在信仰上所犯的錯誤，求取天主的原諒。有時，也可能是渴望到某一個地方，見見某人（譬如有名的公眾人物）⁵⁹。這些都需要家人，當然也需要教會、甚至社會來配合，才能使一個人覺得最後的生命旅程很有意義，使人因此易於承受身體上的疼痛。

二、團體的幅度

1. 教會的職責

教會神職人員對於臨終病人，有協助其面對死亡及接受死亡的責任。但若突然出現，往往無法使人信任而接受幫忙。故若有駐院神師，或固定拜訪病人，則較能建立信任的友誼，有效協助人從信仰的角度領略死亡的尊嚴與豐富歷程。使人在生

⁵⁷ 參克《最後禮物》21~22 頁。

⁵⁸ 參克《最後禮物》22~23 頁。

⁵⁹ 參克《最後禮物》22~23 頁。

命末刻能經驗到與基督苦難與死亡的共融，而能平安離去⁶⁰。

2. 社會的職責

社會對死亡所抱持的態度與認知，往往決定人在死亡的末刻可能遭遇的醫療待遇。現代社會對死亡的態度，有時使人面臨生命的末刻，一進到醫院便遭到特殊治療的包圍，使人在焦慮與痛苦中無奈地死亡。雖然生理狀況，常是病人所擔心的，但在生命末刻時面臨著隔離與孤獨，使臨終者伴著痛苦在恐懼中死去，是不人道的行為。故社會整體應重新認識死亡的尊嚴與豐富⁶¹。在中國人如此重視善終的社會，更應重視在家人圍繞與陪伴之下逝世，有其不可取消的倫理傳統。

結語

死亡是人生必經的最後歷程，而隨著現代醫療科技的進步，更是引發許多與死亡相關涉的問題。我們基於對人類「自始至終」所擁有的生命尊嚴之肯定，也呼應現代人越來越注意到該以符合「人的尊嚴」之方式走完其生命最後的一程，因此在這一章中，我們特別對末期、瀕死病患的醫療照顧做了一番反省。而在「不可殺無辜」與「有尊嚴地完成此世生命」的肯定下，很清楚地顯示：

爲了讓臨終病患有尊嚴、平靜地死去，顯然無效的治療方式或帶給病人過重負擔的特殊醫療措施，是不該被強加在病人的身上。但是，維持生命所需要的基本醫護措施，供應食、水及減輕疼痛等的緩和醫療，仍必須慷慨地給予。同時，無論是親友、醫護人員，或是各信仰團體與整個社會也都該負起相稱

⁶⁰ 參《死亡》18頁。

⁶¹ 參《死亡》19~20頁。

的責任，在身、心、靈各方面，幫助、扶持、陪伴臨終病患，使其能善終，為其生命的圓滿成全畫下一個美好無遺憾的句點。

最後，當我們審視先前在生命倫理課題上的一系列反省，從關涉「人之生命初始尊嚴」的生育議題（包括人工避孕、人工生殖、墮胎等），到與「有尊嚴的死亡」密切相關的安樂死爭論，以及本章的臨終照護等，我們會發現在基督宗教的基本視域下所開展的倫理基礎與原則，都直指積極維護「人的生命尊嚴」及「人與天主間圓滿的共融關係」。這也顯示我們能因著此一視域的落實，而獲得一個極佳的轉機，使我們擺脫「死亡文化」的束縛。但這個邀請確實也是一個極大的考驗——願不願選擇真正維護「生命尊嚴」的價值觀與作法，而勇敢地面對生命中的某些不完美與痛苦（如不孕的遺憾、畸形、殘障、絕症等的身心折磨、必會老死的生命……等）。

但無論這個邀請在面對當今佔優勢的世俗人本視域時，是多麼地被世人所漠視，或對於實際生活中的問題解決，顯得多不具吸引力。我們仍不該絕望，而該更努力地利用各種管道來邀請眾人轉向、改變，並且仍該積極地投入於各種因生命科技發展而帶來的倫理議題之討論。依此，在審視過一系列的、由生到死的生命倫理議題後，接下來我們將要進一步探討伴隨當代分子生物研究及基因、遺傳工程的快速發展，所引發的「接合子」議題，以及應用基因研究時所產生的相關倫理爭議與反省。

第肆部分

特

殊

職

題

第四篇包含兩章，第十一章探討接合子的位格性，第十二章論基因研究應用的相關倫理爭議。胚胎的位格性爭論，一直是墮胎議題的核心癥結，如今隨當代醫療及生殖科技的突飛猛進，諸如試管嬰兒、複製人、胚幹細胞研究……等，亦不斷碰觸此癥結點。爲此，探究胚胎乃至接合子的道德定位問題實屬迫切，而如何因應當代基因科技發展所引致的相關倫理爭議亦刻不容緩。

第十一章

接合子是不是位格人

引 言

本章重點在討論接合子 (zygote)¹ 是否具有位格 (person)，這關係到人生命起始的認定，如果接合子是位格人，那就必須重新審視有部分人士所贊成「在懷孕早期可以墮胎」的理論。

在討論所有問題前，必須先澄清 person 這個字，在英文 person 可以指「人」或「位格」，在教廷信理部發表的《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示》中，person 都是指「位格」，而「人」則是以 human being 表示。中文很難區分英文的 person 和 human being 的差別，所以都稱「人」，在本篇，person 是指位格，我們要談的是接合子的「位格性」，不是「人性」。

¹ 根據生物學定義，zygote 是指由一個單位體的雄配子或精子和一個單位體的雌配子或卵子融合所產生的二倍體細胞。確切地說，人類的接合子 (通稱受精卵) 是指由一個帶著 23 個染色體 (22+X 或 22+Y) 的精子及一個帶著 23 個 (22+X) 染色體的卵子融合而成，具有 23 對 (22 對+XX 或 22 對+XY) 染色體的新細胞。

關於「位格」的定義，我們將在第一節論述，在以下文章中，將借用位格的定義和概念來審視接合子的地位和價值。共分兩大部分來論述，第一部分是消極的部分：陳述反對「接合子具有位格性」的立場和爭論、提出回應；第二部分要積極論述「接合子的位格性」，分別從接合子之「理性本質」及「個別實體」兩方面來進行，前者藉用馬里旦的知識論來論證，後者則從生物學的觀察來說明。第三部分則是從聖經與教會訓導權的立場來說明。

第一節 反对接合子具位格性的爭論及答覆

接合子是否具有人性？這問題已經可以從現代科學——特別是「基因學」來確定；但接合子具不具位格性？科學無法證明，因此具有爭議性，因為牽涉到「位格」的定義。在這一節中，我們將說明反对接合子具有位格性的立場，為什麼他們會否定接合子具有位格性，這方面依據「位格」的定義（理性、個別實體）約可分為四個主要論點：

（一）從「用功能來定義位格的意義」否定接合子的位格性：近代流行的「功能論」學者提出不同的位格定義，並以此來界定接合子在功能論中不具有位格性。

（二）從人的「發展過程」否定接合子的位格性：這部分首先從傳統哲學對於「人」的定義著手，並了解由亞里斯多德提出、聖多瑪斯承繼的古生物學，對於「成人的過程」的看法（與理性、靈魂有關）；此外，尚有現代進化論的觀點。

（三）從「個體性」否定接合子的位格性：這類的論點透過雙胞胎及細胞嵌接的例子來否定接合子具有個體性，並進而

否定接合子具有位格性。

(四) 從「不足夠的理性潛能」反对接合子的位格性：論者從「理性」的觀點來看位格，認為接合子缺乏理性思考的「器官」，故否定接合子的位格性。

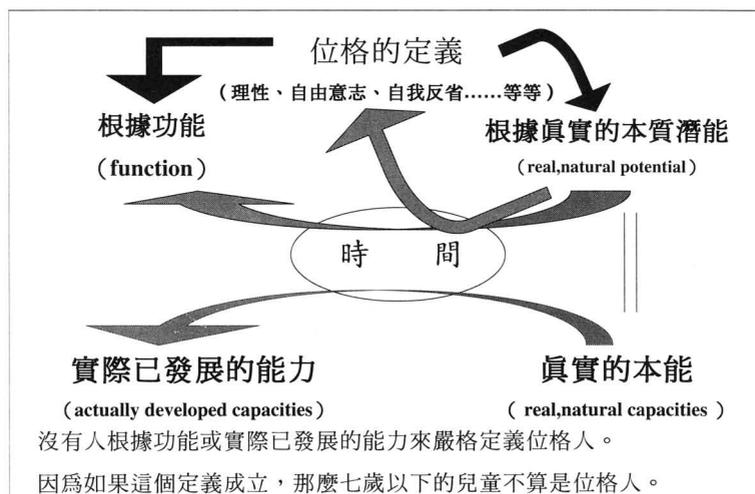
壹、從「用功能來定義位格的意義」反对接合子的位格性

在討論接合子的位格定義當中有不同的爭議前，首先必須指出，「功能論」在論及位格定義時，與「本質論」的位格定義是不同的。因兩理論不同的位格定義，接著对接合子是否有位格亦有極顯著的影響。

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。而理性的本性包括：自由意志、愛的力量、建立人際關係的能力等。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，有的功能是将本性動態的力量展現出來。以功能性的定義來判斷人是否為人，例如：是否有意識。

	本性	功能
定義	本性一方面是每一個存有物以內的構造結構，因此也限定它活動的標準；另一方面，它也是內在動態的力量，按照它內在構造結構，讓每一個存在物達到圓滿生活的目的。	功能是本性的表現。
舉例	自由意志、愛的能力、建立人際關係的能力。	是否有意識、情緒。

〔表 11-1〕本性與功能的區別



〔圖 11-2〕位格的定義

以下將簡介兩位西方功能論者與一位台灣學者的論點，探討接合子在這些理論中的地位，並且回應功能論理論產生的不一致問題。

一、功能論的「位格人」定義

(一) 菲恩堡 (Joel Feinberg) 的理論

1. 道德人格理論

在 1973 年，菲恩堡在 *Abortion* 這篇文章中，提出創舉性的看法，影響許多倫理學家對胎兒與墮胎的看法。

菲恩堡對道德人格判準 (A criterion of personhood) 是訂一套特性來滿足下列條件：「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。²」

菲恩堡將人格分為兩種：描述的道德人格 (descriptive 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。而「規範的道德人格」是指，一個具有人格的權利或本分。因此「道德人格」的條件如下，這也就是後文會提到的 c 性徵：

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，能夠預先計畫，能夠進行他們計畫，而且能夠感受快樂和痛苦³。

菲恩堡對道德人格判準的建構有三類。第一類是「種類判準」(The Species Criterion)：「所有且只有屬於人類是道德人格」。菲恩堡批評太過於侷限。於是做了部分修正，成為「修正的種類判準」(The Modified Species Criterion)：任何種類的任何一分子

² Feinberg, "Abortion", p.184.

³ Feinberg, "Abortion", p.189.翻譯參考：全〈人格價值〉169 頁。

具有道德人格，如果這類擁有道德人格的特質⁴。但菲恩堡還是批評，認為一個人若屬於有道德特質的類，就可算他具有道德人格，如此並不合理。應是個人本身就有此道德人格特性的表現才算是道德人格。

第二類是「嚴格意義的潛能判準」(The Strict Potentiality Criterion)與「修訂的或循序漸進的潛能判準」(The Modified or Gradualist Potentiality Criterion)。前者的定義是，任何的存有者如果已有此潛能將來可擁有 c 性徵，則他就是一道德人格⁵。不過菲恩堡批評，認為一個現在的權利不能靠將來會擁有道德人格。「修訂或循序漸進的潛能判準」為一個存有者從時間的立場而言，他愈來愈接近真正的道德人格，則他就愈來愈可要求道德人格的權利⁶。但是，到最後這兩個判準都面臨相同的困難，真正權利的基礎在於現實擁有 c 性徵，而不再有潛能將來擁有 c 性徵。由這個批判很自然地使菲恩堡發展出他認為最適當的理論，即「現實擁有判準」。

三是菲恩堡提出的人格判準理論是「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。⁷」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。

2. 接合子在此理論中的地位

菲恩堡的理論中也有不足的地方，例如：初生的嬰兒無法得到應與其他人同等的權利，因為嬰兒並不符合此定義。如果

⁴ Joel Feinberg, "Abortion", p.192~193.

⁵ Joel Feinberg, "Abortion", p.193.

⁶ Joel Feinberg, "Abortion", p.194.

⁷ Joel Feinberg, "Abortion", p.197.翻譯修改自：全〈人格價值〉170 頁。

以此推論，菲恩堡否定了潛能，有潛能的人還不算是人。嬰兒在此定義下都不能是人，因此可以隨意墮胎與殺嬰。

菲恩堡爲了避免隨意殺嬰的情況出現，因此提出功效理據（utilitarian reasons）來作爲補充使這個定義爲了不允許殺害嬰兒的情況⁸。這個補充如下：在「共善」（common good）或「社會利益」（social utility）的基礎上，菲恩堡認爲所謂的大自然是給人對剛出生的嬰兒有一種仁慈，這樣共善的仁慈有三個原因：一是保護嬰兒是爲了要維持人口；二是嬰兒以後成爲大人，除非給他們最少的照顧，使他們長大成人後會有不好的影響。三是殺嬰這種行爲，像是把自己的父親遺體砍成一節一節的，如果我們不禁止這種行爲，到最後，這樣殘忍的態度會威脅到真正的道德人格的人。

（二）瑪麗·安·渥倫(Mary Anne Warren)的理論

1. 基本理論—早期與晚期理論

渥倫爲知名女性主義學家，她在 1973 年代亦提出關於道德位格的理論，在她所指稱的道德意義下的位格（person，也譯爲「人格」），表示這個意義下的位格與生物學人種（human beings）的概念是不同的，位格應包含：

- (1) 意識，特別是感受痛苦的能力；
- (2) 推理，發展成的解決新的、複雜問題的能力；
- (3) 自發的行動，相對獨立於外在直接控制的行動；
- (4) 溝通的能力，不論以什麼方式傳達不特定種類的訊息；
- (5) 自我概念或自我意識的出現。

只要一個實體不具有上述任何一項條件（請注意，不

⁸ Joel Feinberg, "Abortion", p.198.

是上述條件都需要滿足），便稱不上是具有道德位格者⁹。

渥倫認為，以上述五項條件作為位格的基本判準，則有些永遠喪失意識但還活著的人就不再有位格；而胎兒是個還沒有位格的人類，所以還不能說它具有全部的道德權利¹⁰。

2. 接合子在此理論中的地位

以渥倫的五項單一判準來判別胎兒，則在胎兒的生命權上，渥倫認為，胎兒不是完全有意識、不能推理、不能溝通許多不同的訊息、不能從事自發的行動，也沒有自我意識，即是完全不符合上述五點，因此「胎兒，即使它已經完全發展，還是比一般成熟的哺乳類動物更不像人，甚至比一般的魚更不像具有人格。¹¹」在此理論中，渥倫已經清楚表示，不管是早期或是晚期胎兒，皆可因為母親的意願而被墮胎，因此，胚胎在渥倫的理論中，毫無地位可言。

（三）李瑞全的理論

1. 基本理論

李瑞全教授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，因為嬰兒和幼兒的生命價值仍然是取決於他人或社會的功效考量，所以他們的生命永遠有危險¹²。據此，李教授結合西方思

⁹ 渥〈贊成墮胎〉181頁。

¹⁰ 渥倫於二十多年之後，在新書 *Moral Status* 提出新的七個多重判準，可以明顯看出渥倫原理論之不足，新的多重判準過於鬆散，且並非針對功能來定義位格，因此不在正文中列出。

¹¹ 渥〈贊成墮胎〉184頁。

¹² 全《儒家生命》170~171頁。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

想如康德理論中道德善的理論、英高赫特（H. Tristram Engelhardt）的「社會人格」概念¹³，與孟子的不忍人之心為道德法則、荀子的禮義法度之社會人格為道德人格的擴展，作為他建構道德社群之基礎。希望能在幼兒和嬰兒生命權與其他道德人格權利的問題上得到保證。他認為，我們可透過道德社群的概念建構出兒童、嬰兒因為與其他成員的互動而有他們的道德地位¹⁴。

簡言之，功能論者的定義不夠保護幼兒、嬰兒，所以李教授以增加自己的原則來保護嬰幼兒，並且是以互動使幼嬰兒有道德地位，而非自身即有道德地位。

2. 胚胎在此理論的地位

在李教授的理論中，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。母親有絕對權利決定胚胎、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，如果母親想要墮胎，其他的道德社群成員都無權干涉，因為「在其母親之強烈意願，而胎兒尚未足以自存之時，則墮胎並非不道德。如果在懷孕初期，則墮胎與否應純屬母親之權利」¹⁵。雖然母親可與其他道德社群的成員商量她與胎兒、胚胎的關係和他們的未來，但是其他成員與胚胎、胎兒沒有更深的關係。如果胎兒是已經長大到可獨立存活於子宮外，母親去墮胎就是侵犯胎兒

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。

¹³ 全《儒家生命》174~175 頁。

¹⁴ 此看法引於 *Confucian Perspective on Some Issues of Bioethics*, Paper for the 2nd Asian Bioethics Seminar-Global Bioethics from Asian Perspective II, organized by the University of Nihon, held in Tokyo, Japan, on Nov.24~25,1999, pp.4~5.

¹⁵ 全《儒家生命》177 頁。

生存的權利，因為胎兒已經可與其他道德社群的人互動和接觸，所以對待可獨立生存的胎兒就應如同剛出生的嬰兒與成人一樣，應受到與成人相同的保護和照顧，不可被母親輕易的決定殺害¹⁶。

二、回應

功能論在理論上雖然看似充分，但在胚胎議題上展現出最大的問題即是對嬰兒與對胚胎的不一致性。因為按照他們的定義，嬰兒、胎兒、胚胎都不是位格人，但他們提出各種理由要保護幼兒、嬰兒，而這些理由也可用在胎兒、胚胎上，但是他們卻沒有運用。以下將一一論述不同理論中的問題。

（一）菲恩堡的理論

菲恩堡在提出道德判準時便已經發現，他的理論中會出現漏洞，會使人引用造成殺嬰的可能性。為了避免隨意殺嬰的情況出現，菲恩堡才提出功效理據作補充，使這個定義不會有殺害嬰兒的情況出現。特別對於他提出的，由共善的基礎上，大自然給初生嬰兒的仁慈；但菲恩堡卻沒有應用於胚胎上，對於胚胎也應用相同的理由，用相同的大自然的仁慈來對待。我們沒有理由對胚胎用不一樣的標準和態度。

（二）渥倫的理論

渥倫在〈論殺嬰〉中表示，初生的嬰兒沒有她定義的人格判準，的確可以合理推論出，殺初生嬰兒並不是謀殺。但是不能推論出，殺嬰可以被接受。渥倫提出不能殺嬰的理由有二：一是，嬰兒即使父母不要他，還是會有別人想要他；殺嬰如同恣意破壞自然資源或偉大藝術品。二是，只要有人想保存嬰兒，

¹⁶ 此段看法引自李瑞全，〈A Confucian Conception of Personhood and Its Implication for Medical Ethics〉，8頁。

並且有意願、有能力照顧他，在合理的人性情境下，摧毀他是錯誤的¹⁷。

我們再一次看到渥倫在理論中的不一致性，在她的理論中，不論是嬰兒或是胎兒、胚胎都不算位格，但按照她提出不能殺嬰的理由，胎兒與胚胎的生命也應被保護。

由渥倫早期的單一五原則到晚期的七個多重判準原則，可以看到渥倫本身對於自己提出的理論清楚知道有缺失，不能夠明確涵蓋道德人格的議題，特別在胚胎問題上愈發顯露出不足。

（三）李瑞全的理論

在李教授的理論中，嬰兒不算是道德社群的一員，但因特有的不忍人之心使嬰兒與道德社群有關係。

但是當李教授開始分析胚胎和胎兒的情況時，他沒有再談到不忍人之心。而將重點轉移至「關係」。在討論胚胎和胎兒時，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，其他人不能參與墮胎與否的決定。

在這可看出李教授皆定義嬰兒與胚胎都沒有位格，但卻無法說明人的不忍人之心為何不能用於胚胎上。在「關係」上，嬰兒與道德社群有關係，但是胎兒、胚胎為何不能與道德社群有關係。這是李教授沒有解決的問題。

貳、從成為人的過程反對者

這類主張認為從受精到真正成爲一個「人」(to become a man) 需要一段延緩的過程 (delayed homonization) ，而不是在受精的當下就已成爲「人」，持這類看法的，包括古希臘亞里斯多德、

¹⁷ 渥〈贊成墮胎〉187頁。

中世紀聖多瑪斯及現代進化論者。但這類主張如亞里斯多德和聖多瑪斯，在定義上仍是屬於本質的範圍，與功能論認為胎兒不具有位格並不相同，因這類理論還是按本性定義，如果是人，就有位格，只是胎兒是延緩成爲人，所以還不是人也沒有位格。

傳統哲學以靈魂和理性來判斷「人」或「位格」，他們以「有身體才有靈魂」作爲前提，並透過實際觀察，推判接合子不具人的身體，故不具人的靈魂，因此否定接合子的位格性。現代進化論同樣認爲成爲「人」，甚至成爲一個位格人是有階段性的，至於這個關鍵何在，又因論者而異。

以下先就亞氏和聖多瑪斯的看法進行論述，分別從亞里斯多德對「人」、聖多瑪斯對於「位格」的定義，來了解爲何他們否定接合子的位格性，並於後提出答覆；並且針對進化論的觀點進行論述以及反駁，最後並提出教會的立場。

一、傳統哲學對於「人」及「位格」的定義

（一）希臘哲學—以亞里斯多德為例

西方自柏拉圖（Plato）以來，即將生命視爲靈魂和肉體兩部分的結合，且以靈魂高於肉體¹⁸。亞里斯多德認爲「生命」和「魂」是不分的，魂就是生命的表現，生命現象反映在思考、知覺、地域性運動、止息、營養的吸收、衰退和成長這幾個現象上¹⁹。「魂」則依生物的型態分爲三種：生魂（植物）、覺魂（動物）、靈魂（人類）。

「靈魂」具感覺、欲望和思考的作用，是人類生命的表現，

¹⁸ 柏拉圖將世界二分爲觀念界（真理界）及實在界（虛幻界、現象界）；此外，又主張靈魂輪迴，認爲人的靈魂原本是住在觀念界，因犯錯而被禁錮在肉體之中，所以靈魂優於肉體。

¹⁹ 苗《亞氏全集》III：「論靈魂」413^a24~25，33頁。

最重要的是「靈魂」的概念和「理性」不分，亞氏為人作定義：人是具有「理性思考」功能（靈魂）的動物。這個定義至少隱含兩層意義：一、能作理性思考者才是人，理性成為人和動物的最大差異，也就是亞氏所謂的「種差」²⁰；二、靈魂使身體成為現實（act），靈魂和身體結合始成為一自主實體，因此，靈魂比身體重要，靈魂使每個人都是與他人有別的獨立個體。

（二）中世哲學—聖多瑪斯

中世紀哲學家不再單純地談「人」，而更進一步運用「位格」這個名詞和概念。「位格」原是指神的主體，教父們在討論天主聖三的問題時認為：天主有三個位格（即三位一體）。Boethius 定義為：「一個理性的個別實體」（拉丁文：Natura rationalis individua substantia）。日後，聖多瑪斯亦採用這一定義，並更詳細地說：「位格是在整個本性上最完全的那樣東西，也就是在理性本性上的自立體」。中世紀哲學家進一步將此概念置於「人」，視人為有限的位格，分享了天主無限的位格。

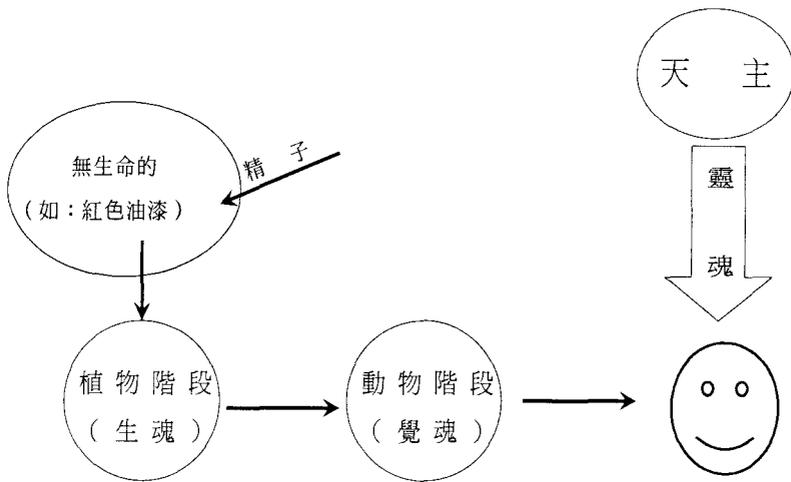
我們看到「位格」代表的意義是崇高而尊嚴的，因為「人」不再單純「和動物有別」，而是天主依其肖像而創造、分享祂的存有者，這是為什麼要強調接合子具有「位格性」，而不單純說「人性」的原因，因為在提到「位格」時，實賦予對象無比的人性尊嚴。特別注意的是，在這定義中，除了個體性、實體外，更強調「理性」的因素，並非所有的獨立個體都可視為

²⁰ 亞氏論「範疇」（category）：「事物的本質是由『近類』（proximate genus）和『種差』（specific difference）合成，『近類』是不同種之物的共同要素，可適合於不同性質之物，為不同性質之物所共有。『種差』則是使一物成為特定物的因素，它限定『近類』的共通性，是一物之所以為該物，而非其他性質不同之物的較基本要素，它與『近類』相合而完全限定了一事物的範圍，與其他不同種之物畫清界限，成為一種特定及與眾不同之物。」參曾《亞里斯多德》73 頁。

位格，惟具「理性思考」才是，因為「理性靈魂的實現性把自己傳達給肉體的時候，便決定了一個個體的存在『位格』」²¹。

從上得知，在傳統哲學觀中，「人」或「位格」的定義主要與靈魂—理性的功能有關。然而，這就產生了疑問—所謂「理性的功能」究竟是指具理性功能的「本質」，還是具理性功能的「作用」？若答案是後者，那麼一旦缺乏理性的「作用」，在哲學上便不具位格或人的意義，如此，接合子及所有無法正常發揮理性功能的人是不是就不具位格？此外，何時開始具有這樣的「理性作用」也成為傳統哲學判斷受精到出生，什麼時候開始是個人或位格的判斷。這便是以下所要談的。

二、延緩的成人過程



〔圖 11-3〕亞里斯多德和聖多瑪斯的古生物學

²¹ 紀《中世哲學》216 頁。

(一) 亞里斯多德的生物學

根據上述的觀點，判斷某存有是否爲人或是位格就在於理性—靈魂的活動，再根據亞氏和聖多瑪斯的生物學觀點：只要有人的身體，就有人的靈魂；也就是說，從受精的那一刻起，何時有人的身體，就可以說該階段已有個「人」，以下透過亞氏的生物學觀點來說明。

亞氏透過觀察，發現男和女人的生殖條件分別是精液和經血，此二者都是剩餘物，是來自有用的營養，都不具生命²²；其中精液是胚胎生成的形式因或動力因，經血則提供質料，經血和精液結合後，由精液慢慢使經血產生變化，胚胎便如此形成。

在靈魂方面，亞氏認爲精液和胚胎具有「似于植物那樣的生命，它們在某種程度上是能生殖的東西。顯然，它們具有營養靈魂……隨著不斷地發育，它們也獲得了感覺靈魂，動物據此而成爲動物」²³。且進一步說：「精液和胚胎具有潛在的靈魂，而非現實的靈魂」²⁴。這麼說來，人的生成是涵蓋了兩個階段：胚胎初期只是動物階段，因爲此時的胚胎只有覺魂，而沒有靈魂；經過發育後才成爲人，並始具靈魂，他說：

當一種動物生成時，不會立即成爲人、馬或其他特殊種類的動物，這是由於生成之目的最後才完成，每一種類所特有的屬性是其生成的目的²⁵。

很明顯地，亞氏認爲從胚胎到「人」的過程不是立即的，不但精液和經血不具生命，早期的胚胎也不具生命，判斷母體

²² 《亞氏全集》V：「論動物生成」的第一卷第十七章皆在討論有關精液和經血的問題，內文所引請參 726^a26~27，234，236 頁。

²³ 苗《亞氏全集》V，736^a34，736^b1~2，262 頁。

²⁴ 苗《亞氏全集》V，737^a17~18，265 頁。

²⁵ 苗《亞氏全集》V，736^b2~4，263 頁。

中是否爲人，是靠「胎動」，這個過程男嬰是四十天左右，女嬰則是九十天左右，而在此之前，是混沌不明：

懷的若是男嬰，四十天光景大都更可能向右側翻轉，女嬰在九十天時更可能向左側趨動...大致在這一時期胎兒始分化成形，在此之前它僅僅是一個混沌不分的肉團²⁶。

這段話說明生成的目的在最後才完成，又說在成爲胎兒開始分化之前，只是「肉團」，可見在此之前的階段是沒有人的身體，當然也就沒有靈魂。

（二）聖多瑪斯的錯誤繼承

亞里斯多德的觀察在今日的生物學看來確實有明顯的錯誤，而聖多瑪斯仍繼承這樣的觀點看待胚胎。我們從上文已知，聖多瑪斯對於「人」（位格）的判斷亦在靈魂—理性功能，那麼靈魂何時進入身體？聖多瑪斯與亞里斯多德的主張是一致的，認爲有人的身體，就有人的靈魂。

而且聖多瑪斯還繼續亞氏的看法，認爲男性胚胎發展六週後，女性胚胎發展三個月後，靈魂才到來；亦即這個「變成人」的過程並非立即的，而是緩慢、有階段性的。和亞里斯多德一樣，聖多瑪斯也認爲這個過程，是先從植物狀態的生魂演變到動物狀態的覺魂，最後當靈魂取代覺魂到來時，就成爲一個人：

胚胎時期，分許多階段，從始至終，胚胎能力是一個歷各段而相同；幼胎的種類及本性，卻逐段改變.....幼胎初期，有植物性的生活和生魂，繼則生魂滅亡，較高的靈魂，就是覺魂，繼之而出生。覺魂有知覺和運動，兼有生魂的營養能力。幼胎此時因有覺魂，便有動物性的生活。然後，覺魂滅亡，更高的另一靈魂，就是理智的靈魂，新

²⁶ 苗《亞氏全集》IV，583^b3~4，583^b10~11，255頁。

生，繼覺魂之位而代替之²⁷。

綜合以上亞氏、聖多瑪斯對於人和位格的定義，輔以古生物學的認知，可得見：接合子為亞里斯多德而言「不是人」，對聖多瑪斯而言，接合子則「不具位格」。然換個角度來看，這表示若能證明接合子有人的身體，那麼依「有人的身體即有人的靈魂」的理論，接合子的人性和位格性當無庸置疑，此於後文論證，以下，先就亞氏和聖多瑪斯的論點進行回應。

（三）對亞里斯多德和聖多瑪斯的回應

關於亞氏和聖多瑪斯所認為：一有人的身體即有人的靈魂，這樣的觀念基本上沒有錯誤，只是由於當時生物學過於簡單，他們無法觀察、證明接合子有人的身體，所以使他們對於接合子的認知有了錯誤（嚴格說來，他們尚不認識「接合子」），這只是概念落實到經驗事實上所發生的困難，並不是根本理論的錯誤。如今的現代基因學，已可找出確切證據，所以基本上他們的困難已被克服，如下：

1. 亞氏和多瑪斯的錯誤之一，在於對精、卵的性質及兩者結合的認識不正確，對整個胚胎的發展也和現代科學的觀察不符。最明顯的錯誤在於：從胚胎的「動」作為人類生命之始。現代科學已可解決這項難題，因為已經能夠證明：從受精的那刻起，受精卵即有活動，只是母親感覺不到，但並非不存在。故傳統「以胎兒在九十天（女嬰）或四十天（男嬰）之前沒有活動，而論斷出前四十或九十天大的胎兒尚不是人（沒有位格）」的論證，如今藉現代科學的幫忙，已被證實無法成立。

²⁷ 多《論萬物》下，89章：靈魂的出生與繁殖(二)，500~501頁。

2. 亞氏和聖多瑪斯一致認為人的發展歷程是有階段性的：從植物到動物，而人的目的是最後才完成的，這種主張也已被現代的胚胎學與基因學所推翻。

從基因學的角度看來：生物的種類一開始就已完成，也就是說人在受精的那一刻就是人，馬在受精的那一刻就是馬……以此類推。人的基因，從精卵融合開始，乃至出生及此後終生的這一個歷程是一致的，從受孕的那一刻起，接合子就帶有來自父母親的遺傳基因（人類的基因），這個遺傳密碼藏在染色體中，每一對染色體中有一只來自父親，一只來自母親，這基因就是 DNA（去氧核糖核酸）。可見，接合子已是人「種」的一員，其基因型態和成人的基因型態同為「人」的基因型態，而且雖來自父母，但又有別於父母，因此，基因使每個人和他人有別，且代表一個全新、獨立的個體。

其次，當代的胚胎學、基因學和人類生物學也都明確肯定具有全套人類基因的接合子，不同於人類體細胞。相較於體細胞，接合子是一個完整的個別生物體，是一個內含啟動個體發生因子與個體發展程式的複雜細胞，如果持續正常的發展，將在時間歷程中展現出一個人的完整生命活動，並會發展出一個完全的人所該有的精神能力與特性。

故綜合以上可說：「接合子是個人，因為他是一個擁有人類基因的獨立個別生命系統」，這不但支持亞氏對於「人」當具有「個別性」的要求，同時也符合他所謂「理性本質」的要求，因為「靈魂」在受精的那一刻已經來到。換言之，現今科技已證實：「成為人」的過程並非像亞里斯多德所認為的「延滯、最後才完成」，而是懷孕的當下即已完成。

這從 1981 年美國參議院舉辦的「討論人類生命是從何時

開始？」的公聽會中，出席的一些國際知名基因學家、生物學家一致認為：人類生命是從懷孕那一刻起就開始了！即可顯示這樣的說法完全沒有任何證據可以反駁。

哈佛醫學院的 Dr. Micheline M. Mathews-Roth 根據二十幾本研究胚胎的書籍和其他醫學教科書，證明人類生命始於懷孕。而現代基因學之父—Dr. Jerome Lejeune 告訴立法者：「接受『從受精之後就已經產生了一個新的人』不再是一種嘗試或只是意見，這是很明確的實驗證明」；Dr. Landrum Shettles 聲明：「懷孕即是生命被賦與的開始，我們不能否定生命的起始，更不能因此使墮胎合法化」²⁸。而由這些專業人士所發表的談

²⁸ 以上資料來自“Women and Children First”網站，題目是‘WHEN DOES LIFE BEGIN?’內容於下：“In 1981 (April 23~24) a Senate Judiciary Subcommittee held hearings on the very question before us here: When does human life begin? Appearing to speak on behalf of the scientific community was a group of internationally-known geneticists and biologists who had the same story to tell, namely, that human life begins at conception - and they told their story with a profound absence of opposing testimony. Dr. Micheline M. Mathews-Roth, Harvard Medical School, **gave confirming testimony, supported by references from over 20 embryology and other medical textbooks that human life began at conception.** *Dr. Jerome Lejeune (Father of Modern Genetics) told the lawmakers: **To accept the fact that after fertilization has taken place a new human has come into being is no longer a matter of taste or opinion ... it is plain experimental evidence.** *Dr. Hymie Gordon, Chairman, Department of Genetics at the Mayo Clinic, added: **By all the criteria of modern molecular biology, life is present from the moment of conception.** * Dr. McCarthy de Mere, medical doctor and law professor, University of Tennessee, testified: **The exact moment of the beginning of personhood and of the human body is at the moment of conception.** *Dr. Alfred Bongiovanni, University of Pennsylvania School of Medicine, concluded: **I am no more prepared to say that these early stages represent an incomplete human being than I would be to say that the child prior to the dramatic effects of**

話，可以了解科學證明的事實：從懷孕那一刻起，人類生命就已經產生了。

很清楚地，亞氏和聖多瑪斯無法肯定接合子是人，原因在於他們觀察不到接合子已具有人的身體，所以無法肯定接合子的靈魂，而今日的科技僅僅是證明接合子確實是具有人的「身體」，因此亦有人的「靈魂」。

以上從聖多瑪斯的哲學來看接合子的位格性，為其而言，這問題的答案是否定的，但若從聖多瑪斯的神學主張看來，關於耶穌降生成人的奧蹟，和上述的人類學主張則有矛盾之處。

聖多瑪斯認為：根據啓示，瑪利亞在懷孕的那一剎那，耶穌基督的靈魂已經存在，這和他所謂「成為人的過程是緩滯」的主張是衝突的，他更提出「耶穌基督的被懷孕是奇蹟」的說法試圖解決他的衝突，但從現代的科學證實，這並不需要以「奇蹟」來解釋，因為耶穌基督和所有的人都是一樣的——在懷孕的那一刻起，即具有人的身體和靈魂。

在了解了傳統哲學中亞氏和聖多瑪斯所提出的「成為人過程是延緩」的主張之後，以下將提出類似的觀點——以現代進化論來探討：在今日科學的有力證實下，為何仍有人認為成人的過程是有階段性的，並提出反駁。

puberty.....is not a human being. *Dr. Richard V. Jaynes: To say that the beginning of human life cannot be determined scientifically is utterly ridiculous. *Dr. Landrum Shettles, sometimes called the 'Father of In Vitro Fertilization' notes: Conception confers life and makes that life one of a kind. And on the Supreme Court ruling _Roe v. Wade_, To deny a truth [about when life begins] should not be made a basis for legalizing abortion. *Professor Eugene Diamond: ...either the justices were fed a backwoods biology or they were pretending ignorance about a scientific certainty.

(四) 現代進化論的觀點

除上述兩個傳統哲學的代表人物外，進化論者 (Evolutionist) 也將「位格」(person)、人類 (human being) 及人的生命 (human life) 三者畫分開，認為這三者是不一致的，位格不等同於人，亦不等同於人的生命，因此，他們也認為從「人」(human being) 到「位格」(person) 需要過程，從懷孕那一刻起，是個別的存有 (individual being)，然後才是生物上和基因上所認定的「人」，稍後的時間裡，這個生物上和基因上所認定的「人」才變成 (to become) 「位格人」。

如此，接合子或胚胎對進化論而言，不是「位格人」。這觀點馬上引發爭論，因為如何確認從存有「變成」人，然後到「位格人」關鍵時刻的來臨？對此，至少有以下三種看法。

1. 胚胎在子宮壁著床的那一刻，該胚胎即為「位格人」：這是從位格定義中「關係」的觀點來說胚胎是位格人。在著床的那一刻，胚胎和母親的子宮壁之間有一種非常親密的關係，因此，該時刻起即為「位格人」。
2. 中樞神經系統形成的那一刻是「位格」：這是根據「感覺」官能來斷定胚胎的「位格性」，只要胚胎具有喜悅和痛苦的反應，即具有位格性。
3. 大腦皮質形成的那一刻是「位格人」：這個看法和位格定義中的「理性」成分密不可分，主張這種看法的人認為大腦皮質的形成，才使人的理性功能得以運作，而理性又是位格的存在要素，所以惟有此時才是位格人²⁹。

(五) 對現代進化論的答覆

關於以上的說法，在「什麼時候人『變成』『位格』」的

²⁹ 參 Palazzani, 'Human Embryo', pp.84~87.

認定上，確實是見仁見智，依據不同的角度來看待「位格」，就衍生出片面的看法，而無法全面性、整體性看待接合子的位格性；可知的是：現代進化論和傳統哲學不同的地方，在於現代進化論不再單純從身體和靈魂的關係來看待位格，而是將時間更往後推，除了身體的形成外，尚有一些條件的形成才足以肯定接合子的位格性。針對他們所提「關鍵時刻」的問題，Laura Palazzani 作以下反駁：

1. 「關係」是位格不可或缺的要素，但實際上應該是：關係預設了位格的存在，而不是「關係」來決定「位格」的存在³⁰。更何況，從懷孕的那一刻起，受精卵便由母親體內的內分泌環境變化與輸卵管壁的纖毛活動調控其正常推移（由母親的輸卵管移至子宮），且由母親提供生長、代謝所需的各種生化分子，當然及至胚胎一著床，更是開啓了精巧的訊息交流。由此可見，母親與接合子兩者間的密切關係，是無可否認的。
2. 同樣的，應該是「感官功能」的表現預設了主體的存在，也就是位格的存在，因為感覺是主體知覺或被知覺的狀態，如果沒有主體的存在，不可能有任何的感官反應³¹。
3. 以「理性」功能作為生的起始，是因為他們用「理性」來作為死亡的認定。這起因於醫學上視「腦死」為生命的結

³⁰ 參 Palazzani, 'Human Embryo', p.84: "If it is in fact true that relation is an indispensable element for the existence of the person, it is equally true that this does not constitute 'being' in ontological terms, but it 'presupposes' its existence."

³¹ 參 Palazzani, 'Human Embryo', p.86: "...the presence of the sensibilising function, or of the condition for its exercise, presupposes a subject which perceives...it is therefore the existence of the subject which makes possible the exercise of certain functions ...not the exercise of the functions which constitutes the existence of the subject."

束，於是論者便認為腦的生，便是生命的開始。

這樣的界定是不合邏輯的：以死亡和大腦的關係來看，死是指器官功能的立即終止，所以整個生理機能完全沒有作用；但「生」的過程是器官的慢慢發展、產生，所以兩者是無法逆推的；其次，許多人以「理性」作為分界點，將理性功能的顯現和位格性的確定作為同時的表現，其問題在於：某些人無法表現理性功能（如一歲幼童），但是從沒有人會懷疑他們的位格性，甚至剝奪他們的基本生存權利³²。

關於這部分，功能論亦提出此論點，我們已經批評，也會於後文再答覆與詳論，下一節將從「個體性」來討論接合子的位格性。

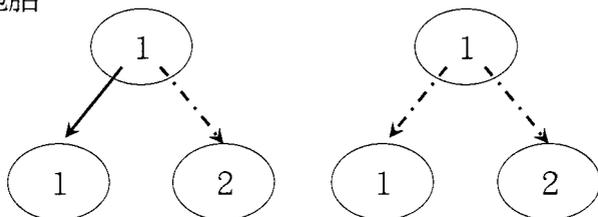
參、從「個體性」否定接合子的位格性

上述觀點是從理性（或說靈魂）的角度來討論接合子的位格性，有些學者則從位格定義的內涵之一：「個體」，來否定接合子的位格性。這方面也是透過經驗科學的觀察來說明。

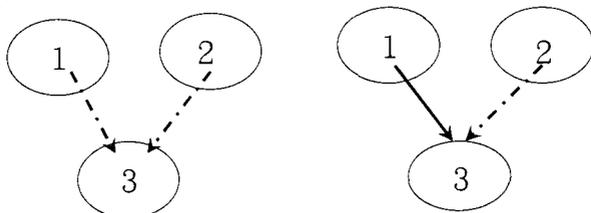
在導論中已略述哲學關於人或「位格」的定義：「位格是具有理性思考的個別自立體」。有人對於「個別自立體」的定義是：具有確定性而不再有任何變化的個體，如果不是這樣，就不能算是「位格人」。論者藉由以下兩種經驗科學的觀察來否定接合子的位格性，分別是細胞的分裂及細胞的再結合。

³² 參 Palazzani, 'Human Embryo', pp.87~88.

◎ 雙胞胎



◎ 嵌接



〔圖 11-4〕雙胞胎與嵌接

一、雙胞胎

有人認為：胚胎著床的那一刻才是位格人，因為他們認為，從受精到著床的這段期間，接合子有可能會分裂變成雙胞胎，也就是，從一個變成兩個，那麼原先的那一個是不具個體性的。因此，他們不認為接合子符合「個別自立體」的條件，當然更不肯定接合子的位格性。

雙胞胎 (twins) 可分為異卵雙生和同卵雙生兩種。異卵雙生是指來自不同卵子的兩個個體，這是母體同時排出兩個卵子，這些卵子又分別與不同的精子相結合，而造成兩個個體同時在母體中成長的情形；同卵雙生則是指單一精子和單一卵子相結合而受孕，受精卵在進行分裂時，產生兩個具有相同基因結構的個體。在認定上造成爭議性的，是同卵雙生的情形。

精子和卵子在輸卵管受精之後，經數十小時會進行第一次

細胞分裂，其後約十小時進行一次有絲分裂，每一次的分裂都會使細胞數增加一倍，直到形成十六個細胞球的桑椹（morula）慢慢進入子宮著床，著床後稱為胚胎。這是一連串的細胞分裂的過程，也就是說在著床前，在母體裡的小生命有可能由一個變成兩個甚至兩個以上，所以有人認為把胚胎著床的那一刻視為位格人，比較能夠解決雙胞胎所帶來的「個體性」的問題，而在著床以前的都不是位格人。

二、細胞再結合—嵌接

有人從受精卵可以分裂成兩個以上的胚胎來否定接合子的個體性，也有人從反向的結合方式，即所謂的嵌接（mosaics）來說接合子不是個個體。

醫學透過老鼠的實驗，成功證明：細胞除了有分裂為二成為雙胞胎的可能外，也可以在著床前，將桑椹期的兩個受精卵結合成一個個體，亦即原本雙胞胎的情況，現在只剩下一胎，而且這個新的個體體內將含有原先兩個個體的基因型態³³。

據此實驗，支持者乃認為，不管是一個受精卵分裂成雙胞胎，還是兩個受精卵再結合成一個新個體，可見人類的細胞在受精之後是不具確定性的。至少從嵌接實驗看來，它們有可能和其它基因個體再結合，所以接合子不具個體性，並進一步從這個觀點來否定接合子的位格性。

三、回應

（一）對「雙胞胎」觀點的回應

1. 無性生殖的可能性

我們已知從受精卵到著床的過程中，細胞勢必要經過一連

³³ 參 Grisez, *ABORTION*, p.27.

串的分裂過程，這是一種生命發展的過程，不足以構成反對接合子個體性的證據。不管這個分裂的過程最後有沒有形成雙胞胎，如果後來分裂成雙胞胎，那麼不論是原來的接合子或是後來的雙胞胎，他們都結合了父親和母親之遺傳基因，擁有自己的基因組合，有別於分裂前的那個接合子、有別於分裂後的另一方、有別於父母、有別於他人，的確具有獨立性和個體性，符合位格「個別自立體」的要求。

同卵雙生的雙胞胎胚胎僅能證明：已存在的個體藉著無性生殖的方式可以變成兩個個體。這兩個個體之間可能有兩種關係：（1）原來的個體在分裂之後仍然繼續存在，且是另一個新個體的親代；（2）後來存在的兩個個體是原來存在的個體的子代，且原來存在的個體，在分裂的時候已經消失、不存在了。這兩種可能性，究竟哪一個為真，在此不予討論，因為單細胞的個體都是以這樣的生殖方式進行繁衍的活動，重要的是，我們不能因此而否定接合子的位格性。

2. 同樣的問題因複製科技而產生，不獨在接合子上

如果因為接合子會再進行分裂、有可能分裂成兩個獨立的個體，就否定他的個體性，那麼我們是否也該否定成人的個體性？因為複製科技有可能造成成人個體性的問題。

複製動物和複製人已造成了所有存在的人類「位格」的懷疑—因為藉著複製科技，每人都可能被複製、變成兩個或三個甚至是無數個跟自己一樣的複製人出來，這種複製人和接合子的雙胞胎分裂都產生相同的問題，即關於「個體性」的問題。因此，我們並不能因為接合子分裂的可能性來否定其個體性。

(二) 對於「嵌接」觀點的回應

1. 單細胞從死亡到新生的過程

不管是從一個接合子分裂為雙胞胎，或是由數個接合子嵌接為一個接合子，這都代表了該接合子從死亡到新生的過程。以雙胞胎為例，原來的個體，其存在的時間十分短暫，而其死亡是使另外兩個新個體存在；同樣地，就嵌接而言，原先的個體，其存活的時間亦很短暫，而他和其他個體的死亡也使另一個新個體得以存在，這都是所謂從死亡到新生的過程，並不足以動搖接合子的個體性。

2. 基因工程的需要

何況，以現在醫學的進步和需要，醫師們常為了解救病患而採取器官移植、輸血的手術，或者為了解決某個家族的遺傳病，他們也必須透過遺傳工程來進行基因的重組或是其他治療工作，這同樣也是嵌接的模式。換言之，即使是成人，也有和其他不同的個體結合的潛能存在，但我們不會因為他體內能夠結合別的個體而否定他的個體性，更不會因此而否定他的位格性，同樣地，我們也不該否定接合子的個體性。

肆、從「不足夠的理性潛能」來討論接合子的位格性

也許有人會認同筆者的主張，也就是：個體性的缺乏不足以作為「接合子不具位格性」的證明，但這還是不能解決有關「理性」的問題；因為誠如聖多瑪斯所言，除非身體已經形成，否則理性的靈魂無法進入。

一、「不足夠的理性潛能」的立場

如此即使承認接合子是個獨立的個體，但有人還是會認為：接合子缺乏理性思考的器官，所以接合子不具位格。支持

這個論點的人並不要求「理性功能的表現」，而是強調「理性的潛能」，所謂「理性的潛能」是依據某些器官的形成；換言之，只要有某一理性基礎的器官存在，就代表了接合子已有理性的潛能。然而，什麼樣的器官才足以證明接合子具有「理性的潛能」？是大腦？腦神經線？或是大腦皮質層？

這類主張主要由 Norman M. Ford 提出，並獲部分生物學家、物理學家和神學家支持。他不直接從理性官能的缺乏來否認接合子的位格性，而是肯定接合子具有成爲人的潛能，所以亦具有產生理性思考所需之實際官能的潛能，但基於接合子有分裂成雙胞胎的可能，所以他們認爲要等腦神經的出現才可以稱爲位格。

二、回應

事實上，這仍是由於「位格」定義的模糊，以及科學的經驗事實無法證明哲學定義所產生的矛盾。一方面：哲學家告訴我們理性的器官是靈魂，但是科學無法直接證明靈魂的存在，所以我們無法在科學上爲接合子找到哲學可以肯定的證明。

其次在前文所說，定義中的「理性」是指本質義或現實義？若是指本質義，那麼毫無疑慮的，接合子已具有理性的「本質」，就此本質自身爲真實的、實在的（reality），也是現實，只是尙未發揮其實際功能（function）。

如果，「理性」指的現實義，那麼我們所能依恃的，只是表象，我們可以說大人是位格人，因爲我們看到他們表現出理性思考的功能；而接合子，甚至是兒童，我們無法直接證明他們有位格，因爲看不到理性功能的表現。

此狀況不只發生在接合子，即使是大人也會有這些問題，如：某些腦性受傷、遲緩、昏睡或蒙受心理疾病的患者，他們或許是暫時性地失去某些理性思考功能，以致於無法表現出理

性思考的作用，但是我們並不會因此說他們不是人，或否定他們的位格性；而且，如果我們要從「表現」來判斷「位格」的話，恐怕連睡覺、酒醉的人都要懷疑他們「究竟是否為位格人」，因為在他們身上看不到「理性的作用」。甚至有人認為：人要到七歲才真正具有理性的思考，這麼說來，不但新生兒沒有位格性，連七歲以前的兒童都沒有位格性。但事實上，幾乎沒有人會否定新生兒、七歲前的兒童……等人的位格性，亦即大部分人都承認：凡是具有發展理性功能之潛能的人就是位格人。

問題的關鍵是：到底真正的潛能何時存在？如果說潛能是依附在某器官之上，那麼按現代的胚胎學看來，接合子已具有這個器官的潛能。從受精的那一刻到出生、甚至到長大，只是結構越來越完整，但不是從「沒有潛能」到「有」。

其次，不能從經驗事實的「外在表現」來說某物是否符合某概念。也就是說，當我們說位格是「理性思考的個別實體」時，所謂「理性思考」是指人具有理性思考的「本質」，而不是看理性思考的「表現」。因此，不能因為接合子無法表現出理性思考的「作用」，就否定其位格性；而如果我們要求一個真正有理性潛能的話，那麼接合子已具備這樣的潛能了。

在下一節要提出有不同立場的學者從不同理論架構，積極證明他們對「接合子是位格人」的肯定。我們亦要嘗試提出一套論證，來證明接合子不僅僅是在變成位格人的過程中，他就是位格人。

第二節 接合子是位格人的積極論證

在上一節，已了解了反对接合子是位格的立場，同時也作了消極性的答覆。在這一節中，將積極論證接合子的位格性。我們仍要從哲學對於「位格」定義中「理性本質」和「個別實體」兩方面進行，前者以馬里旦的知識論、後者以生物學的角度來論證。

壹、接合子具有理性本質—以馬里旦知識論證明

就「接合子是否具有理性本質」的論證而言，我們首先當釐清兩個前提：一、如何確定某一個別存有或某一種存有具有理性本質？而為了解決這個問題，還必須了解第二個問題：實驗科學和自然哲學的適當關係為何。在此，借用馬里旦的知識論來檢視，原因有二：其一是他的知識論包含自然哲學，自然哲學有助於回答接合子或任何存有是否有理性本質的問題；其二，馬里旦試圖解釋自然哲學和實驗科學之間的正確關係，這可解決上述的第二個問題。

首先，馬里旦將知識分為三類或說三個層級：最高層級是形上學 (metaphysics)；第二層是數學 (mathematics)；第一層或說第一種有兩類：自然哲學以及實驗科學。自然哲學和實驗科學皆以變動的存有 (mutable being) 作為知識的客體，其差異主要在於取得概念的方法有別。

一、自然哲學與實驗科學的異同

早期人們將哲學和科學視為一門學科，所有和質料界有關的科學都只是同一個獨立的學科再細分而已，統稱為「自然哲學」(philosophia naturalis)。自然哲學把所有的一切都放入形上學中進行分析，然後形成一種「可理解」的方式，並以此來掌握

客體。這個方式已被證明是有誤的，其錯誤在於：以本體分析（ontological analysis）作為一切知識之來源，並且將所有的知識都放入本體分析之中³⁴。

近代實驗科學則產生與傳統哲學相對立的錯誤：由伽俐略和笛卡兒所帶來的改革，結合了物理、數學的系統之知，建立一個以科學解釋所有現象細節的方法。其錯誤在於：企圖用實驗科學來取代自然哲學：

對古代人，自然哲學吸收了所有自然的科學，而存有論形式的分析，吸收了所有經驗邏輯性形式的分析。……現在相反地，它以經驗論的分析來吸取所有事物，而且聲稱要成為自然哲學的代替品³⁵。

如此看來，雖然古代和近代的實驗科學都是以「變動的存有」（mutable being）作為客體，但他們皆因偏於一執而產生彼此對立的錯誤：早期是以本體分析為導向，近代則是以經驗性分析取代一切。為了避免這兩個的錯誤，我們須澄清兩者在取得概念的方式上之差異。

1. **實驗科學**：實驗科學的形式對象（formal object）是變動的存有，不過是從可觀察的部分進入，如空間、大小、顏色……等。它是感官可觀察的外在形式來定義客體——稱之為經驗性分析（empirical analysis）。

³⁴ Maritain, *Knowledge*, pp.175~177: "In the conception of the ancients, all the sciences of the material world were part of this knowledge....Since they (The ancients) kept their eyes, above all, on philosophy they tended to absorb all the sciences of nature into it....Moreover, to the extent that the philosophy of Nature took the place of a scientific investigation and systematization of phenomena in detail, it too frequently gave rise to explanations of an extreme analytic insufficiency, sometimes merely verbal."

³⁵ 馬《挑戰更新》10、15頁。

在形體世界內，科學家研究的是現象的諸定律，它將一個可觀察的事象與另一個可觀察的事象連結到一起。如果他企圖研探物質的結構，他將會利用分子、電子與原子等東西，讓自己看出來，在什麼方式下，根據什麼定律，在時間與空間的組合中，……組成一個整個的工程³⁶。

實驗科學缺點在於：只能讓人認識到事物的依附體，獲得表象之知，而無法認識到本質。

2. **自然哲學**：自然哲學的形式對象也是變動的存有，不過，它是從可理解的本質來分析。自然哲學的缺點是：它雖然跟實驗科學一樣也是以變動的存有作為形式對象，但並非單純外在形式的認識，而是以事物的本質作為認識的最終目的³⁷。但人的理智無法直接認識事物的本質，必須藉由事物特殊的依附體（accident）—即固有性的層層廓清，逐漸從表面的印象進入到事物內在的真正本質。一般而言，在早期階段，理智必須有賴於實驗科學提供對客體的分析（因為自然哲學無法掌握自然現象的豐富性），以進一步進入到本體分析之中³⁸。

由上可知，若要完整認識事物及變動的存有，經驗性分析與本體分析是不可截然二分的，兩者必須合作、互補。事實上，只要了解到自然哲學所用的概念多半依據實驗科學的概念，就可了解這兩者之間是互助、互補的³⁹。

³⁶ 馬《知識等級》62頁。

³⁷ 參馬《知識等級》62頁：「哲學家要研究的是物質究竟是什麼，其行動如何，在就其為可理解之『有』的一面去說，什麼是形體自立體的性質。」

³⁸ Maritain, *Knowledge*, pp.176~178.

³⁹ 參馬《知識等級》279頁：「自然哲學，並不是一個沒有自然科學就能是完整知識的科學。自然經驗科學與自然哲學，乃是兩個有分

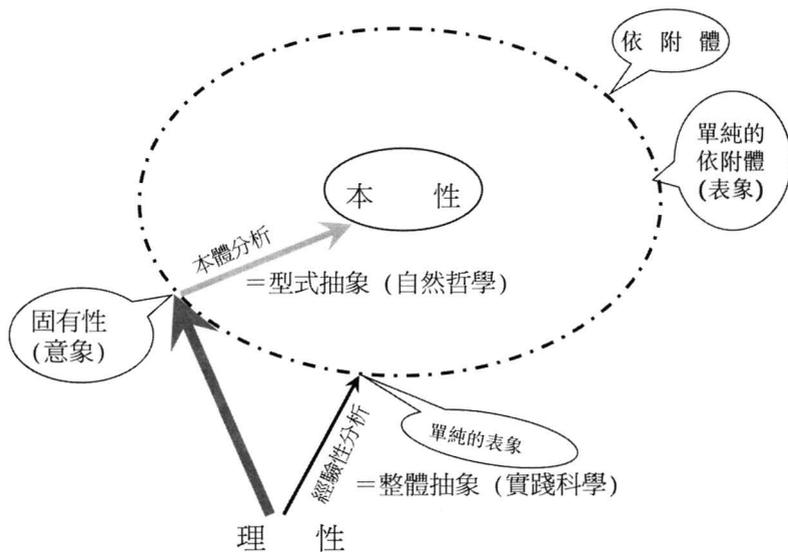
二、自然哲學與實驗科學之間的關係

那麼，我們如何認識接合子的理性本質呢？透過馬里旦的分析，要證實接合子的理性本質必須有三個步驟：

- (一) 了解馬里旦對依附體與歸納的理論：按馬里旦的理論，人必須要透過依附體認識事物的本質，而表象與意象都是依附體，人必須經過歸納而認識；
- (二) 了解馬里旦對形式抽象與整體抽象的區別：因為只用（一）的歸納法並不夠認出哪一個依附體是固有性的，也因此不知道哪一個依附體會讓人認出本質，所以需要理性另外的能力認出哪一個依附體是可讓人認出本質的依附體；
- (三) 引用馬里旦的理論，確定接合子有理性的本質：利用以（一）與（二），將馬里旦的思想應用於接合子之例。

別而又彼此不完整的知識……一個是可理解的，另一個則是可觀察的，他們無論如何，也是彼此互為補助的。」

(一) 依附體與歸納理論



〔圖 11-5〕認識本性

1. 表象和意象的差別

意象之知⁴⁰提供我們本質之知，也就是物自身的本質觀念 (essential aspects of a thing in itself) 或可理解性的決定因素 (intelligible determinates)，「或者如果不是物自身，嚴格地說，至少是一種『固有性』」⁴¹。由於人類是有形的存有者 (corporeal being)，和純粹的精神者 (angel) 不同，因此他的理智無法直接認識事物的本質，必須藉由依附體或表象 (perinoetic signs) 才得以到達實

⁴⁰ 所謂意象 (dianoetic signs) 是指：「理智透過客體之物質性而理解其基本性質。這是由外圍而進入內裡，雖然這是對客體之認識，但仍藉『符號』而把握本質。」見高《馬里旦》47 頁。

⁴¹ Maritain, *Knowledge*, p.249.

體的本質。如果要區分表象和意象之間的差別，我們可以說，表象的依附體是從事物的周圍出發，但也只停留在事物的周圍，無法領理性進入到事物本質的核心。而意象或固有性的依附體則是從周圍開始，然後讓理智透過它們到達本質。

爲要更進一步認識事物，必須深入觀察有哪些依附體是固有性的。事物的認識是如此，對於人類理性本質的認識也是如此——從實驗科學或一般感官的觀察，發現人類的依附體，再逐漸發現哪些固有性。正如馬里且所言，這些涉及實體或本質的固有性，非常難以定義。我們可以說實驗科學按照歸納分析，只能夠認出表象，但有時，它們也許把握到一些含有固有性的依附體。明顯地認出這些固有性的依附體則是自然哲學的功能。換言之，實驗科學可以提供自然哲學愈來愈多正確、且和人類有關的表象依附體，但實驗科學的貢獻亦到此爲止。因爲實驗科學無法判斷這些依附體中，哪些是固有性或意象。但從它提供的依附體，自然哲學進一步分辨出哪一個是固有性。

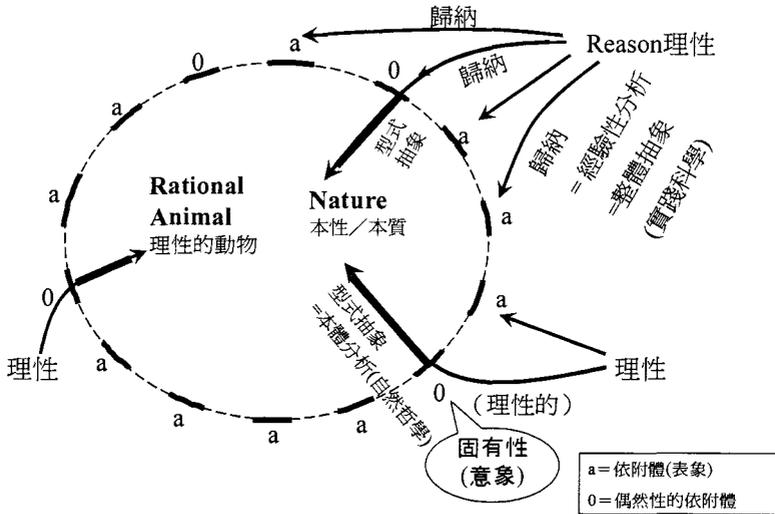
現在，回到接合子的問題，我們所要知道的便是：如何從實驗科學（特別是基因學和胚胎學）所提供的依附體之表象，進而分辨出哪些是固有性（意象），從而達到接合子的理性本質。以上的分析導出了一個知識論的問題：我們如何認出任何一個依附體？按馬里且的說法，要應用歸納法。

2. 歸納（induction）

歸納是從衆多單一的經驗事物和事件找出一普遍的原理原則或普遍的現象，我們也許將歸納法界定爲一種立論，在此立論中，從充分的個案導出一個普遍的真理。問題在於：如何判斷個案已經「充分」了。我們可以說：當個案的數目多到足以讓我們對該事物的普遍性有某一程度的了解時，就是充分了。我們可以藉由歸納法找到事物的普遍性，但歸納只停留在

依附體的層面，無法進入本質，歸納法無法透過理性找到固有性之依附體，所以我們將再討論馬里旦的另一個理論，這理論更深入地討論理性除了歸納（整體抽象）的能力外，還有另一能力，即型式抽象的能力。下一步，將解釋這兩種不同能力。

（二）型式抽象（formal abstraction）與整體抽象（total abstraction）



〔圖 11-6〕馬里旦的本質論

為判斷接合子是否有人理性本質，最後要區別：型式抽象（formal abstraction）和整體抽象（total abstraction）。

藉整體抽象，可以獲得「表象」概念，且此特徵是一般性的、常見的，甚至是共有的（common）。整體抽象是歸納法的一個過程。列舉足夠的個案，找到許多關於「人」的結論，比如：「沒有羽毛的兩足動物」、「會演奏樂器的猴子」、「擁有廿三對染色體的猿猴類動物」、「有理性的動物」……等。以這

種方式來認識「人」，也許可以到達形式（form），卻不了解這就是「形式」。因為，整體抽象的目的是：一個平均數、一個普遍的記號或特徵，而不是了解什麼是真正的形式或本性，因此，為認識人的本性，需要所謂的型式抽象。

在型式抽象中，認識的目標是藉由物體的固有性，掌握了物體的形式—物體的普遍本質，而這是自然哲學的工作。我們可以說：整體抽象的歸納只能提供表象的概念，而無法分辨何者是固有性的依附體；因此需要通過型式抽象才能分辨這些固有性的依附體，並藉由它們到達普遍本質或型式。

所以整體抽象的歸納是透過實驗科學的方法，提供大量關於接合子表象的概念，而為了要達到接合子的普遍本質或可理解的型式，自然哲學會更進一步作型式抽象以完成這個目的。因此，要了解接合子普遍的理性本質，必須經由以下三個過程：

1. 利用實驗科學的方法，列舉充分的個案，使理智得以歸納出和大人、兒童及嬰兒有關的整體抽象。
2. 如果人人皆可肯定大人、兒童、嬰兒有理性的本質，隱涵：人人都肯定理性有能力從上述的整體抽象所提供的依附體中進一步認識固有性，再藉著這些固有性作型式抽象。除非我們不承認「人的理性能認識大人、兒童、嬰兒的本質」，否則，以上的過程是無庸置疑的。
3. 接合子也具備了以上所說這些固有性依附體，所以接合子和大人、兒童、嬰兒一樣，具有理性本質。關於這部分，下一節中將透過實驗科學所觀察的事實來說明。

(三) 型式抽象的過程：成人、兒童 / 嬰兒和接合子

1、按照普遍性的檢查，幾乎所有人類的成人，表現出理性的行為。
2、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）
3、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。
4、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。

〔表 11-7〕證明人類按照本性是理性的

1、幼兒和嬰兒是從人類所生。
2、幼兒和嬰兒雖然身材矮小，但他們有人的身體，而且持續在發展當中。
3、若正常發展，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。
4、從以上推論證明，幼兒、嬰兒屬於人類，因此，按照本性，他們擁有理性的本性，所以每一位幼兒、嬰兒都是位格。

〔表 11-8〕藉普遍性檢查證明幼兒、嬰兒屬於人類

1、接合子是人類雙親懷孕而生。（人類生物學可以提供證明）
2、接合子擁有人類的基因，已具有人的身體。（基因學已經肯定）
3、若正常發展，接合子將和大人一樣，以後會表現理性的功能，接合子只是比剛出生的嬰兒慢十個月而已。（胚胎學與兒童發展學已證實）
4、因為每一個個別的接合子（個別實體）屬於人類，因此，他有理性的本性，所以他也是位格的人。

〔表 11-9〕按科學性的檢查證明接合子屬於人類

在回答「接合子是否具有理性本質」的問題前，當知：如何從人的成人、兒童和嬰兒作型式抽象，以歸納「他們具有理性的本質」。我們發現在成人的衆多共同特質中，有一項是「理性」，而藉著歸納，我們判斷：這些個案足以作整體的抽象推論：理性確實是大人共有的特質。假設遇到成年的外星人，如果他們也幾乎都有理性，我們也會歸納「外星人具有理性的能力」；當然了，如果他們之中有一半的人有理性，另一半的人沒有，那也許證據是不夠充分的；這如同我們說：人類可以生育，而事實上，只有女人才可以生育，所以我們重新作一個歸納：「女人可以生育，但男人不行」。

關於這個問題，必須藉著一般性的觀察（這可以經由實驗科學的方法來肯定，不過實際上，只要從常識就可以確定了，不一定要通過實驗科學），我們可以藉著歸納，列舉充分的個案允許我們判斷：人類的成人（或 x 類的成人）是理性的。只是我們尚不知：這個理性是否是人類的本質（by nature）；這就好比說，假設「所有美國小孩都看電視」這個命題是真的，不表示說：「看電視，是所有美國小孩的本質之一」。因此，我們需要更進一步的型式抽象允許我們肯定：「人類的成人具有理性『本質』」。事實上，這個型式抽象早就已經做了，而且也已經被接受，否則我們無法解釋：為何幾乎所有的人都肯定人類的成人具有理性的本質。當人能夠肯定人類有理性的本質時，同時也就承認了人類能夠作上述的型式抽象。

現在，我們已經能夠確定「凡是人類的成人必具有理性的本質」，因為從普遍的人類經驗與觀察中，我們已經知道人類的成人具有榮譽感、有愛的能力、可以建立愛的關係、自我確定的能力……等；我們很清楚地在成人身上看到這些功能的表現，所以我們確定成人具有理性的本質。那麼兒童和嬰兒，甚至是接合子呢？他們無法和成人一樣表現出理性的作用，如何

肯定他們具有理性的本質？關於這個問題，只要我們能夠證明兒童、嬰兒和接合子是人類的一員，答案自然揭曉。

透過客觀、普遍的實驗證明，以及普遍經驗觀察得知，雖然兒童、嬰兒身體的結實度、身材和理性的能力和大人相去甚遠，但我們仍視之為人類的一份子，因為：一、從人類生物學得知：兒童和嬰兒是從人類所生；二、基因學肯定，兒童和嬰兒雖然身材矮小，但他們有人的身體，而且持續在發展當中；三、兒童發展學告訴我們：若正常發展，這些兒童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。

上述的這些實驗證明，不但能夠肯定兒童和嬰兒具有理性，同時也可以肯定接合子具有理性。從前，人們無法觀察胚胎和接合子，現在實驗科學提供的諸多客觀、可信且普遍的充分證據來歸納、證明「所有的接合子皆是人類」：一、接合子是人類雙親懷孕而生（人類生物學可以提供證明）；二、基因學已經肯定：接合子擁有人類的基因，且具有人的身體；三、胚胎學與兒童發展學也證實了：若正常發展，接合子將和大人一樣，具有理性的功能。

如此，我們可以進一步作演繹推論：「所有接合子都是人類的一份子，他們都具有理性本質」，不管他日後是否發展出完全的理性功能，但他確實擁有人類的基因、擁有人性的本質，所以每一個人類接合子（human zygote）正如擁有人性的個別實體一樣，都是位格人。

貳、接合子是個別實體

上文已論證接合子具有理性本質，在此，尚須論證接合子是個別實體。事實上，在討論接合子的理性本質時，我們的基本立場已是：人類的接合子是一個個別實體（substance）；「任

何有形的存有 (apparent being) 實際上都是個別的實體」，這個判斷是一個哲學的推論，而且是透過觀察而得來的。在過去，透過常識和經驗的觀察可以證明：人類的成人和兒童是個別的實體，但是無法到達接合子上；這一節，我們將論述：雖然常識的觀察無法提供充分資料，判斷接合子是個別實體，但是實驗科學卻可以。

以下將從三個步驟來論述：一、個別實體的定義；二、個別生物的有機體之特性；三、以個別的生物有機體證實，一生物性的存有事實上也是一個別的實體，經由實驗科學認許 (authorize) 我們確定：接合子是一個別人類有機體 (human organism)，因此，也是個別的人類實體 (human substance)。

一、哲學對於「個別實體」的定義

根據傳統亞里斯多德與多瑪斯學派的說法，所謂實體是「在其自身存有，其存在屬於自身，而不屬於他者」(being in itself, which belongs to itself and not to another)。這是相對於依附體必須「依他存在」的特性來說的一必須依附一個實體才能存在，而實體本身則是獨立自存的⁴²。嚴格說來，實體僅以個體 (individuals) 的方式存在，因此，實體是被存有實現出來 (actualized by being) 的本質。此外，由於實體是在己存在而非存在於其他主體，所以又稱為「自立體」(subsistence)。自立體就是個別的實體，可以形成一個完全的整體 (whole)⁴³。

但這個完全的整體不是靜態的；我們必須理解實體的意義是動態的，實體的合一性 (unity) 也是動態的：

它包含存有的所有屬性及活動，這些屬性和活動在任

⁴² 參 Lucas, 'Anthropological Status', p.195.

⁴³ 參 Lucas, 'Anthropological Status', pp.195~196.

何時間中都持續地存在著：它像一個持續且恆久的核心在活動，而且以該存有在時間中連續性的改變與主動的連貫性作為基礎……這種一致性和一致性的活動之持續核心完全以自我表達和自我實現為目的，而且是經由行為獨特的樣態 (modes) 來達成的⁴⁴。

因此，實體定義包括此動態的「合一性」。但自笛卡兒起，這種傳統、動態的實體意義歷經了三種變形：「一、笛卡兒的完全獨立的實體 (unrelated substance)，笛卡兒認為每個實體都是完全獨立，與其他實體沒有關係；二、洛克認為實體是靜態的、遲鈍的、不可知的；三、休姆認為實體是永遠不變的、和所有依附體是可分離的……」⁴⁵；如果把實體的認知建立在這三者上，我們將無法解釋生物性的實體之動態性、發展性、與其他實體的互動性，因為我們將會誤解實體個別性的意義，無法解釋實體具有合一性，也無法解釋生物性實體具有合一性。

當我們談個體的合一性時，應該被理解為實體內在的合一，而不是不可分割性。如果個別的實體被定義為不可分割性，那麼就沒有物質 / 生物的個體，因為任何物質在定義上都是可分割的⁴⁶。若說個別性的標記是指實體的內在合一性而不是「不可分割性」，那麼我們將發現：生物學把一個生命定義為個別的有機體時，反而和傳統動態的個別實體的定義幾乎一樣。

⁴⁴ Clarke, 'Existants', p.270: "it holds together all the attributes and activities of the being which are present and going on at any one point in time: and it acts as an abiding or perduring center which grounds the active continuity of this being through time and successive changes ... Such an abiding center of unity and unified activity is oriented entirely toward self-expression and self-fulfillment through characteristic modes of action."

⁴⁵ Clarke, 'Existants', p.272.

⁴⁶ 參 Lucas, 'Anthropological Status', p.196.

二、個別的生物有機體

就生物學而言，基本的個體是一個有機體（organism）。再者，假如個體的定義是「自身絕對不可分割性及與它者間的絕對區隔性」，那麼任何一種多細胞的有機體都無法算是真正的生物有機體：多細胞的有機體總能被剖分成型態上與功能上更簡單的要素一直到細胞的層次。嚴格地說，只有單細胞的有機體是不可分割的生物單元（進一步的區分將會破壞生命實物的特質）。此外，既然生物有機體是開放、動態的系統，那麼區隔性就不可能是單一個體的條件⁴⁷。

假如不可分割性及區隔性對於定義生物有機體的同一次性（identity）是不適當的標準，那甚麼是更好的標準呢？H. Jonas 提議「藉著（型態及生理上的）外在記號而被觀察到的有機體的同一次性（organismal identity），是內在同一性（無法直接被探察）的充分且必要線索，因此也是個體性（individuality）的充分且必要線索」⁴⁸。由此，任何顯現出可見外在同一性的生物有機體，就擁有內在的同一性，且因而是生物個體。生物上的同一性並不是物理上的同一（在有機體內，原子及分子仍持續地變化）；而是一種會隨時間推移的型式同一⁴⁹。

更進一步地說，這不是靜態式的永恆同一，而是藉著一種持續到有機生命死亡時才會消失的動態型式來實現自身、具有自我建構能力的行為者的演化性同一。同樣地，P. Parsi 指出：「生命的同一性，即使展現出穩定的質素，它最重要的特徵仍是其動態性質」⁵⁰。它（生命的同一性）在生物體的一開始就

⁴⁷ SC, 'Identity', pp.135~136.

⁴⁸ SC, 'Identity', p.137（包括 137 頁的附註 14）。

⁴⁹ SC, 'Identity', p.137.

⁵⁰ SC, 'Identity', p.139.

存在，且是連續發展的結果。對 P. Caspar 和 M. Johnson 而言，生物個體性最具特色的標準是自我統御（管理）與自我維持的存在⁵¹。

從這些定義看來，定義個別生物有機體的方式，和哲學定義個別實體的方式幾乎是相似的。雖然，哲學家 and 生物學家對於「某些個別有機體是否是實體」有時會意見相左。但很少有科學家發現一個新的生物有機體，而哲學家卻不承認其是實體。具體而言，有沒有哲學家能夠否認細菌、軟體動物、紅蘿蔔或猴子是實體？如果有人嚴格地否定這個從有機體到實體的推論方式，那麼又怎麼能夠聲稱：任何生物體是實體？在過去，用常識的觀察就可以推論像馬一類的生物是實體。現在，生物學提供更正確和嚴謹的實驗支持以下的推論：再小的單細胞或多細胞生物也可能是實體。接下來我們將要論述：生物學已經提供了充足的證據告訴我們，單細胞的接合子事實上是生物有機體。但在此之前，我們必須說明表現型與基因體的區別來。

有機體的同性和表現型 (phenotype) 有直接的關係，但是和基因型 (genotype) 只有間接的關係。表現型起於環境和基因體 (genome) 在整個生命週期中的互動。即使基因體在整個發展過程中，賦予有機體一個穩固性，但有機的個體還是依據整個生命週期的獨特性而來。雖然整個生命週期包含發展的階段及表現型轉化的各種型態。生命是一個高度複雜以及動態的現象，包含了許多生命過程等級和型態。但，這樣的情況不否定有機體每一個具體階段的同一性，雖然任何個別有機體的生命進程都有起點、發展、成熟、生殖、老化和死亡，但很重要的是，同一個生物的「自我」或自我建構 / 自我統御的有機體在整個生命過程的存在是持續的。如果我們否認在發展過程中有

⁵¹ SC, 'Identity', p.139.

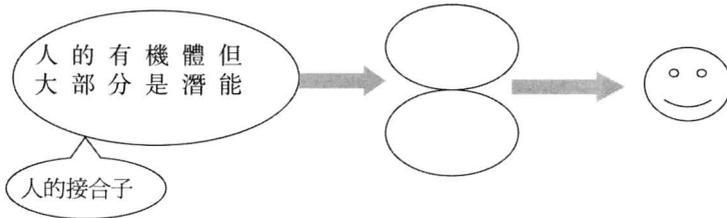
機體的同—性，那麼，就沒有任何個別的生物有機體存在，也沒有任何生物實體存在。反之，若我們從整個生命的過程來接受這個同—的型式，將會發現這種方式的定義完全符合傳統對於實體的定義。Norris Clarke 表達了這個觀念：

一個實存 (real being) 的同—性不是靜態的、永遠不變的「事物」，而是比較傾向於一個持續的勢力，它能夠積極地吸收和整合所有低於實體性的改變，也就是說：一個單一同—性 (a unity-identity-whole) 的整體，它維持它自己是在某一個彈性的限制中，當這些限制都破裂時，這個同—性也就毀滅了⁵²。

這是說：如果我們可以證明接合子是一個個別的生物有機體，同時我們就被允許推論：他是一個個別的實體。在上一節中，我們已經證明接合子有人的本質，因此，如果接合子是實體，必定是人類的實體。

⁵² Clarke, 'Existants', p.272.

三、接合子是個別的人類實體



接合子內建立的新基因組 (new genome) ，
從胚胎發生的最早階段起，即調控著胚胎發展的計劃。



〔圖 11-10〕 接合子是個別實體

按照最現代的科學證據，整個受精過程的終點就是人類的懷孕(受精過程包括許多步驟，但終止於精子和卵子的融合)。緊隨這融合過程，受精卵「開啓了一連串階式相隨的事件：由於細胞內鈣離子濃度的突然且瞬間增高……乃產生遍及整個受精卵的鈣離子波……致使受精卵的離子成分發生變化，因而發出訊號」，啓動胚胎的開始發展。精卵結合後所產生的新細胞就是接合子：「一個單細胞的胚胎：這個新的細胞，做為一個獨特的系統，即一個生命存在的單元，而開始運作」⁵³。

現在的生物學研究，不管是(一)專注在個別細胞或細胞群中所發生的生物化學變化，或(二)致力於胚胎發育過程中所涉及的基因之發現。都推論出以下結論：「接合子內建立的新基因體 (genome) 從胚胎發生的最早階段起，即控制著整個型

⁵³ SC, 'Identity', p.151.

態發育的過程」⁵⁴。更進一步說，這些新基因體「對於沿著固定方向發展的胚胎而言，是維持胚胎結構與功能一致性的基本及穩固支持」⁵⁵。要維持這個固定的方向，發展中的胚胎需要精確的一致性，而這一致性被接合子的新基因體所確保⁵⁶。

其次，接合子所開啓的新生命週期也具有無可否認的連續性。如果我們了解這個週期的時間動態性，就會發現這個週期顯然是毫無中斷的持續著：當胚盤出現時，接合子所開啓的第一個週期並未結束，也沒有另一個週期從此開啓⁵⁷。

再者，個體發生的律法（ontogenetic law）是指生物體經由許多階段逐漸地達到它們的最後型式（final form），而因為接合子的新基因組調控著胚胎發展的計畫，所以每一個胚胎在朝向最後型式的過程中，雖歷經漸趨複雜的各個階段，但仍保持著相同的同一個體性⁵⁸。因此，人類的接合子是一個生物有機體，是人類有機生命週期中的第一階段。以上已經說明：如果我們可以證明接合子是個別的生物有機體，它就是一個個別實體。

簡潔地說，在本節我們從「位格」定義中的兩個要素出發，也就是理性本質及個別實體，並提出了兩個積極論證，來證明接合子是位格人。我們從馬里旦的知識論肯定了接合子具有理性的本質，如同成人一樣；此外，也從生物學的觀點肯定了接合子是有機體，而從生物有機體到哲學的實體，這是無庸置疑的，除非我們否定所有動物不是實體。

⁵⁴ SC, 'Identity', p.159.

⁵⁵ SC, 'Identity', p.161.

⁵⁶ SC, 'Identity', p.163.

⁵⁷ SC, 'Identity', p.164.

⁵⁸ SC, 'Identity', p.165.

第三節 聖經與教會的立場

壹、聖經的立場

在聖經的新舊約中，有許多重視胎兒的證據，可以了解胚胎在一開始就被上主所重視，胚胎是被上主所祝福的「人」，是具有位格的人，並且是極其珍貴的人。

在新約聖經中，提到胎兒，最特別的部分是《路加福音》一 30~45 天使向瑪利亞報喜與瑪利亞探訪依撒伯爾的部分。在天使向瑪利亞說「看，妳將懷孕生子，並要給他起名叫耶穌」瑪利亞不能了解，便向天使說：「這事怎能成就？因為我不認識男人。」而天使答覆她說：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」瑪利亞回應了上主的邀請說道：「看，上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」天使便離開她去了。瑪利亞就在那幾日起身，急速往山區去。

由福音中可以合理推測，在瑪利亞答應天使之後，聖神就進入瑪利亞身內，使天主子降孕為人。此時的耶穌只是胚胎而已，因為瑪利亞「在那幾日起身」，到鄉下去探訪親戚依撒伯爾，而依撒伯爾在見到瑪利亞之後就大聲呼喊道：「在女人中你是蒙祝福的，你的胎兒也是蒙祝福的。吾主的母親駕臨我這裏，這是我那裏得來的呢？」依撒伯爾稱瑪利亞為「吾主的母親」，可見已經確認耶穌的位格地位，這不只是已經承認耶穌的理性本質，也承認了耶穌個別實體的地位，耶穌已經是依撒伯爾的主，即使在母胎中是那麼微小，都無損於祂的地位和價值。

另外，在依撒伯爾身內，所懷孕的洗者若翰也是一起歡躍，當母親說道：「看，你請安的聲音一入我耳，胎兒就在我

腹中歡喜踴躍。」當母親是如此肯定她的小孩的情緒，也是將胎兒做爲一位真正的位格人來看待。

在舊約裡，談到胎兒的部分，最具代表性的是耶肋米亞先知在受天主召叫時，天主對他所說的話：

上主對我說：「我還沒有在母腹內形成你以前，我已認識了你；在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你，選定了你作萬民的先知。」（耶一 4~5）

耶肋米亞被召的這部分內容，與書信中保祿宗徒在寫給迦拉達人書時的內容是相似的：

但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將他的聖子啓示給我，叫我在異民中傳揚他。我當時沒有與任何人商量。（迦一 15~16）

耶肋米亞和保祿在母胎中形成以前，天主已經選定他們，並祝聖他們爲萬民的先知和宗徒。天主與他們都有位格性的關係，已經認識了這兩位，並爲他們的未來做好準備。在此亦可看出，聖經中談論九個月的胎兒與剛開始形成的胚胎是一樣的看重，並沒有差別之分。

另外，《依撒意亞先知書》與《約伯傳》的作者⁵⁹都一再強調，上主是親手造了他們的主，在母親懷胎之時，是天主所造的人，而且天主就已經細心的呵護著每一個人，是天主將生命賜給人，並親自以祂的形象造成人。

在《聖詠》中有幾處章節提到胎兒⁶⁰，由他們的作品當中可以看出，他們對胎兒的態度，皆是尊重，相信都是天主所造的。特別在《聖詠》一三九，《聖詠》作者即使不知道何時被造，但是知道胎兒的一切器官都是天主所造，天主都知道《聖

⁵⁹ 依四四 24，依四六 3，約十 8~12。

⁶⁰ 詠廿二 10~11，詠七一 6，詠一一九 73，詠一三九 13~16。

詠》作者的一切，可以引申出，胚胎是在一般母親都還不知道時就已經形成，這是天主所造，而且天主都知道如何造，要造成什麼人，這是天主造成的人型。

從以上各聖經章節可以幫助我們看到，雖然在舊約新約時代，寫作的作者都還不知道胚胎為何，但是卻不斷地肯定人是從人都還不知道之時始即被天主所造，並且在此時即擁有自己的獨立自主權，這一點不容抹滅。

貳、教會的立場

欲整體性地了解教會的立場，我們應從歷史的幅度，自初期教會對墮胎的態度看起。雖然初期教會置身於古希臘羅馬的墮胎文化中，但教會從一開始就抱持著反對墮胎的立場，而且從那時起至現在，教會歷來的正式文件亦一直嚴厲禁止墮胎。即使日後有神學家因接受亞理斯多德錯誤的生物學觀，以致認定早期胚胎不具人類身體，也因此沒有人類的靈魂，進而推論出早期胚胎尚不是位格人，只是在變成位格人的過程中時，教會仍絕對禁止墮胎。並確立出保護人類早期胚胎的基本原則：因人類性行爲而來的、母胎內的新存有者，至少是在變成位格人的過程中，就此而言，這存有者就必須受到如同位格人般的對待。在堅守此一原則下，各時代的教會乃完全肯定：任何階段的胚胎生命都必須被保護。

the traditional teaching of the Church: “the human being is to be respected – as a person – from the first moment of his existence.”the fruit of human generation, from the first moment of its existence, that is to say from the moment the zygote has formed, demands the unconditional respect that is morally due to the human being in his bodily and spiritual totality. The human being is to be respected and treated as a

person from the moment of conception, and therefore from that same moment his rights as a person must be recognized. Since the embryo must be treated as a person, it must also be defended in its integrity, tended and cared for, to the extent possible, in the same way as any other human being.

人類生命必須受尊重—從存在的最初一刻開始便是一個人。……從受精卵形成的時候開始，就需受到無條件的、人類軀體和靈魂在道德上應受的尊重。從受孕成人的時候開始，就應受到尊重，被當作一個（位格）人；從那時候起，其人權，尤其是每一生命不容剝奪的出生權，需得到保障⁶¹。

然現代支持、推動合法墮胎的人，與教會傳統立場顯然相反。傳統教會面臨的景況是，當時的科學無法證明早期胚胎具有人的身體，但基於「早期胚胎至少是在變成人的過程中」這一事實，教會堅持早期胚胎必須受到如同位格人般的對待。然而現代的實驗科學雖已證明自男女精卵融合起，一個唯一無二的人類個體就開始出現、存在。這個體自始即依循著一個一致且連續無中斷的發展過程，從接合子起，歷經胚胎、胎兒、嬰孩、青少年、成人、老人而至死亡。換言之，按現代科學可知，個體發展過程的每一階段都是人的生命展現、都有人的身體存在⁶²。

⁶¹ 參《生命肇始》中文本：9~11頁，英文本：1頁。兩段引文是引自文件的同一部分，不過中英文版的行文有些差異，而且中文版並未清楚表達出 human being 與 person 的差異，很多地方也未如實翻譯出「as a person」，故筆者在此才將英文版及中文版同時列出，同時把中引文「被當作一個人」這段話，改成「被當作一個（位格）人」。

⁶² 根據胚胎學及基因遺傳學的研究，精卵一融合後的接合子已是該物種的一員，並且是生命與個體發展的開始。換言之，人的接合子已是一個新的人類生命，且是人的身體的開始。雖然人的身體在時間

但是墮胎合法化的支持者，卻定出武斷的標準，認為胚胎的身體該達至某一發展程度時，這胚胎才擁有位格性。而且除了這武斷的標準外，與教會天壤之別的是，他們認為在變成位格人過程中的早期胚胎，不需受到如位格人般的對待，而只要受到非位格性的對待即可。因此位格人享有的人權（包括生存的權利），可以不及於早期胚胎，早期胚胎的生命等級是在「不可殺無辜」此基本倫理規範的保護之外。

至於現代教會，藉著當代實驗科學提供有關精卵融合與胚胎發育過程的證據，因而相較於傳統，能夠以更科學的語言，非常清楚精確地確定，胚胎該受到如同位格人般的對待，是始於「精卵融合」那刻起。而且基於科學證明了人的接合子已是一個新的人類生命，具有人身體的最初樣貌，現代教會對於接合子的定位，亦從「如同位格人（as a person）」朝向「是位格人（is a person）」發展，甚至可以說，教會幾乎已經肯定「接合子是位格人」。這從《生命的福音》通諭可看出：

實驗資料本身雖不能使我們認出神性的魂的臨在，可是對人類胚胎所做的科學研究，卻能提供「一個有價值的指標，藉著它使用推理，在人的生命初期辨識出位格性的呈現（a persona; presence）：一個個體的人（a human individual）怎能不是位格的人（human person）呢？」⁶³

只是，因為按教會的傳統原則已足夠保護接合子的生存權——一個新存有者，即使還無法被確定是否是位格人，但只要

過程中有一發展、變化（接合子→卵裂→囊胚→胚層出現→器官發生→胎兒身體快速成長→出生後的持續成長→青春期第二性徵的出現、成熟→……→老化→死亡），但每一階段都是人的身體，其中接合子具有人類身體的最起始表現，因此可簡潔地說「接合子具有人的身體」。

⁶³ 參《生命》111頁。

是在變成位格人的過程中，就必須受到如同位格人般的對待。所以教會並不急於明確肯定「接合子『是』位格人」，也未使用「不可錯誤的權利」來對此問題發言。不過，事實上多數忠於訓導權的學者早已表態指出，如同肯定大人、小孩是位格人，現在已有足夠的科學證據，能明確肯定接合子就是位格人。

結 語

我們在這一章中主要處理的問題是「接合子是否為位格人」的問題，這關係到人們對於人類初始生命的態度，以及由之而來的尊重。首先，我們提出了四個主要的反對立場，這些立場運用不同的方式來證明接合子不是位格人：

一、用功能定義位格的意義來否定接合子還不是位格人的立場：包括了菲恩堡、渥倫和李瑞全等功能論者在內，他們以功能來訂定位格的定義，再套用至接合子身上，將接合子排除在位格人的範圍內。

二、認為成為人的過程是遲緩，所以接合子還不是位格人的立場：包括了亞里斯多德、聖多瑪斯和現代進化論者在內，他們認為人的身體存在，靈魂才得以存在，由於接合子還不具有人的身體，所以接合子沒有靈魂，不是位格人。然從現代基因學、胚胎學的觀察可明確得知，人的接合子已經擁有人的人的身體，所以這個論證的出發點已經被現代科學所否定，人的發展從一開始就已經存在，也就是說自精卵結合起就是個人。

三、否認接合子之個體性：由於位格的定義中有一要素為「個別實體」，第二個反對的立場認為接合子可能會分裂為雙胞胎，也可能會有嵌接的現象，所以否定接合子個體性，進而否定接合子的位格性。然而，現代科學使我們了解：沒有任何生物的個體可以絕對滿足這個條件，例如現在的複製科技，成

人的個體性同樣可遭到懷疑，然我們既不會否認成人的個體性，也無由否認接合子的個體性。因此，這個立論是不成立的。

四、關於理性的潛能：位格的定義中尚有另一要素為理性，或至少是理性的潛能（如果不將潛能包含在內，那麼小孩也不是位格人），第三個反對的立場否定了接合子的理性潛能，進而否認接合子的位格。但是，這個論證是用一中斷的標準來判斷此潛能何時存在，但現代科學已證實人的成長是連續的，在時間歷程中，他從父精母卵結合的一刻起就開始了；因此，這個立論也是無法成立。

除了證明以上四個反對的立場的論證有錯誤之外，我們在第二節，也運用了哲學和科學的觀點來為接合子的位格性作積極的論證。首先，我們借用馬里且的知識論，特別是關於他如何定義存在的本性，由是我們獲得了證明，接合子不僅具有理性的潛能，其確確實實具有理性的本質；此外，我們也從科學的觀點來肯定接合子為一個別之有機體，並進而肯定其為一個別實體，因此，綜合哲學、現代科學的肯定和支持，我們可以確切地結論出：接合子是位格人，他必須受到身為人的基本尊嚴，其中最根本的是生存的權利和尊嚴，不容許被剝奪和限制，我們當尊重初始的生命，如同我們尊重成人一樣。

在第三節，我們提出聖經中尊重胎兒的章節，這部分能幫助讀者更深刻地體會天主如何創造人、如何愛人、如何尊重人，即使在還未知的接合子時期，天主都已經看顧並深深愛護。另外，也強調教會對接合子的尊重，由剛過世的教宗若望保祿二世發表的勸諭裏，可以看到教會如何看重人類一開始的接合子，強調不可殺人的重要性，並呼籲所有人注意，接合子就是人，需要被尊重、被保留至成人。

第十二章

基因研究應用的倫理問題

引 言

自華生 (James Watson) 與克里克 (Francis Crick) 1953 年揭示 DNA 的雙螺旋結構始，基因科技的發展以驚人的速度，在不到五十年的時間內已成為世界主流，並在醫療、社會生活……各層面，與人們的關係及整个人類的未來面貌密切糾結。其中，最令人震撼的，或許能以「人類基因體研究計畫」及「複製羊事件」為代表。這兩件大事不僅止於純粹的科學研究，對於此時與未來整體人類的生活都有極其重要的影響，同時也引來複雜、多層次的問題與隱憂。因此，我們實在有必要深入瞭解、省察其相關研究及應用。如此，才能為基因研究的發展及人類的未來，指出一條符合人性尊嚴、尊重生命的方向。

故本章的第一節，將對「人類基因體研究計畫」的發展及相關應用所會涉及到的倫理議題加以介紹與反省。第二節則要介紹複製桃莉所使用的無性繁殖科技及與其密切相關的幹細胞之研究，並對引發的相關倫理課題作一省察。最後，第三節要

從基本生命倫理及教會訓導的層面予以簡要回應，整體地把握在基因研究與應用中，不可忘卻的基本倫理原則與價值。

第一節 人類基因體研究計畫的介紹與反省

「人類基因體研究計畫」(Human Genome Project, 簡稱 HGP) 是近十年國際科學界最大的一個跨國研究計畫，其包括美國、歐洲各國及日本等研究者的參與，台灣亦從事了一小部分的工作。這項計畫的目的是要將人類廿三對染色體上約三萬五千個基因的位置予以標定(定位: mapping)，並要將人類染色體上約卅億對的核苷酸加以定序(DNA sequencing)，最終更要解讀這些序列符號背後隱藏的訊息與功能。該計畫原定於 2005 年完成全部定序工作，但在進度超前的情況下，現已預計提前至 2003 年完成¹。加上其相關研究，如基因改造及基因治療研究的同步快速發展，實已預告出人類醫學新境界的開展，但同時也涉及許多倫理、法律、社會、經濟……等問題。因此，對於 HGP 所可能引發的各種相關問題，尤其是倫理方面的議題，提早作出審慎研究與反省，實乃必須且至為迫切。

依此，本節將分為兩部分，第一部分要介紹 HGP 的發展及當代分子生物領域中如火如荼展開的基因治療(gene therapy)研究。第二部分，則要提出伴隨 HGP、基因篩檢及基因治療所帶來的相關倫理議題並予以反省。

¹ 參 *Science* 282, no. 23 (1998)。關於人類約有三萬五千個基因的資料，是依據 2001 年 2 月最新科學報導而來：科學家發現人類的基因數目遠比先前估計的五至十萬個基因還少，只比迴蟲多三分之一。請參 <http://www.wedar.com/library4/times/times010212.htm>。

壹、「人類基因體研究計畫」與「基因治療」的介紹

一、人類基因體研究計畫的歷史發展與應用

「人類基因體研究計畫」(HGP)最早是於1986年由美國能源部(DOE)提出討論,其後1989年美國國家衛生署(NIH)正式成立人類基因體研究中心,於是HGP便在1990年正式開始,預計以15年的期限完成此一計畫,就當時技術看來,這件任務將非常耗費時日,再加上此計畫對未來生物科技的影響甚鉅,尤其是對治療疾病的製藥發展及突破,因此利益的糾葛也導致計畫的艱鉅²。不過,隨著生物科技的一日千里,各種相當快速、便捷、可大量將DNA定序的相關技術方法也不斷發展、改進,HGP進行的速度也因而加速前進,在2000年6月已公佈了人類基因圖譜(human genome map)初步解碼成功的訊息,並預估在2003年便可提前達成計畫目標,且有自信能為人們帶來比計畫原本所承諾的還要更多。以下即是HGP過往至今的研究進展與成果,以及將持續至未來的方向與應用:

1. 繪製染色體圖譜

繪製每一號染色體的遺傳與實際圖譜是HGP首先必須做的工作。所謂的遺傳圖譜(Genetic Map),是根據遺傳物質在染色體間重組交換(recombination)的原理而訂定製作出來。其被用於鑑定人與人之間的遺傳差異性,並廣被用於追索許多遺傳病變之致病基因。製訂遺傳圖譜時,一般相鄰的兩個遺傳標竿間的距離是 1×10^6 對核甘酸(1Mbp)。除此之外,為了配合大量核甘酸的定序工作,此計畫亦必須有標竿較近的實距圖譜(Physocial Map),以500bp為相鄰兩個最小間距³。

² 參功〈生物登月〉479~480頁。

³ 參常〈基因衝擊〉11~12頁。

2. 訂定核甘酸序列

染色體圖譜繪製後，即步入大規模的核甘酸定序（DNA sequencing）。在各國龐大工作隊的努力下，定序工作進展的非常迅速，在 2000 年 6 月 26 日，由參與國的領導人及科學家共同宣布整個定序工作已近尾聲；*Science* 及 *Nature* 也於 2001 年 2 月刊載了初步定序結果。而整個基因定位與核甘酸定序的完成，即代表結構性基因體學（structural genomics）已告一段落⁴。

3. 辨識基因

功能性基因體學（functional genomics）是接續前兩項工作後的重要進程與研究重點。在訂出核甘酸序列後，要更進一步知道這些基因的功能為何，要知道它們的產物（蛋白質）是什麼、做什麼用，及這些基因與蛋白質在不同發育過程、不同組織、病人與健康者間的表現與互動情況等。如此，才能對人體基因的功能與結構有清楚的掌握，也才能具體應用於臨床醫學上的疾病解釋及相關疾病治療⁵。而要進入基因功能的研究，首先要將佔整個人類基因體不到 5% 的基因辨識（identify）出來⁶。

4. 研究動物模式

在研究人體基因時，就像其它生物科學研究般，無可避免的會利用動物來進行實驗。因此在 HGP 中，對於果蠅、線蟲、老鼠……等的 DNA 定序工作亦相當重要。截至目前，基因功能的動物研究早已成果非凡⁷。而與人類基因僅差 1.6% 差異的黑猩猩，也因其研究價值，現今被納入基因體定序計畫中⁸。

⁴ 參常〈基因衝擊〉12 頁；武〈基因組學〉650~651 頁。

⁵ 參武〈基因組學〉651 頁。

⁶ 參常〈基因衝擊〉12 頁。

⁷ 參常〈基因衝擊〉12~13 頁。

⁸ 參<http://www.wcdar.com/library4/et/et010420a.htm>。

5. 發展生物資訊

在科學解讀出龐大基因序列、蛋白質序列及構造後，接下來的重點工作之一，是以整合方式將這些資料轉成生物知識、建立大規模的生物資料庫，進而了解每一個基因在生命正常過程或病變機制中所扮演的角色⁹。

6. HGP 的倫理、法律和社會意涵 (ELSI)

自 HGP 開始運作之初，在科學家 Watson 的提議下，所有撥給 HGP 的經費中都必須提撥 3% 做為「倫理、法律與社會意涵」(Ethic, Law, and Social Implication, 簡稱 ELSI) 的研究用途。基本上，這個子計畫的重要性是無庸置疑的，因為 HGP 絕非只是一項純粹科學領域的研究；事實上，在科學家們千辛萬苦解開人類的所有遺傳密碼與功能表現後，真正的嚴重難題才正要開始。因此，ELSI 的責任可說相當重大，而藉著 ELSI 的研究及學者專家們針對 HGP 所進行的各種討論，與 HGP 計畫相關涉的相關議題，譬如基因篩選的標準、基因治療的尺度、基因歧視與優生學的隱憂、基因決定論、社會立法及醫療、保險、隱私、教育、公共政策……等各種層次的問題與困惑，乃不斷被討論並預作準備。

不過，從 HGP 所列的 ELSI 計畫看來，其討論的議題雖相當廣；但所著重的部分，主要仍在於公共政策推行上的問題，而較少深入到這些議題背後所隱含的相關價值與根本倫理原則之探討¹⁰。

⁹ 參常〈基因衝擊〉13 頁。

¹⁰ ELSI 的詳細內容，參 <http://www.nhgri.nih.gov/index.html> (National Human Genome Research Institute)；及全《儒家生命》135~136 頁。

二、基因篩檢 (gene screening) 與基因治療 (gene therapy)

HGP 的目標之一，是希望能在 DNA 層次上解開致病原因的謎團，進而將各種可行的生物技術應用至醫療疾病上。這些治療方法中，針對缺陷基因予以修補、置換的基因治療法 (gene therapy)，乃是當今科學家極力開拓、發展的技術。當然，要進行基因治療前，得先做基因篩檢 (gene screening)，才能瞭解是哪些核苷酸出了問題因而導致疾病產生，同時也才能知道基因治療的標靶所在 (target)。不過基因篩檢與基因治療也帶來頗多問題，如個人基因的隱私權、優生學與基因歧視的隱憂，及維護多元基因庫等的省思。而這些議題都是從事倫理反省時不能掩面不顧的，故爲了接下來的倫理議題之討論，在此將先對基因篩檢與基因治療做一簡要介紹。

1. 基因篩檢 (gene screening)

基因科技在醫療上的應用之一便是遺傳基因的篩檢 (screening) 與功能測試 (testing)。只要藉著人身上的少量細胞數目如一滴血、幾根頭髮，然後以 genome DNA extraction、RFLP、fingerprinting、southern blotting、DNA sequencing 等分子生物技術，醫生就能找出某疾病是否源於 DNA 的異常。尤其伴隨著 HGP 的解碼，日後人類將會對各種疾病與 DNA 間的關係更加瞭解，到時基因篩檢或個人基因資料的完整建構可能會成爲平常之事，除可做爲尋找病因之用，醫生更可根據這些個人資料，指導對方該小心或如何預防疾病。但遺傳基因的篩檢與測試除了正面效果外，事實上也帶來隱私權與知情權的問題，並產生優生學上的爭議，尤其墮胎問題現已浮現出來。爲了讓讀者更有系統地看出基因篩檢可能涉及到的負面現象，在

此，將採用 LeRoy Walters 的分類方式將基因篩檢分為三類¹¹：

(1) **新生兒的基因篩檢** (neonatal screening)

「新生兒的基因篩檢」是指當嬰兒呱呱落地後所做的基因檢查，屬於防治措施，立意是爲了保障兒童能夠健康成長。其構想是希望藉基因篩檢，檢驗出新生兒是否帶有致病性基因，或有罹患某些病症的高傾向，這時藉此及早檢測，或能及早運用現有的醫療技術與資源，將病情的傷害減到最低，或能予以有效預防、控制，並對小孩提供適當關愛、教育與心理建設。

(2) **產前篩檢** (prenatal screening)¹²

「產前篩檢」是以檢驗「胚胎是否異常」和「胎兒是否帶有父母有問題的遺傳基因」爲主。這類基因篩檢是希望能及早掌握胎兒是否有嚴重的基因異常現象，使夫婦及整個家族能更早有一心理準備。一般傾向於藉此檢測資訊，考量是否該墮胎。

(3) **帶原者的篩檢** (Carrier screening)

「帶原者的篩檢」通常是對有家族遺傳病史的人及快要結婚的男女所做的基因檢測。通常此類篩檢所得的基因訊息，是受測者評估其日後是否要生小孩的依據。

2. 基因治療 (gene therapy)

基因治療是利用基因工程技術，將發生病變的基因以正常基因取代，來執行個體正常功能的醫學治療法。我國行政院國家科學委員會生物科學發展處，對基因治療有一詳細描述：

基因治療研究，在最近一、二年來，已成爲國內外醫學界極受重視的研究課題。這種趨勢是分子生物學和醫學

¹¹ Walters, 'genetics', pp.212~216 及全《儒家生命》145~146 頁。

¹² 在 Walters, 'genetics'一文中，是以產前診斷 (prenatal diagnosis) 表達第二類基因篩檢，在此改稱其爲產前篩檢 (prenatal screening)。

交互接觸的必然結果。由於分子生物學的技術發展，在實驗或在理論上，我們已經可以把各種人類和其它生物的基因分子分離出來，在試管內經由人工組合或改變，然後轉殖放入細胞內，而引致其特殊遺傳性質的產生和表現。從醫學科學的研究，已知有很多人類疾病，是由於某一基因的遺傳變化或是一系列不同基因變化所導致的結果。所以理論上，來自單一基因遺傳變化的疾病應當可以靠修正此特殊基因來根治；而因多種基因變化所產生的疾病，也可用不同基因轉殖技術，來治癒或阻止疾病的惡化¹³。

的確，基因治療是生物科學影響醫療科技的結果。隨病毒學、微生物學、遺傳學、細胞學……等所發現的生命表現之奧秘，科學家進而構想出利用某些病毒、細菌質體做為「治療基因」的載體(carrier)，將治療基因送進病人的標靶細胞(target cells)內，欲藉這些載體的基因表現特性與調控機制，來啟動、控制「治療基因」的表現以達治療效果。這些構想已不斷先在體外細胞培養與動物層級中被試驗、修改。基於本文的重點是倫理議題的反省，故對多樣的基因治療方式與技術在此不再多言。不過，以下仍需介紹一下基因治療的兩個可能方向：

(1) 體細胞治療 (somatic cell therapy)

「體細胞治療」是將治療基因植入病人的某種體細胞中，以恢復其正常功能。此種方法治療的對象是病人本身，絕大機率不會影響至下一代，故早已被醫學界及倫理、社會學界認為可行，且投以極大關注。

(2) 種系治療 (germ-line therapy)

「種系治療」是指將治療基因植入生殖細胞(精、卵)或

¹³ 生科〈基因治療〉942頁。

尚未分化的早期胚胎細胞中。經此方式所產生或改造的胚胎，在日後發育長成的個體生命中，治療基因原則上能一直發揮取代不健康基因的功效，且之後的各世代，理論上也能不需再進行基因治療。不過，正因為此治療方式是將「治療基因」傳承綿延至後代，實與「品種改良」的界限模糊，故在倫理上引起極大爭論，加上風險與負面效果遠較體細胞治療難以掌控，故目前的醫療體制禁止使用此種治療方式。

貳、HGP 涉及的相關倫理議題與反省

上述對 HGP 及基因篩檢、治療的簡單科學性介紹，一方面希望大家能藉此對這些現代熱門科學研究與醫療趨勢有一基本瞭解；另一方面，則有感於 HGP 的發展及應用，除正面帶動生命科技的進展及各種新醫療方式的更新外，事實上也涉及相當多的社會、倫理問題與隱憂。這些潛在的問題實在不容人們不去正視，這從 ELSI 的成立就可看出。但也如前所言，ELSI 較側重於公共政策上的問題討論，而少深入探討議題背後隱含的相關價值與根本倫理原則。因此在這樣的景況下，筆者在此將著重從倫理的幅度（尤其是生命倫理）去審視 HGP、基因篩檢及基因治療所隱含的一些議題與負面傾向。

一、HGP 涉及的隱私權、知情權等問題

人類中的每一個個體，分享著大約 99.9% 的相同基因，個體的獨特性是由剩下約 0.1% 基因所造成。如今人與人之間精確的基因差異，隨 HGP 的完成將可能有一初步揭示，加上 DNA 定序與基因功能測試技術的突飛猛進，日後每位個人的完整基因資料建構將非夢想，而且基因測試及遺傳疾病篩檢在公共衛生及個人健康維護上也能有更廣、更深的應用。

然而，我們都知道家族成員之間具有極相類似的基因內

含，即所謂基因的家族共有性。換言之，每個人的基因不只是帶有自己的基因訊息，也同時透露出其家族成員可能具有的基因，因此檢測出的基因訊息之公開問題，事實上不只涉及接受檢測的當事者的隱私權與知情權，還涉及其家族成員的隱私權與知情權問題、甚至帶來其它權益的受損。故如何限定當事者與其家族成員間的隱私權與知情權之分際，以及基因訊息的隱密性管理等，實是必須正視且釐清的。

例如，當當事人爲了知曉自己是否帶有致病基因，或爲了親緣鑑定等而接受基因檢測時，當事人是否也有權要求其他家族成員亦接受基因檢測？其他家族成員能掌握自己是否願意知曉的知情權嗎？政府機關能進一步以公共衛生或維護個人健康之理由強制或要求家族成員接受基因檢測嗎？當受試者基因訊息上出現負面資訊時，當事者及其家族成員能否繼續保有其隱私權，而不致遭受相關業者的惡意排擠與對待（譬如找工作、投保時遭拒）？……這些都是無法逃避的糾結、複雜問題，亟需專家、衆人審慎評估、討論。

二、優生學上的濫用隱憂

HGP 與基因檢測、治療之結合所帶來的相關問題，除隱私權與知情權外，更嚴重帶來助長極端優生學發展的隱憂。這些隱憂包含以下幾點彼此無法分隔且互相加強的倫理議題：

1. 基因決定論的思維模式

許許多多折磨病患的疾病如唐氏症、亨丁頓舞蹈症等，確實與基因有關係。甚至許多涉及心理、社會的病症乃至個人的性格傾向，譬如酗酒、狂躁抑鬱型精神病亦或多或少與基因有關。因此，藉著推動 HGP，欲從人類基因資訊的建構來尋找遺傳病因，的確值得鼓勵。同時，對於 Watson 所說：「在很大程度上，我們的命運在我們的基因內。」也頗能引起人們、尤

其是遭受遺傳疾病折磨者的共鳴。但是，要很小心這樣的表達似乎過於將整體生命的表現與基因之間的關係簡化，而呈現出「基因決定論」的論調與思維模式——以為基因就是人的命運，只要掌握一個人的基因，就可以掌握其一生的健康狀況，包括身高、體重、罹患病症的可能機率，甚至死亡原因等¹⁴。

實際上，即使是專門研究基因與生理疾病關係的專家，也告訴人們基因與生理疾病間的關係並非那麼簡單。我們從Adrienne Asch 依罹病機率所做的基因缺陷分類中，即可窺得一二¹⁵：

- (1) 第一類型的基因缺陷：此類型的基因缺陷與發病之間的關連十分直接明確，只要某單一特定基因有缺陷，將來就一定發病，只是時間早晚的問題（發病時間的早晚，也受許多因素交互影響）。在目前所有已發現致病基因的遺傳疾病中，第一類型的基因缺陷僅佔少數。亨丁頓舞蹈症即屬此種單基因遺傳病。
- (2) 第二類型的基因缺陷：此類型的基因缺陷與發病之間的關連並不明確，雖然科學上某些研究數據顯示某些基因缺陷，會導致較高機率罹患乳癌、心臟病或某種精神病等，但並不確定是否究竟會發生，而必須配合其他因素如更多基因的調控，以及環境如生活作息、飲食、壓力等。而且很多研究也呈現出，某些疾病之所以發病，往往是環境因素所造成，而非基因傾向的緣故。
- (3) 第三類型的基因缺陷：屬於隱性表現，必須同時由父母雙方遺傳到有缺陷的等位基因才會發病，故當只有一個基因有缺陷時，就不會發病而僅可能將缺陷基因遺傳給

¹⁴ Kaufmann, 'Genetic Discrimination'.

¹⁵ Asch, 'Genetics and employment', 158 & 161.

後代。例如鐮刀型貧血症、囊胞性纖維症等。此種基因缺陷者（稱為帶因者），根本不受基因缺陷影響，且只要結婚對象不帶此缺陷基因，其所生的小孩將只有 1/2 機率遺傳此缺陷基因，且一樣是帶因者而不會發病。

的確，僅由上述三種類型的區分，即可看出「基因決定論」的不足。故若一味地認為擁有基因資訊即可掌控整個生命的命運，而欠缺全面、均衡的考量，欠缺開放、創造性地努力改善後天環境，不僅是褊狹的舉動，從更深層面看來，其實已物化了人類的生命本質，且可能帶來基因歧視，及為了生下完美後代而進行基因改造，欲將不符合要求或有缺陷基因之胎兒予以墮胎等的極端優生學傾向。這些令人擔憂的傾向，事實上已在現今產前基因篩檢及種系治療的不斷喧嚷、爭議中呈現出來。

2. 產前基因篩檢帶來墮胎問題

在前文所區分的三類「基因篩檢」中，尤以第二類「產前基因篩檢」最為引人爭議。因為這種篩檢行為本身似乎暗示且在實際運作上已具體化「若檢驗出胎兒具有基因缺陷或畸形等症候，我們能依此決定是否墮胎」。這樣的作法亦如本書第七、八章論墮胎時所見，普遍蒙受各國的社會與法律所支持，以所謂「為了避免即將出生小孩在世上承受極大痛苦、為了體諒父母可能所要承擔的長期壓力，以及婦女的身體自主權」等理由，接受並鼓勵懷孕婦女透過產前基因篩檢，將明顯無法存活或擁有遺傳缺陷的胎兒墮掉，以達至優生生產的目的。

同時，近年來科學界更配合人工生殖技術而發展出更新的基因檢驗技術，即著床前的基因篩檢，也就是對尚未著床的胚胎從事基因檢測，從而決定是否讓胚胎著床。在全球性允許施行試管嬰兒、允許大量已屆保存期限的冷凍胚胎被毀棄的景況下，這種銷毀尚未著床的缺陷胚胎之作法，事實上多數人並不

覺得有何問題，故其引發的道德爭議相對的也較少，人們也更加難以意識到墮胎所帶來的「人的生命被摧毀」之事實。

這種種景況令人擔憂，隨著 HGP 對 DNA 定序及基因功能資訊的知識的越形豐富，透過產前基因篩檢（尤其是著床前的基因篩檢），是否到時會演變成當檢驗到高機率罹患某疾病的基因，或透過一套程式能統合計算身高的多重基因表現而預估小孩將來身高或許過於矮小……時，望子成龍、望女成鳳的父母就會將胎兒予以墮掉呢？或者伴隨基因治療的更加進展，在要求完美（非治療性）的考量下，父母或政府會進一步企圖對胚胎進行基因改造？或許有人覺得這些憂慮過於杞人憂天，因為科技要如此進步可能尚需好一段時日。但，這樣的反省與擔憂絕非消極無用的，因為從中我們知道要預防此情此景的發生，從現在起即應從社會、法律、政策等層面深入地討論、釐定因應之道（譬如預防職場、保險方面的基因歧視）；同時，必須從基本視域的層次著手，根本地轉變人們的價值觀，並對人類生命的意義與尊嚴建立出更深、更正確的瞭解。

最後，希望社會大眾能真正把握產前基因檢測的積極、正面意義，是爲了及早診斷出胎兒的病變，以儘早爲胎兒提供恰當的醫療照顧，並儘早給予父母調適的時間與學習的機會，期能及早準備以提供日後對小孩的適當照顧與支持。水能載舟，亦能覆舟，正確醫療應用的產前基因檢測是教會及所有尊重生命的人士所贊成的；但是將其導向優生上的濫用，以致帶來墮胎等的問題，也是必須反省、努力解決的議題。

3. 其它基因篩檢帶來基因歧視問題

至於第一類「新生兒的基因篩檢」與第三類「帶原者的篩檢」，因能在毫無症狀前提早發現，並且藉著及早預防及治療，有些遺傳疾病的確能獲得痊癒，且其與墮胎問題較無關連，因

而爭議較小。不過在優生主義影響下，這兩類篩檢也帶來頗多涉及基因歧視的倫理問題，例如篩檢結果被保險業者運用成爲是否接受投保或收取保險金多寡之依據，被某些機構、公司用來做爲聘用員工的標準，或者，進一步被用來將人的一生定格，並由此限定受試者所可享有的教育資源……等。

但事實上，根據前文對基因缺陷的分類介紹，可知這種把基因等同於人的命運、將基因缺陷與日後疾病的發生畫上等號，是一種錯誤的化約。因此，由此所引發的基因歧視與差別待遇，不僅大大地衝擊當事者的生活保障¹⁶，是對當事者的一種不正義，傷害到其根本的人性尊嚴外；同時對於健全、公義社會的維持與追求，也是負面因素。故所有的倫理學家，包括聯合國公佈的基因篩檢之倫理規範¹⁷，都一致指出，須做立法保障，否則將侵害人權。

4. 種系治療帶來涉及優生的倫理問題

種系治療 (germ-line therapy) 的方法，是將健康基因植入生殖細胞或尚未分化的胚胎細胞中。相較於體細胞基因治療，其有更大的風險與不確定性。體細胞基因治療不成功時，影響的只是病人本身，且常只侷限於某體細胞，故影響程度較輕微；但種系治療隨著胚胎發育成體，其失敗的影響是及於整個個人的生命且會遺傳至後代。因此，基於對「人的價值」之肯定，及面對「種系治療的相關機制與治療後果都無法掌控」的事實，實在不該將種系治療加諸於人的生殖細胞及胚胎，而讓由此而來的新生命背負著試驗品的命運，並承受未知恐懼的折磨。

然除以上的問題外，深究種系治療的背後動機與基礎，會發現種系治療在某程度上是建立於推論而非診斷上，即因父或

¹⁶ 參戴〈基因檢查〉28~29頁。

¹⁷ 參世衛〈指導綱領〉41頁。

母帶有某種遺傳疾病，故推論其未來所懷孕的子女亦可能有該種疾病，因而進行此種治療。可見，種系治療基本上較偏向於品種改良而非治療。況且「基因缺陷」的標準又該如何界定？在優生心態的作祟下，將很難避免有人（或政府）會嘗試以種系治療的方式來生下所謂完美的人。

另外，附帶一提的是，爲了避免生下不健康子女而欲接受種系治療的夫婦，需採「試管嬰兒」的方式，故其勢必也面臨到人工生殖技術所帶來的倫理問題。因此，綜合以上可說，種系治療所可能導致的危險與倫理問題是極大的，故禁止種系治療的施行是明智且正確的。

5. 體細胞基因治療法引發的倫理問題

一般說來，體細胞基因治療法較無倫理上的爭論，且因其性質能是較單純的病症治療，故是大家樂見的。但基因治療是一種相當新的治療嘗試，除相當昂貴外，其可能導致的副作用仍需更多的研究與觀察，尤其在現今科學對每個基因的功能、及基因與基因間的整體互動關係尚未完全了解的情況下。

不過，即使此種治療模式較無倫理爭論，但隨著科技的突飛猛進，當人可以安全、方便地施行基因治療時，例如能以口服藥丸即達至治療的目的，想必到時很可能會出現各式各樣的基因治療藥錠，雖就疾病的預防與治療而言，這樣的發展未嘗不是一件好事、甚至可說是病患的一大福音；但在科技越趨發展的同時，當疾病與非疾病的界線愈趨模糊時，人們事實上也面臨到優生學的更大挑戰—藉著基因藥丸或許就能達至理想身高、理想智商、理想髮色的要求，或也能抗細胞老化……等。而只要科學能做到，無疑地這些問題與現象就會出現，因爲問題的最癥結點是在於對人類生命價值觀的模糊，因此極端優生學的迷思也才得以作祟。

三、多元基因庫 (multiple gene pool) 的保存問題

不論是涉獵過生物學或藉著當代保護生態、保護瀕臨絕種動植物的宣導，當代人們越來越瞭解物種的存亡與此物種的族群大小有關，而這是因為族群大小與多元基因庫的維護息息相關。每一物種藉著足夠的多元基因庫做後盾，在保有多元變異的情況下，才能繁衍出一代代健康後代，並能因應環境變遷。

以人類的全球人口數目觀之，似無多元基因庫難以維持之問題；但如今，HGP 及基因工程技術的發展，除帶來正面利益與好處外，對於人類多元基因庫的保存似也引發一些負面效應，值得深思。

很清楚地，若基因工程技術只應用為做體細胞基因治療，並不致產生多元基因庫的保存問題。但，誠如以上一直提及的優生學濫用之隱憂，當人們極端的利用生命科技（如種系基因治療）以產生所謂「標準、完美」後代時，那多元基因庫的保存就真的可能是個問題。因為在人類共築的理想優生標準下，透過基因篩選、淘汰、改良，到時人類的多元基因庫將會因這些人為力量而朝單一化發展。但一個擁有單一基因庫的物種，如何因應環境遽變、如何逃避突如其來的致死疾病之滅種危機呢？面對人、萬物、環境間複雜的互動關係與演變的不確定性，同一模子的完美人種顯然有其致命弱點。為此，因極端優生迷夢所帶來的多元基因庫之保存問題，實該深思。

四、對聯合國公告之相關指導綱領的反省

聯合國世界衛生組織之下的人類基因體在 1997 年 12 月召集由世界各國學者專家組成的委員會在日內瓦開會。會後公佈「醫療遺傳學及基因服務的倫理爭議之國際指導綱領」，依一

貫站在人權的觀點上，提出基本的四項醫學倫理原則¹⁸：

- (1) 自主性原則：尊重個人自決與保護喪失自主性的個人。
- (2) 仁愛原則：以個人福祉為最優先考量與最大程度來增益個人健康。
- (3) 非惡意原則：避免傷害個人，或至少減低傷害。
- (4) 公正原則：以公平、公正態度對待每個人，儘可能公平地分配健保的福利與負擔。

依據此四項醫學倫理原則，也議定了遺傳服務的倫理指導綱領、遺傳諮詢倫理指導綱領、遺傳篩檢與檢驗建議倫理指導綱領、自主性與知情同意所建議的倫理指導綱領、前症狀與傾向性檢驗建議倫理指導綱領、公開與機密性建議倫理指導綱領、產前檢查建議倫理指導綱領、產前檢查之前的諮詢建議倫理指導綱領、DNA 資料庫建議倫理指導綱領¹⁹。

其中，對於聯合國指導綱領透露出「個人自主性原則優先於社會整體幸福與公共利益」之看法，台灣學者吳秀瑾指出此種優先性的選擇並不恰當，並建議應視疾病是否可以治療，調整優先次序。尤其是產前基因篩檢，若是可以提早發現及提早治療的疾病，才可以實施。換言之，即是以治療作為產前基因篩檢的必要條件，若是無法治療的遺傳疾病，則不可做產前基因篩檢。意即面對是否施行「產前基因篩檢」之選擇時，可能傷害胎兒和無謂的醫療資源的浪費，應優先於個人（指父母）的自主性考量²⁰。這種不指向墮胎、不以個人自主性為無限上綱的「產前基因篩檢」之看法，是符合教會訓導以「尊重、保護人類生命」為基本原則的倫理觀。

¹⁸ 此四項醫學倫理原則引自：世衛〈指導綱領〉39頁。

¹⁹ 參世衛〈指導綱領〉39~43頁。

²⁰ 參瑾〈基因選擇〉29~30頁。

如果出生前的診斷會尊重胚胎和胎兒的生命和完整，而且以安胎為目的，或作個別的治療，是合乎道德²¹。

然而，為何聯合國以人權為基本立場，會有忽視胎兒權益的情形呢？這和聯合國面對人工避孕及墮胎時的立場是相同的，其將這些行徑視為人權，但胎兒的人權則完全被忽略。如今學者吳秀瑾的反省，便指出此一現象：漠視胎兒人權、將胚胎次人化。

第二節 無性繁殖技術的發展與倫理反省

藉著第一節的介紹，已看到伴隨 HGP、基因篩檢、基因治療等基因科技的發展應用，引發了相當複雜、包羅萬象的倫理問題。接著本節要以介紹無性繁殖技術及幹細胞研究之發展應用為要務，並要簡要反省其帶來的相關倫理議題。其中，由於有關複製人的議題已於第六章介紹過，故本節對於無性繁殖技術的評估省察，就不再提及複製人所帶來的問題與隱憂。

本節分為兩部分，第一部分要對無性繁殖技術、基因轉殖工程及醫療選殖與幹細胞研究等做一簡要介紹。第二部分，則要提出伴隨這些科技研究與應用所帶來的相關倫理議題。

壹、無性繁殖技術（cloning）的發展與現況

一、無性繁殖技術（選殖技術）

選殖（cloning），亦稱克隆、無性繁殖，在桃莉羊事件後，最為一般人耳熟能詳的稱呼是「複製」。不過事實上，在分子

²¹ 《生命肇始》11 頁。

生物的學術領域上，「選殖」一向是最通用的中文翻譯。而就整個生命科技與基因工程的發展觀之，「選殖」一詞分別能有以下三種層級定義：

1. 基因選殖 / 分子選殖 (gene cloning / molecular cloning)²²

分子選殖是一種基因重組工程技術。其利用細菌為材料，將重組 DNA 放入細菌中，經細菌大量繁殖複製後，以獲得大量的選取 DNA。不論是研究病毒、微生物、細胞學、遺傳學，不論是從事 DNA 定序、建立轉型細胞株 (transformed cell line)、孕育基因轉殖的動植物、建構基因治療所需要的治療基因、製備疫苗 (如 DNA Vaccine)……等，分子選殖都是最基本的、不可缺少的步驟。事實上，藉分子選殖技術將已知功能的某段 DNA 植入細菌，讓細菌大量複製並分泌出具有療效的藥物 (如胰島素) 之作法早已行之多年。

2. 細胞選殖 (cellular cloning)²³

細胞選殖是指藉著細胞培養技術，將萃取自身體的細胞培養成能不斷在體外 (in vitro) 代代增殖的細胞株 (cell line)。藉著細胞選殖技術，科學家乃能在細胞層級上，測試或研發出有用的藥物。

3. 動物選殖 (animal cloning)²⁴

動物選殖指涉兩種不同的程序：胚胎選殖 (Embryo cloning) 和成體基因選殖 (Adult DNA cloning)。其中，胚胎選殖是指以人工的分裂球之分裂方式 (blastomere separation)，從處於卵裂階段

²² NBAC, *Cloning HB*, Chapter 2, p.14.

²³ NBAC, *Cloning HB*, Chapter 2, p.14.

²⁴ <http://www.religioustolerance.org/cloning.htm>; NBAC, *Cloning HB*, pp.13~16.

的胚胎中分離出一或多個細胞，然後加以培養、發展成具有相同遺傳訊息的多個胚胎之技術。因為它的操作機制類同於自然的雙胞胎發展，故亦稱為人工雙胞胎化（artificial twinning），目前已成功施用在多種動物的育種上。

至於成體基因選殖是指將某成體細胞的細胞核置換到一個去核的卵細胞中，進而啟動胚胎發生程式，發育出一個與原先成體具有相同遺傳訊息的新個體。此種核移植無性繁殖技術（nuclear transplantation cloning），因 1997 年 2 月英國羅斯琳實驗室成功培育出桃莉（Dolly）而成為科學研究的熱潮，科學家尤其著眼於發育控制之樞紐的發現及其在醫療用途上的應用，同時它也引發倫理上的重大衝擊與爭議。

二、基因轉殖工程（transgenic engineering）

基因轉殖工程是先利用分子選殖技術，將攜有異種基因片段的 DNA 大量複製，之後盡可能於目標生物體的早期胚胎發育階段，注入胚胎細胞的細胞核中，當此外來基因成功併入目標生物體的染色體後，此基因轉殖成功的生物體乃能夠表現這種外來基因的產物。

伴隨基因工程的發展，為了達科學研究之目的，或為商業、經濟目的而開發的畜牧業之品種改良及植物育種中，科學家早已投入大量心力，致力於建立基因轉殖生物（如基因轉殖鼠，或把生長激素的基因送入豬牛以產生肉質較好的豬牛及高泌乳量的乳牛，或將一種原本細菌才有的抗蟲基因轉殖到玉米、大豆……等作物，使這些基因轉殖作物毋須靠噴灑農藥即能抵抗蟲害）。近來，基因轉殖工程在醫療上的應用亦形成一股研究熱潮，其範疇包括：

- (1) 建立能不斷製造病患所需藥物的基因轉殖動物，例如在基因轉殖乳牛所分泌的乳汁中含有能治病的藥物。倘若

再配合無性繁殖技術，更能將此種基因轉殖動物（活的製藥廠）不斷複製下去。

- (2) 結合基因轉殖技術及幹細胞研究成果，利用轉殖了某段人類基因的轉殖動物（如豬），當作器官移植所需之器官來源，而不需擔心異體排斥現象。不過最近的科學研究也顯示，基因轉殖的醫療應用，伴隨著具有誘發病毒跨物種傳染而導致新的人類疾病發生的可能性。

至於高產量、抗蟲或耐寒、耐熱等適應力強的基因轉殖作物，長久以來亦一直是人們因應地球人口遞增、解決糧食危機的希望之一，不過其同時也帶來一些複雜問題，如對生態圈及對長期食用的人體健康之影響……等。

三、醫療選殖 (therapeutic cloning)²⁵

醫療選殖的目標是希望藉著對細胞分化機制的瞭解與研究，以選殖（即無性繁殖）方式製造出醫治病人所需要的器官或組織。它的施行一般包括兩大步驟：（1）成體基因選殖：從病人的體細胞取出細胞核或 DNA 置換到一個去核卵細胞或胚胎中；接續（2）從這個胚胎中萃取出幹細胞，進而調控幹細胞分化成病人所需的器官，但在萃取幹細胞的過程中，胚胎將被犧牲。

至於整個醫療選殖構想的具體化，尚有一些必須克服的技術問題存在，包括：在實驗室萃取、培育幹細胞時，如何做到無損幹細胞的完整性，以及如何刺激、調控幹細胞分化成病人所需要的某一特定組織器官……等。

²⁵ 參 http://www.religioustolerance.org/clo_ther.htm。

四、幹細胞研究 (stem cells research)²⁶

幹細胞屬於非特化細胞 (unspecialized cells)，它們存在於胚胎、胎兒組織、出生嬰兒的臍帶血及成人的某些組織（如腦、骨髓）中，是生物體內尚未分化成特定細胞類型（如神經、肌肉、骨骼、結締……等細胞）的最根本細胞，具有進一步分化發展出特化細胞、組織與器官的潛能。因此利用幹細胞培育出病人所需要的組織器官，乃被科學家視為未來醫療上的一大福音。例如，為糖尿病患製造能正常分泌胰導素的胰臟細胞。此外，在結合無性複製科技（甚至加上基因治療技術）的情況下，更能製造出無需擔心異體排斥，具有病人自身遺傳訊息的正常所需器官。也因此，幹細胞研究乃成為現代醫療科技的一股熱潮。

而在這股幹細胞的研究熱潮中，又因個體發生學及胚胎學的長期研究顯示，初期胚胎中的幹細胞（指「內細胞團」：inner cell mass）是人體所有特化細胞的最根本來源，故因而使多數科學家投身於動物胚幹細胞的研究，且成果斐然（不斷有成功地將胚幹細胞分化培養成神經細胞或血管組織……等的科學研究報告發表），故也促使大多數的科學家、醫療人員、病患及其家屬，致力於推動修法，希望能在醫療研究上，合法從事複製人類胚胎及使用人類胚胎來研究幹細胞²⁷。英美政府也於2000年8月予以支持性的回應。而英國國會下議院更率先於2000年12月20日，表決通過允許複製人類胚胎作為研究用途。這項法案將容許科學家複製人類胚胎取出其中的幹細胞，再利用幹細胞培育成人體的各種器官組織²⁸。

²⁶ 參 http://www.religioustolerance.org/clo_ster.htm。

²⁷ 參 <http://www.doh.gov.uk/cegc/stemcellreport.htm>。

²⁸ 參〈複製人類胚胎 英放寬規定〉《中國時報》2000/12/21，社會綜

至於一般成體組織的幹細胞研究，則因為照個體發生學的觀察所知，在自然的生理運作上，這些成體幹細胞並不像胚胎細胞般能特化出生物體所有的細胞類型，它們的進一步特化是較有限的，譬如骨髓幹細胞只能進一步分化成各式血液細胞。因此，在期望能為病患製造出各式各樣所需器官的醫療研究上，相較於胚胎幹細胞的研究熱潮，成體組織的幹細胞研究顯然就較冷清。不過，近來一些科學報告顯示，科學家似乎找到了調控幹細胞之所以會特化成何種細胞的重要關鍵之一，是在於這個幹細胞的周圍環境，如果它和一堆心臟細胞在一起，它就會被周圍心臟細胞影響而特化發育出心臟細胞，若和一堆神經細胞在一起，就會進一步特化發育出神經細胞²⁹。雖然這樣的發現仍有很多不解之處，且效果的持久性仍待進一步研究與克服，但是對於跨越成體幹細胞的有限特化現象而言，這一發現無疑開啓了希望的可能性，並為進一步的研究奠下根基。

貳、無性繁殖技術涉及的相關倫理議題與反省

逐一審視過無性繁殖技術及各種相關技術如基因轉殖工程、醫療選殖及幹細胞研究後，不難發現這些生命科技亦對基因決定論、基因歧視、極端優生學氾濫……等相關倫理問題的產生有其影響力。原因之一，簡單地說，即無性繁殖技術（選殖技術 cloning）是基因科技的基礎之一，上一節提及的 HGP、基

合版。

²⁹ 根據 2000 年 10 月分 *The Journal Nature Neuroscience* 所載，一個義大利的神經科學研究小組，發現幹細胞與其周圍細胞間的細胞膜接觸（membrane contact）所引起的訊號，能導致幹細胞特化成與其周圍細胞相同的細胞類型，此研究小組在細胞培養及動物實驗中已成功地將成體腦中的幹細胞誘發培育成骨骼肌（skeletal muscle）。參 *Nature Neuroscience* 3(10), 986~991 (2000).

因檢測與基因治療，都必須使用到選殖技術。

不過，無性繁殖技術的應用，例如基因轉殖工程及醫療選殖中的複製胚胎及胚幹細胞之研究，也帶來了另外必須關切的嚴重問題：

一、基因轉殖工程引發的相關倫理議題

人類利用基因轉殖工程技術改造出許多基因轉殖生物，帶來相當多好處，但也引發一些危機。以下將扼要依轉殖動物與轉殖作物之區分，提出這些危機：

1. 轉殖作物

隨著越來越多基因轉殖作物製成食品，也引發基因作物是否安全的顧慮與質疑。當然，長期性的影響現在很難看出；但的確有些基因食物，在極短時間內已被證實有問題，例如 1983 年，西班牙有數百人因為吃了攪雜質的油菜籽油而喪生³⁰。

另外，基因轉殖植物對於整個生態圈的衝擊及影響相當大且充滿高度不確定性，因而帶來生態倫理的問題。因為植物的繁衍是靠風、昆蟲……等相當開放性的方式，人們很難能將基因變異侷限於一小範圍而不擴散出去，再加上轉殖表現的成分（例如殺蟲劑）或許對其它昆蟲或動物也有害，故基因轉殖作物對整個生態圈的影響相當大，卻又極難評估。

2. 轉殖動物

轉殖動物最大的貢獻是提升畜牧業的發展，改善動物的肉質品質、泌乳產量，及醫療上藥物的生產與製備等。而且如今亦朝向製造出不會引發排斥的移植用器官而努力，但這同時也使人類擔負極高風險一面臨新的跨種疾病的威脅。另外，爲了

³⁰ 參生〈生物科技〉29 頁。

科學研究而大量製備轉殖動物，及因轉殖帶給動物的畸形、異狀等負擔，亦引發我們再次思考動物權的問題。

二、複製人類胚胎及胚幹細胞研究的相關倫理議題

複製人類胚胎與胚幹細胞研究的最大倫理問題之一，是不把人類胚胎當作「人」，而僅將其當作日後提供器官的「材料」，這顯然是將人類胚胎非人化、次人化。而且，把人類胚胎當作研究工具、並加以殺害的行為，實質上已違反了「不可殺無辜」此一消極倫理規範。

的確，幹細胞的研究若能成功地培育出人體的器官組織，對於帕金森氏症、退化性疾病、癌症和糖尿病、心臟病等多種疑難雜症的療法將產生革命性影響，為受這些疾病折磨的病患提供一線生機。但很顯然的，若利用的是胚幹細胞，那是以殺人來救另一人。至於想用成體幹細胞製造器官的構想，照當前的科學知識與技術看來，似乎限度較大，不過卻能做到不扼殺任何人的生命。因此，科學家應在不殺害胚胎的原則下，去發掘更多有關幹細胞發展機制的奧秘，進而幫助、造福需要的人。

第三節 教會訓導與基本生命倫理之反省

藉著對「人類基因體研究計畫」(HGP)與相關的基因工程科技如基因篩檢、基因治療、無性繁殖技術、基因轉殖及幹細胞研究等的介紹，的確可看到基因科技的研究及應用，尤其在人類疾病的預防與治療上，為人類帶來了相當大的正面好處。不過，除了好處外，也帶來社會、法律、倫理……等多層次的問題與隱憂。藉著上述的相關倫理議題之反省，我們發現所有的問題是彼此密切糾結、互相影響的，且幾乎都能追溯至優生

學傾向、化約式地基因決定論、基因歧視與物化生命……等意識型態。而這些傾向與意識型態，顯然已透露出最根本的癥結，是源於「對人類生命價值與尊嚴」的不瞭解。教會訓導洞悉這一切，因而呼籲世人要從基本視域的層次，根本地將目前佔優勢的扭曲的人觀轉變成真真正符合天主肖像的人觀，才能於實際社會生活中落實對「人的價值與尊嚴」之尊重及維護。

基此理解，筆者在此將不再對婚姻及夫婦性愛行為之尊嚴多所著墨，而只強調「人的位格尊嚴」此一基本倫理原則³¹。其後，更要引述教會訓導對於基因科技研究與應用的回應，來印證、重申「保護人的生命價值與尊嚴」是任何科技應用、任何社會行動必須持守的最根本原則。

壹、人是天主的肖像

據《創世紀》的記載：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」（創一 26）。因此，人的生命是天主恩賜的禮物，人是天主的肖像，而人類生命的位格尊嚴即肇始於此。天主親自創造了人，賜給人精神生命，使人不僅在現世因擁有理性、自由意志而能追求真理、得享自由，並能藉著此世與天主所建立的位際性往來，蒙召走向圓滿、全福的永恆生命。也就是說，人自其存在那一刻起，即開啓了有始無終的天人交往一人來自天主，並在此世能與天主建立愛的關係，最後也要回歸天主。

因此人類身為「天主的肖像」，自生命肇始的第一刻起終其一生都擁有一超越的幅度，其生命也因此享有極高的尊嚴。而且這一尊嚴並非獨屬於某些種族、某種社會階層，或是聰明

³¹ 在此不提婚姻及夫婦性愛行為之尊嚴，並非指其與基因科技應用的倫理反省毫無關係，而是因為：(1)有關婚姻及夫婦性愛行為之尊嚴已在前面章節（論阻礙成孕及人工生殖）詳細提出過；(2)「人的價值與尊嚴」的確是 HGP 與基因篩檢治療之倫理反省，最重要的關鍵。

者、健康者的特權；這項尊嚴遍及所有人類，是每個人所擁有的根本價值。爲此，任何人都擁有不可被物化、次人化的基本權利，也就是說，將人物化成商品或作爲滿足渴望的工具是不容許的，而殺無辜的行爲更不容許。在不可殺無辜的基本原則下，任何施加在人身上的科技應用與醫學治療，都只能是爲他們的好處，而絕對不能傷害或威脅他們的生命。

一、人類生命從存在的最初一刻起即必須受到符合人性尊嚴的尊重：不可殺無辜

故意剝奪無辜人類的生命，常是道德上的惡，而且，不論以其本身爲目的，或做爲達到善良目的的一種手段，都永遠不可成爲合法。……任何人都不得以任何方式殺害無辜，不論是胎兒或胚胎，是嬰兒或成人，是老人或患不治之症而受苦的人，或是將死的人³²。

人的生命是天主的恩賜，天主出於愛將無價的生命與位格尊嚴白白地賜予人類。故任何人無權隨意處置它，若企圖奪取無辜者的生命，就是抗拒天主對那人的愛，違反人的基本權利，觸犯了非常嚴重的罪行。而從精卵結合那一剎那起，一個生命的歷程就開始了，故人的接合子、胚胎已是人，應受到符合人的尊嚴之對待。其中，「不可殺無辜」是維護人的尊嚴與生存權最起碼的標準，胚胎、胎兒做爲世上最弱小的無辜者，也享有與任何人同等不容剝奪其生存的基本權利。

因此，很顯然的，透過基因檢測而決定採取墮胎的行徑已擅自破壞了一個新的人與天主在世上的交往、已侵犯了胚胎的生存權、破壞了「不可殺無辜」此一消極倫理規範。同樣地，爲了促使醫療科學進步以救助更多病患雖值得肯定、鼓勵，但

³² 《生命》57號。

若採取的方法，是將人的胚胎拿來做實驗並破壞胚胎的完整、殺害胚胎的生命，那根本上已犯了把胚胎非人化及殺無辜的錯誤。而且若這些胚胎是以複製科技而來的，那亦違反了「必須在婚姻內生育」、並破壞了「性愛結合與生育的不可分割性」等基本倫理原則。

二、無等級之分的人類生命價值與尊嚴

並沒有猶太人與希臘人的區別，因為眾人都有同一的主……。（羅十12）

每一個人的獨特個體，是精神和肉體組合而成的。…
尊重人性的尊嚴也就是維護作為身靈合一體的人³³。

每一個人的生命都是精神和肉體的整體、都是天主的賜予，天主將祂無限的愛白白地施予在所有人的身上，無分貴賤、美醜、智愚、男女老少。所有的人都是位格性的存在，都應該受到做為一個位格基本的尊重，並且享有做為一個位格應有的權利。因此，藉著天主愛的啓示，我們體悟到：人類所擁有的與「天主肖像」相符的人性尊嚴，是不因種族、年齡、身分、聰明才智、性別而有高下、尊卑之分的。嬰兒、殘障、癡呆、植物人、年老者或基因疾病者的生命價值與尊嚴與所謂健康成年者的生命價值與尊嚴是同等無差別的。他們都是「天主的肖像」、都是人、是位格、是自身之目的，而非他人的手段。故其基本人權與生存權都應受到基本保障。

因此，持化約態度的基因決定論，及以所謂人種、基因的好壞來評斷人並做出歧視、差別對待，甚至予以殺害的行為，都是有損人類生命尊嚴的不道德行徑。

³³ 《生命肇始》4-5 頁。

貳、教會訓導對「基因科技研究與應用」的回應

面對科技的發展與應用，教會訓導不斷呼籲人們要深思科技的本質與科技發展的目的，而非不假思索地以為只要技術上做得到就是可容許的。而且本著「尊重人的位格生命之尊嚴——不可將人物化、不可殺無辜」此一基本倫理肯定，教會訓導也因此對隨基因科技而來的各式各樣應用，予以尊重生命的回應。譬如，面對人類胚幹細胞的醫學研究熱潮及英美政府的處理傾向，天主教會就清楚指出「人類胚胎是人，複製人類胚胎的行徑已是在從事複製人的工作」及「從事胚幹細胞研究所造成的胚胎死亡，是殺人（無辜者）的行徑」。不過，基於教會對醫療、科技研究所給予的尊重生命之回應，已於前幾章論述過，故以下簡單地再次提出教會對科技發展的目的與限制之訓導；接著，以教會對產前基因篩檢的回應為例，來呈現這些回應的根基乃在於「保護、尊重人的生命」。

一、科技必須無條件地尊重道德律的基本準則

教會的基本立場肯定科學研究和應用，是人類治理大地的具體表現，也洞悉生物學與醫學的進步，有助於人類更有效的治療疾病，故教會並不反對基因遺傳科學的研究與發展。不過，教會提醒我們，以優生、改良品種為導向的基因研究與醫療應用，不但不會為人類帶來幸福，反而會帶來可怕禍害。因此，本著傳揚福音的使命和牧民職責，她呼籲世人應明白科技的研究與應用，有其限制，應在維護道德價值的框架內，積極捍衛人基本的生命權利、位格尊嚴並為人類天賦的真善而服務。

當科技用於為人類服務，嘉惠人類的全面發展時，科技就是珍貴的資源，但科技本身不能顯示人存在的意義或人類進步的意義。科技既由人所創造為服務人類，其用途便應受制於人類和人類道德價值，而具有其侷限性。……

科技必須無條件尊重道德律的基本準則：科技必須為人類、為人類的固有權利、為人類天賦的真善而服務³⁴。

二、以治療為前提、以保障生命為原則的產前基因篩檢

教會訓導肯定產前基因篩檢如是為了提供治療，則是合乎道德；但如是以優生導向並抱持著以墮胎來消滅患遺傳疾病和畸形的胎兒，就是相反人類生命尊嚴的不道德行為。

出生前的診斷可獲知母體內的胚胎和胎兒的情形，從而及早作出有效的治療或施行手術。如果所使用的方法可保障胚胎和孕婦的生命和完整而無過分的冒險，給夫婦雙方做適當的解釋並經其同意後，這種診斷仍屬可行。但是，如果有關的診斷目的在於尋求胎兒是否畸形或染有遺傳疾病而施行墮胎，則這種診斷嚴重違反道德律³⁵。

政府和衛生部門或科學機構發出任何計畫，如在任何方面助長診斷和墮胎之間聯繫，或甚至直接誘使孕婦接受以消滅畸形胎兒和患有遺傳疾病的胎兒為目的的診斷，均侵犯腹中嬰兒的出生權利以及損害夫婦的重要權利和義務，應受譴責³⁶。

結 語

當今人類基因體計畫及基因科技的快速發展，一方面帶來許多新的醫療展望，但另一方面也引發諸多疑慮與許多相關倫理、社會、法律等問題。面對這種種衝擊，儘速建立跨科技的對話、整合，以因應基因科技發展的不確定性與風險，實屬必

³⁴ 《生命肇始》3頁。

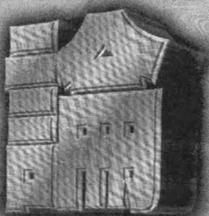
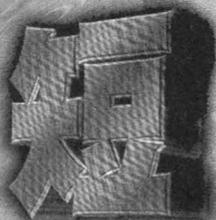
³⁵ 《生命肇始》11頁。

³⁶ 《生命肇始》12頁。

要且相當迫切；不過根本處，尤應注意「人的生命尊嚴與價值」。基因科技的實際操作與應用，是否與所有人的平等尊嚴相符，實是不可須臾偏廢的核心點。尤其應當審思，在胚胎幹細胞或種系基因治療研究時，胚胎所該擁有的人權與尊嚴，是否已被傷害？我們這些有口能言的人們是否正將暴力加諸於尙無法言語、無力反抗的胚胎生命呢？此外，在一心渴求所謂優良、完美人種時，我們是否迷失了生命的真正價值與意義？

無窮的慾望推動人類各方面的進展，造就出令我們雀躍不已的科學、醫療……等文明發展；但是人類的慾望應受道德所規範，當今基因科技的快速發展與高度不確定風險，尤其讓我們感受到這點。故藉本文，希望能提醒、呼籲人們多思考「我們希冀怎樣的未來社會？」

第伍部分



本篇收錄兩篇短論，一是關於人口問題，另一是 AIDS 的倫理反省。當代諸多生命倫理議題，糾結人口因素而呈似是而非的複雜面貌，過度悲觀的人口觀甚至早已是當世「死亡文化」的強大趨動力，面對這般景況，對於人口問題的釐清實屬必要，故特列此兩篇短論。另外，短論二要特別強調天主教會在面對遍及全球的二十世紀黑死病—AIDS 時，除肯定需盡力尋求醫療及人道關懷外，亦提醒人切莫依賴不正確的預防方式，反忘卻真正的防範之道。

短論一

人口問題與生命發展

一、前言

人口問題在近一、二世紀以來是相當引人關注的課題，人口學者亦常站在維護整體人類生命發展的出發點，對人口問題進行研究與分析。但，早期在談論人口問題的理論中，往往指向一個悲觀的結論，即必須以限制出生率的成長，方能解決所謂「人口過度成長」所帶來的危機，且認為以「阻止成孕」（即「人工避孕」，參閱本書第四章的說明）為重要手段的家庭計畫或人口政策，是唯一可行的辦法，因此導致人口問題成為支持限制生育之政策（阻止成孕、墮胎、一胎制等）的重要理由。於是形成為維護人類生命發展必須以消滅人類生命為方法的矛盾現象。是故，若想維護生命的尊嚴及其生存發展，人口問題與生命發展間的互動關連，乃成為生命倫理的反省課題。

二、支持限制生育的人口理論

馬爾薩斯(1766~1834)是第一位系統廣泛討論人口現象與經濟情況的人，他的理論也成為控制人口成長與限制生育的強大

助力。在他的《人口論》中，認為食物只能成算術級數成長，而人口若不受限制則呈幾何級數增加。故他預言若無戰爭、飢荒或疾病等因素來抑制人口成長，人口過剩將會導致世界毀滅，因為糧食的生產勢必趕不上人口成長，到時經濟將無法發展、貧窮、毀滅亦隨之而來。甚至他還以人口的分佈與數量都受到物資的限制，增加物資則人口必隨之增加為理由，認為平均分配物資或救濟窮人，只會增加人口、增加政府負擔、降低工人生活水準，反而使貧窮更加普遍存在。因此，他認為欲解決人口、經濟、貧窮等問題，唯一途徑必須抑制人口成長，而方法自然該指向限制生育¹。

除馬爾薩斯外，當代艾爾利希（Paul Ehrlich）亦是鼓吹限制生育、抑制人口成長的代表。在他 1968 年出版的《人口炸彈》（*The Population Bomb*）中，強調地球是一個資源有限的空間，並預言人類將會因育養自己而淹沒人類自身。據此，美國還將納稅人好幾十億的錢花費在世界各地的人口控制計畫²。可見以經濟為理由外，當代藉珍惜有限自然資源之名目，環保的訴求亦成為限制人口成長的有力理由。如此，乃導致現今很多人仍深怕若不抑制人口成長，人類社會乃至地球將會崩毀。以致巨大的力量仍不斷投入於各種控制生育的計畫，尤其許多秉此信念的有力人士，更常以經濟、政治的手段介入世界各國，高壓推銷阻止成孕，甚至墮胎等，欲達抑制全球人口的成長。

三、反省與回應

綜觀近一、二百年的人類發展，顯然如馬爾薩斯、艾爾利

¹ 參《人口論》（*Essay on the Principle of Population*, 1798）網路中譯版：<http://home.pchome.com.tw/young/pu020234/sjo/kio/14/>。

² http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=19076。

希者流的理論一再被引據，做為合理化人口控制計畫的立論基礎。整體性地思忖這現象，有以下幾點反省與回應：

（一）就理論本身

依據近年人口學者對於人口、經濟與環保等關係的研究，我們發現將經濟落後、貧窮、生態危機等問題歸罪於人口成長，進而推論需限制生育的論調，不僅過於簡化，甚至偏頗。

首先藉事實的呈現，以為「人口太多會導致糧食、資源匱乏，引起經濟、環保、社會……問題」的論調就已站不住腳。因為日本、台灣乃至印度的人口密度極高，卻糧食過剩尚可輸出，這至少證明糧食不足主要是生產技術的問題，而非導因於人口密度高³。何況綜觀台灣、新加坡、香港，都是人口密集但經濟成長快速的國家，全球各大都會、美國東北部及日本等亦是人口密集，但經濟繁榮的實際明證。

至於珍惜自然資源與環保意識的抬頭，的確值得肯定；但隨科技進步帶來食物生產的效率提高、能量轉換的耗損率降低及資源再生技術的精進……等，事實上地球所能承載的人口總數仍是可不斷隨之上升的。因此，簡化地、過分恐懼地一味要求控制生育、降低出生率，企圖以此降低自然資源的耗損率、確保人類生活品質與生態保育工作的更好發展……等作法，在思考邏輯上顯然未切中生態危機的問題核心，而且還不公義地將浪費資源的污名套在許多高出生率的貧窮國家身上⁴。

³ 參〈人擠人〉11頁；及 Zinsmeister, 'Population' 281~282頁。

⁴ 最常見的論調，可以美國康乃爾大學教授皮蒙特為例，他指出目前全世界人口中有 1/2 營養不良，1/3 貧血，將近 1/3 罹患肺結核，其主要原因就是人口過多，資源使用過度，貧窮人口激增而導致生活環境日趨惡劣，疾病乘虛而入...等。參<http://www.future-china.org.tw/fcn/ideas/fci99071401.htm>。這些論調顯然無視資源分配不均，忘卻過

據聯合國糧農組織近年來的報告指出，現在世界糧食產量足以餵飽所有人類，且儘管許多西方思想主流持悲觀的預測，但只要食物供給照目前的速度增加，或即使略慢，估計未來 1/4 世紀至半世紀內仍會有足夠的食物穩定供應全球人口⁵。可見，就貧窮、飢餓與環保問題而言，與其擔心資源不足，不如該針對資源分配不均來予以解決。

根據聯合國人類發展報告，國際、北 / 南半球及各國國內的貧富差距年年加速拉大，當今最富有的兩成（1/5）人口掌握了世界總財富的 83%，但最貧窮的兩成人口則只分到 1.4%。北半球居民平均每人消耗的地球能源為南半球居民的十二倍。美國有一半的成年人因營養過剩而肥胖，但世界上每天竟多達一萬三千名嬰幼兒死於營養不良或由此而引起的疾病⁶。

可見，世界主流輿論以地球資源的日漸枯竭為由，高壓地強迫發展中國家與窮人力行避孕、墮胎以控制人口成長，根本上是站不住腳的。因為在資源極度分配不均的情況下，窮人所消耗的地球資源比例，實際上是微不足道的；大量且過度消耗地球資源的，主要是富人與發達國家。

總結而論，自馬爾薩斯提出「糧食成算術級數成長，人口呈幾何級數增加」以來，歷經兩百年，雖然世界人口總數的成長，的確在當代呈急劇增長⁷，從 1900 年的十六億人口到今日

度消耗地球資源的，主要是那些地球上的富人、富國。

⁵ <http://www.undp.org/popin/unpopcom/34thsess/official/20012ch.pdf> 之頁 35，第 116 條。

⁶ 資料來源參 <http://godsdirectcontact.com/vegetarian/ch/ha104.htm>，及 <http://www.future-china.org.tw/fcn/ideas/fci99071401.htm>。

⁷ <http://www.undp.org/popin/unpopcom/34thsess/official/20012ch.pdf> 之 5~6 頁；<http://www.census.gov/ipc/www/worldpop.html>。在馬爾薩斯提出「人口論」時，世界人口尚不及十億，即至 1804 年達十億，到 1927

的六十一億人口，其數量約增長至近四倍，但世界的實際國內生產總值卻也增長了 20~40 倍，生產的增長仍遠超於人口的增長。如此已足見馬爾薩斯的理論忽略了人類精神力量的貢獻，以致未將科技發展能帶來大量糧食增長估算在內。但許多人對於馬爾薩斯的錯誤，顯然選擇性地不予考慮，甚至如當代艾爾利希等竟還延續相似的論調，以自然資源的有限為由，更強力地鼓吹限制生育，尤其是對貧窮人的限制。今面對這些如出一轍的理論，我們要嚴正地再次指出：它們的謬誤在於忽略人類開發資源的力量⁸，也忽略珍惜自然資源、改善貧窮與匱乏。我們真正要面對的課題是全球資源的分配不均，而非限制貧窮人的生育⁹。

年達廿億，1960 年達卅億，1974 年達四十億，1987 年上升到五十億，1999 年達到六十億。據聯合國人口學家預計，到 2050 年全球人口將增至九十一億。

⁸ 參 http://www.overpopulation.com/introduction_essay/limited_resources.html 及 http://www.overpopulation.com/faq/Natural_Resources/resources_infinite.html。對艾爾利希的「自然資源有限論」之批判，以 Julian Simon 於 1980 年出版的 *The Ultimate Resource* 為重要代表。Simon 的根本主張是：雖然地球蘊藏的物資是有限的，但是人類能利用的資源是無限、不會被耗盡的。因為人類能不斷開發新的替代資源（譬如能以更便宜的合成金屬取代鐵；可藉無線衛星取代綿延萬里的銅線，來達至通訊目的），而且也能開發更多途徑，如新的探測、提煉或回收再利用等技術，來獲取更多既已利用之資源（譬如銅）。

⁹ 參 <http://godsdirectcontact.com/vegetarian/ch/ha104.htm>。達亞基山·圖斯於 1994 年發表〈開羅廟會之外〉（原文為英文，取自《倫敦，雙子星新聞》），對於解決貧窮與人口問題的當前主流思維模式，提出批判。他指出最會生小孩者，的確並非受過教育的中產階級，而是那些在擁擠鄙陋的貧民窟內求生存的窮人。但他認為原因並非如一般人所以為的在於這些人未受教育、無知，反而是因為他們很實際。因為在缺乏社會福利制度的開發中國家，許多窮人需倚賴小孩。小孩是家庭的資產，可以工作，出外討生活，維持生計。而由於幼兒死亡率偏高，父母們就想多生小孩，以便有足夠的小孩存活，來

（二）不道德的應用

不幸地，馬爾薩斯、艾爾利希等的理論，在所謂憂心之士、學者專家及政府的宣傳與利用下，已導致社會普遍瀰漫著以人口過多解釋經濟落後及環保危機，並以此為論據產生一種化約式的意識型態，強調應「控制人口數」。而這種控制人口數的訴求，如今已成當代鼓吹阻止成孕，甚至要求墮胎合法化的重要有力理由。然此種理論應用，不論就基本倫理的反省或現實景況的體察，都必須譴責其為不道德。

首先，在基本倫理層次上，依據「不可殺無辜」與「不可將性愛結合與生育間的內在連結予以中斷」，墮胎與阻止成孕顯然是不道德而不該被提出。因此，即使不論馬爾薩斯與艾爾利希等理論的錯謬，甚至假如他們的理論是對的，但將其應用於支持不道德的行為，尤其成為高壓灌輸開發中國家與貧窮落後國家，該大力推行阻止成孕、墮胎等的作法，都是該被譴責的。

其次，就現實景況的呈現，受制於馬爾薩斯、艾爾利希理論所塑造出的意識型態之箝制，打著欲改善經濟而厲行控制生育的地區，在一胎化、合法墮胎……等政策推行下，竟帶來無數無辜胎兒與小孩生命的被犧牲（尤其是女孩）。例如，在中國大陸普遍存在著因母親懷了男嬰而謀殺掉家中2或3歲的小女孩，以及因為出生胎兒是女的，就遺棄荒郊野外之情事；此外，在南韓、印度的墮女胎、殺女嬰亦相當嚴重，從今日南韓

照顧他們的晚年。因此達亞基山·圖斯拋出一個有別於主流思維的詰問：「究竟是人口過多、資源不足造成貧窮，亦或這麼多人的貧窮導致人口過多？」最後他指出如果不給窮人有保障的明天，即使花費再多錢和花言巧語在家庭計畫上，都改變不了窮人會繼續生更多小孩的現況。只有提高生活水準、降低嬰兒死亡率及改善女性地位，才有可能促使人們少生一些小孩。

幼稚園中 60%是男孩即可見一斑¹⁰。這種企圖以消滅人類生命，作為維護人類發展的矛盾作法，令人髮指。更令人齒冷的是，世界主流輿論及當事國最關注的是人口成長率的降低，對於手段卻常掩面不論。例如中國大陸作為謀殺嬰孩（尤其是女嬰）的最大代表國，竟還自褒自讚：

由於堅持不懈地實行計畫生育政策，已使……中國從 1970 年代初到 1996 年，大約少生育了三億二千萬人，對世界人口控制做出了貢獻¹¹。

（三）人口結構變化的當代危機

自三百年前起，由於醫藥衛生及工業化發展，世界人口乃從高死亡率轉變為低死亡率，在此情況下，馬爾薩斯及其繼承者如艾爾利希……等，所持「人口壓力永遠超過地球供養人類的的能力」之主張，影響之大更是無可估量，因此限制生育的思維邏輯乃逐漸固化成基本意識型態。

首先，歐美社會的人們逐漸傾向不欲生育小孩；而且在他們對這種意識型態的支持下，更強力地往外推銷這些觀點，以致今日許多非西方國家業已接受這些主張並予以政策化推行，譬如台灣、中國大陸等。至於許多需要經援的貧窮、落後國家，甚至出現發達國家採利誘、高壓等態度，要求受惠國須鼓吹阻止成孕與墮胎等。如此運作下，乃造成當代人口結構的劇烈轉變，同時也產生許多攸關人類社會發展的新人口問題與危機。

人口萎縮

按聯合國的統計顯示，廿世紀人口成長現象，雖達巔峰，但也逐漸走下坡。原因大致在於全世界醫藥衛生的改善已到一

¹⁰ http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=19076.

¹¹ 引自<http://www.future-china.org.tw/fcn/ideas/fci99071401.htm>。

定程度而不再提高，故死亡率不再下降。雖然人口仍持續增加中，但人口成長已逐漸趨緩，且減緩趨向恐怕因出生率的降低仍會繼續。這樣的情況尤以歐洲國家最明顯，不過開發中國家的人口增加率雖下降的較緩慢，但自 1970 年代起也逐漸持續走下坡，全世界只有少數未開發國家的人口增加率仍然往上升¹²。

人口增加率從上升邁入下降的整個發展現象，人口學者認為是人口轉型的指標，並預測當出生率與死亡率相等時，全世界的人口將達靜止期而不再增加。不過西方三百年方完成的人口轉型，在東方或開發中國家（如日本、南韓、台灣……等）由於在四十至五十年之間就完成，而呈現人口出生率下降過快，於是人口結構也快速進入老年化。這種快速老年化的人口，在人口增加率趨近於零的靜止期，會出現某一年代有大量的人口死亡，死亡率會突然遠大於人口出生率，人口發展的曲線，也將低於穩定水平線，出現人口萎縮的現象¹³。

人口學者預測此種人口萎縮現象，甚至以每年 2% 的比例逐漸發展，如果人口出生率仍然保持很低，則人口萎縮的危機將越來越明顯，歐美的低出生率（以西班牙為例，每位婦女平均生育 1.07 個小孩，這數值遠低於維持人口數所需的 2.1）已使社會呈人口萎縮貌，有學者擔心若持續下去，甚至歐美原住人口將消失而由本世紀的外來移民所取代。至於遠東地區，就整體人口發展觀之，現時雖尚未到達人口數的頂峰，但若出生率持續下降，人口萎縮的現象雖會比歐美較慢到來，但到時劇烈萎縮的程度及對整個社會的衝擊，恐如前所言，會因人口轉

¹² 參 Dumont, 'World Population' p.38: 1968 年全世界人口的增加率為 2.11% 為最高，1975 年降為 2.03%，1980 年則為 1.77%，1985 年為 1.67，1990 年降為 1.61，1995 年降為 1.53。

¹³ Dumont, 'World Population', pp.41~43.

型速度過快而更難招架，故如何妥善因應、防範實刻不容緩¹⁴。

人口老化

上述人口統計呈現出的預測圖像，或許使人驚訝而不敢相信，人口發展的預測未必是百分之百準確，但發展的趨勢卻是不可否認的事實，而導致的新問題便是人口老化與人口萎縮。

據聯合國人口預測部門的統計，全世界 60 歲以上的老年人數將從目前的六億上下增加到 2050 年的廿億左右，因此，一個全球「老齡化」的社會正在出現。其中老年化最明顯的發達地區國家，日前 60 歲以上的老人就已經佔人口比例的 20%，估計到 2050 年更達到平均每 3 個人中就有 1 個老人（33%）。至於開發中國家，儘管人口出生率相對來說較高，但到 2050 年，60 歲以上的人口仍將從目前的 8% 上升到 20%¹⁵。

事實上，當今歐美富裕國家早已因老齡化社會的壓力，必須依靠移民、外籍勞工等政策，才能維持國內人口數的平衡與經濟發展所應有的基本水準。這種外來人口的大量遷移及其引來的相關衝突與張力，在出生率持續低迷、人口日趨老齡的情況下，今後只會更加嚴重。而且，屆時每位年輕人，為了照料社會上高比例的老年人口，平均承擔的重擔與壓力亦將陡升。此外，據傳在義大利為了保持就業人口和退休人員的 5:1 比例，到 2050 年還得將在職人員的退休年齡延長至 77 歲¹⁶。至於台灣，亦已感受到人口老化所帶來的新壓力，除了經濟政策需隨之因應外，對於社會福利尚不健全的台灣，如何釐定適切的老人政策以維持整體社會的正面發展，更是一大考驗。

¹⁴ http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=19076.

¹⁵ <http://news.lchinastar.com/ll/fanti/1073618.shtml> (2001/5/3)〈世界老人向廿億進軍〉。

¹⁶ 同上。

總之，現在的全球人口成長狀況並不均勻，許多國家與地區，事實上正受到出生率過低及人口老化所帶來的經濟、社會衝擊¹⁷。在這些地區，如何跳脫「人口炸彈」的恐懼，審慎改變歷來控制人口成長的生育控制與家庭計畫……等人口政策，並規劃合宜的移民、老人福利、經濟……等政策，對於維持人類社會的發展而言，真的是刻不容緩的當務之急。

人口性別比例失衡

之前曾提到有些國家，在推行人口控制計畫時，由於當地文化與現實因素的影響，造成大量犧牲女嬰的現象。結果，在刻意篩選性別下，這些社會如中國大陸、南韓、台灣等，在新一代人口比率中，男對女的自然比例顯然已被破壞且節節升高。據載 1980 年大陸新生兒出生率為 108(109)男：100 女，1990 年改寫為 111 男：100 女，2000 年差距更急劇擴大到 117 男：100 女，遠遠超出國際的安全警戒標準 106：100，甚至在浙江省溫州市男女嬰的失控比例更令人觸目驚心地高達 143：46¹⁸。雖然台灣的景況不若採高壓生育控制的中國大陸嚴重，但僅因女胎就被墮掉的事例亦層出不窮，以致在台灣優生保健法的擬修正文中，還特地增列「不得將產前遺傳診斷用為選擇胎兒性別」，期以此遏阻因胎兒性別不符父母期望所施行的墮胎¹⁹。

¹⁷ 有關老年化問題及衝擊，參http://www.all.org/world/pop_rept.htm及http://www.all.org/celebrate_life/cl9907f.htm。

¹⁸ <http://news.muzi.com/ll/fanti/1062118.shtml> (2001/3/31)〈大陸超過百分之八男人討不到老婆〉；<http://news.muzi.com/ll/fanti/1061401.shtml> (2001/3/29)〈大陸光棍 4000 多萬找老婆飢不擇食〉。

¹⁹ 台灣的優生保健法自 1995 年元月起實施，2000 年開始著手研商修法，其中 2001 年擬增列的修正文第三章第十一條如下：「主管機關對可能生育先天性缺陷兒之高危險群孕婦，得實施產前遺傳診斷。本項診斷不得用為選擇胎兒性別。……」

這種人口性別失調的景況，簡單地說，代表著未來許多男性將面臨娶不到太太的情景。以中國大陸為例，已有專家警告，未來十年至少有 8% 的大陸男性找不到異性伴侶，據說在男女比例嚴重失調和貧困落後地區，現今男人找老婆其實早已呈「飢不擇食」、「只要是個女人就行了」的景況。而且專家亦指出，若失衡現象仍持續下去，勢必將衝擊家庭婚姻關係，譬如將來大陸可能實行一妻多夫制或開放大量異國新娘湧入。此外，性犯罪的上升、男性單身家庭與男同性戀的不斷增加、離婚率的居高不下，以及特別性質的職業需求將遭受高衝擊（如幼稚園阿姨）……等，顯然都是難以避免的後果²⁰。

由此可見，男女人口比例的失衡狀態，若無法解決而長期如此，將直接衝擊種族的延續、婚姻與人倫價值觀，以及國內、國際社會的秩序維持。

四、結論

本文對馬爾薩斯及艾爾利希等人的人口理論，予以簡要的反省與批判。藉此，期許更多人能認清他們理論的錯謬，能瞭解「人絕非只是消費者，而是擁有精神與創造力的生產者」。更何況這些呼籲限制生育的理論，所預測的危機如人口爆炸、糧食缺乏等，事實上均未實現，而且還被不斷否認。

其次，對於以人口壓力為說詞所推行的各種生育控制計畫，尤其以高壓手段施行強迫結紮、阻止成孕、墮胎……等人權、犧牲無辜，亦嚴重影響到人口結構的改變。

最後，希望當代人能更正確、正義地解決資源分配不均與貧窮、環保等危機，並該及早因應隨低生育率與限制生育之推行所產生的人口性別比例失衡、人口萎縮與老人化等新問題。

²⁰ 同註 18。

短論二

天主教會對愛滋病的倫理立場

前 言

愛滋病帶給二十世紀全球性的震驚，因為它侵襲的範圍不分人種、疆域、年齡與社會階層。世界衛生組織與聯合國防治愛滋病計畫在 2000 年的估計報告中指出，至 2000 年底全世界感染愛滋病毒（即人類免疫缺乏病毒：HIV）與罹患愛滋病的人數估計達 3610 萬，且因愛滋病而死亡的人數，自二十年前愛滋病開始蔓延算起至 2000 年底，累計將達至 2180 萬名¹。

至於台灣，自民國 73 年（1984 年）發現第一例愛滋病感染者起至 2001 年 3 月前，共有 3044 名本國籍愛滋病感染者，其中 1036 名發病，675 名已死亡²。衛生署疾病管制局局長涂醒

¹ http://health.yam.com/.../?Mival=yam_hol_index&PAGE=yam_level4&ID=10&SERIAL=1335（2000/1/27 中央通訊社）。

² 在此引用的統計數據是來自 2001 年第一季（3 月完成）更新的資料。請參行政院衛生署疾病管制局特殊疾病組愛滋病防治網站：<http://www.cdc.gov.tw/e/aids/table03.asp>。

哲甚至還曾表示過，如果把未出面篩檢的民衆算進去，實際人數應有五倍之多³。由以上的統計資料看出，愛滋病在全世界正威脅著人類生命的安全與健康。

一、教會對愛滋患者的牧靈照顧

由於人們對愛滋病的傳染方式有著莫名的恐懼，在面對這個世紀黑死病時，患者不只需要醫療層面的服務，也有必要結合文化、倫理、宗教層次的力量，才有可能給予愛滋患者全人的關照，也唯有如此，才有希望控制這個流行趨勢。教宗若望保祿二世於 1989 年在梵蒂岡召開的「國際愛滋病會議」中表示：凡是受愛滋病苦的患者，都應當受到適當的醫療照顧、尊重的對待，以及休戚與共的關懷，一如其他的疾病患者一般⁴。教會一直將協助痛苦者視為她的基本使命，這個全人類的新痛苦正召喚教會為其中的受苦者服務。

教會認為民衆不應將愛滋病視為天主所給的懲罰，事實上，任何一種疾病都不應是天主的懲罰⁵。教會與社會應當以愛心、諒解與同情對待患病者。尤其是愛滋帶原者⁶常將自己退縮到痛苦的沈寂之中。如果患者及帶原者需要極大的勇氣以接受患病的事實，那麼，他們就非常需要友誼性的臨在與支持。教會應該堅定地不以歧視的眼光看待他們，為愛滋病患提供身、心、靈三方面的完整治療⁷。

³ http://health.yam.com/.../?Mival=yam_hol_index&PAGE=yam_level4&ID=10&SERIAL=1374 (2000/11/30 新聞報導)。

⁴ MacLaren, CR, p.6.

⁵ MacLaren, CR, p.14.

⁶ 感染愛滋病毒 (HIV) 者，不論其是否發病，透過血液接觸的途徑，能將體內的愛滋病毒傳染給他人，故被稱為愛滋帶原者。

⁷ MacLaren, CR, p.9.

二、愛滋病的預防⁸

(一) 真正的解決方法

一個配合人的尊嚴並且有效的預防方法，必須同時注意兩個層面：1)對疾病有正確解說；2)教育世人，使人們有成熟且負責的性態度。愛滋病的知識在世界各地廣泛的傳佈，這些知識應該正確且完整，而且不應使人們懷有不正確的希望。

在教育方面，應該從年輕人的教育著手。基於人的尊嚴，人在成長過程中有權利經由妥善設計的教育歷程達到成熟的發展階段。青年們在教育歷程中，發現在愛中將自己給予他人，是一種極高的靈性價值，他們在學習愛的給予時肯定了自己存在的意義。當他們有這種領悟並沈浸於給予的喜樂時，他們才有足夠的內在力量克服自己，避免從事危險的不當行為。教育青年們嚴謹且平和地善度自己的性別生涯，並且為負責且忠實的愛情生活預做準備，這是邁向成熟人生的必經過程⁹。

拉辛格樞機¹⁰在有關愛滋病的一封信中表示：

我們必須指出，預防愛滋病在醫學上唯一安全的方法是行為上的一些改變：遵守天主法律、遵守人的真理，這一切是教會一直教導的，如今更要勇敢大聲疾呼，持續不懈¹¹。

愛滋病是人類行為的疾病，預防愛滋病的方法唯有從人類

⁸ 關於愛滋病毒的預防方法，譬如禁絕毒品、不與他人共用針頭、單純忠貞的性關係……等，天主教會與世俗團體的立場及宣導是一致的，故在此不再贅述；但世俗團體極鼓勵使用保險套，而教會認為鼓勵使用保險套不能真正解決問題且不符合倫理，故本文的論述重點將以此為重心，希望能讓讀者瞭解教會訓導的思想與關懷。

⁹ MacLaren, CR, p.12.

¹⁰ 主曆 2005 年 4 月當選教宗，取名本篤十六。

¹¹ Ratzinger, 'AIDS', p.2.

行為著手。為維護人類的公共健康，最基本的做法就是要有負責任的性行為：自我控制、尊重人的整體生活、忠於自己的配偶，避免婚外性行為¹²。教會認為，在說明或教育有關此疾病的相關知識時，不應將這個疾病與倫理課題分開，否則無法真正了解並對抗疾病的根源。

（二）虛假的解決方法

在一些預防愛滋病的方法當中，有許多人提倡使用保險套。教會對於這個作法認為：使用保險套以解決愛滋病的感染問題，不但從技術層面來看，不足以採信；從倫理的層面看來，更是無法接受的。這種所謂的「安全的性」或是「比較安全的性」，漠視問題的真正原因，也就是說，這種對「性」及其他相關惡習的縱容，正一步步地侵蝕著人類的道德感¹³。人的羞恥之心在扭曲之後，道德標準將日趨低下，還有什麼辦法可以再挽回呢？社會上有許多人極力提倡使用保險套，但是教會並不接受，因而引起一些批評。

三、對於使用保險套以預防愛滋病的幾點神學反省

教會官方的訓導，反對使用保險套做為愛滋病的正當預防方法，這點在社會上，甚至在教會中都引起相當強烈的反應。以下針對教會的訓導做些說明。

（一）對教會立場的誤解

有些人士將教會對愛滋病的完整訓導予以簡化，因而使人誤解了教會的意思。例如有人說：

將倫理限制在禁慾的範圍中，這對倫理是種狹隘又有

¹² MacLaren, *CR*, p.13.

¹³ Ratzinger, 'AIDS', p.1.

限的解釋。在禁慾和廣泛的性教育兩種作法中，勢必引發爭論。禁慾的作法或許使某些機構較容易建立行事的原則，然而對愛滋病患來說，卻毫無助益¹⁴。

這樣的說法暗示教會並不了解面對愛滋傳染病時，需要整個社會在倫理和精神層面的更新，要宣導正確的醫療知識，要協助青年的人格成長。又或者談到關於青年人的教育時，有人認為教會似乎忽略了應給青年人完整的人格教育，他們說：

我們只看到教會面對愛滋病的各項事實時採取衛道的立場。恐懼和禁慾是唯一可採行的方式¹⁵。

但事實上，教宗和主教所發表的訓導文件對愛滋病患所涉及的全部人性層面，都有清楚的認識。然而，媒體卻一直對教會的訓導有錯誤的報導，試圖讓人認為教會的訓導是不合乎科學、不善於同情、有性別歧視，並且是不合乎時代潮流的。這些錯誤的報導其實有深沈的目的：為了侵蝕教會對防犯愛滋傳染的教導。因為教會認為，在性愛過程中使用保險套，為預防愛滋病毒的傳染，是不可以被接受的一種方式。儘管批評者對教會訓導有錯誤報導，但是教會的訓導仍是基於道德律及真正的同情，也一直與愛滋病的客觀科學資料相配合。

（二）教會的真正立場

為了解教會訓導為何不允許使用保險套，做為一種「安全」或「比較安全」的預防方式，要先了解這件事包含哪些人性和道德問題。首先要注意兩個科學事實：第一，愛滋病毒是一種致人於死的病毒，它不只使人生病，而且使患者死亡；第二，保險套只是減少病毒在性愛過程中直接傳染的機率，並非百分

¹⁴ Bacani, 'Feminist Analysis', p.1.

¹⁵ Bacani, 'Feminist Analysis', p.1.

之百有效。上述第一項事實是大家都知道的；至於第二項，科學家相當清楚，但是大眾傳播媒體和推動保險套的人對感染的機率，卻有忽略或是隱而不提的傾向。舉例來說：

美國聯邦政府所資助的一項研究指出，美國使用率最高的四種保險套中，有三種是十個中有一個不安全，第四種則是每 25 個中有 6 個不安全。這項結果促使研究人員警告使用保險套的客戶：不要以為保險套真的保險，愛滋病毒仍能穿過保險套，進入人體¹⁶。

即使是那些最主張使用保險套的人士也承認，若不正確且持續地使用保險套，其感染率是 10~15%（其性伴侶將在幾年之內被傳染到）¹⁷。就我們所知，保險套的避孕失敗率大約也在 15~20%，而愛滋病毒比精子小得多，因此，病毒在所謂「安全的性」的過程中，穿透保險套的可能性是非常確定的。

以上兩項事實，促使倫理神學採用一項基本的倫理原則：直接危害無辜者的生命安全，經常是一個重大的倫理過失。例如：如果我們在打獵時，由遠方看到一隻又似熊又似人的動物，即使我們明知這個動物是人的可能性很小，我們仍不可以射擊。同樣的道理，即使我們知道在使用保險套後，使性伴侶感染病毒的可能性很小（其實並不是那麼小），這樣的行為仍是被禁止的。由於教會沒有權利更改基本的倫理原則，也不能改變愛滋病會致人於死，以及保險套無法提供保險的事實，所以，教會訓導絕對沒有辦法改變在這件事情上的教導。

這個倫理問題的關鍵在於：不應將大家的注意力放在使用保險套會「減低風險」這件事上；而應表明，即使在使用保險套之後，仍確實有可能使對方死於愛滋傳染病。由於這個事實

¹⁶ *The Medical-Moral Newsletter*, Volume 29, Number 4, 1992, p.16.

¹⁷ 熊〈小兵〉9~10 頁。

無法抹滅，教會訓導不可能贊同使用保險套做為預防愛滋的方法，正如教會不准人們扣下板機，不論槍中只有一顆子彈或是子彈滿膛。

除了直接危害他人生命的顧慮外，保險套也給人一種假的安全感，這種假象長此以往將使愛滋傳染更形嚴重。更進一步來說，那些主張使用保險套的人士常說，禁慾為某些人來說是「不可能」的，這種說法會侵蝕人的倫理及精神動機，而愛滋這種世界性的傳染病，正需要人們有倫理及精神動機以導正自己的行為，否則，還有別有力量可以阻止個人的任性行為嗎？

教會常被指控為無知或非人性：根本不了解許多人在性方面禁慾是「不可能的事」。然而，連那些主張使用保險套的人士也承認，不論感染愛滋的患者認為他是如何地按捺不住自己的性衝動，凡是沒有保護措施的愛滋性行為皆是不道德的。教會的立場認為：當我的行為確實會危及他人的生命時，我不可以做這個行為，不論我是如何地無法控制自己的性衝動。

雖然到目前為止，不論是鼓吹使用保險套，或是教會禁止違反倫理價值的各種行為，事實上都沒有真正阻止愛滋病的蔓延威力。但是，從長遠的眼光來看，唯有符合人的倫理價值和精神尊嚴的解決方式，才有可能阻止愛滋的傳染趨勢。性病常常在性關係極為混亂的人身上出現。愛滋病，一個致死的性病，將會持續地散播，只要這個世界仍接受混亂的性關係存在，這個世界就無法脫免愛滋的陰影。在反省愛滋的問題時，教會外的《洛杉磯時報周刊》指出：

我們都知道違反物理定律的後果會是什麼，然而我們卻常認為，當我們違反道德定律時，可以逃出註定的後果。唯一「安全的性」存在婚姻生活裡，而且必須是雙方互相承諾，忠實於對方的婚姻關係才可靠。真正安全的性必須保持婚前的貞潔。青年的偶像不應是搖滾明星瑪丹

娜，而該是純潔無玷的聖母¹⁸。

總結來說，教會訓導只能夠鼓勵那些與道德律配合的預防方法，由於愛滋患者或是帶原者對其性伴侶確實會造成喪命的威脅，不論他是否使用保險套，因此，愛滋患者及帶原者的性行為乃是不道德的。其實，將注意力放置在鼓勵使用保險套上，只會拖延了真正能阻上愛滋傳佈的方法，那就是人類在精神、道德和文化上的革新。

結 論

天主教會面對愛滋病已經展開了許多實際的行動。提供直接的醫療照顧、到醫院探訪他們、與他們一起祈禱、以天主聖言安慰他們、做一個支持且同情他們的聆聽者、了解他們的問題和挫折，教會如同陪伴者，與他們休戚相關，領他們重新與天主和好，並獲得新的力量。

德肋撒修女，於 1995 年，在紐約市成立了專門照顧愛滋病病人的醫院，以實際行動表現基督信徒對愛滋病病患的關愛。其修會也在台灣設立關懷愛滋病的天主教露德之家¹⁹。

教會鼓勵信友，在堂區或基督徒團體中，為愛滋病患組織「支持團體」，這樣比較容易和有需要的患者及家庭接觸，特別是要照顧他們的遺孤。我們要敏於辨識時代的徵兆，並勇敢的答覆²⁰。

¹⁸ The Medical-Moral Newsletter, Volume 29, Number 4, 1992, p.16.

¹⁹ 露德之家是天主教仁愛修女會附設機構，原本為孤兒與不幸兒童服務。但因意識到愛滋對感染者本身、家屬及朋友的巨大衝擊，及照顧者在照護上遭受到的身、心、靈疲憊與孤寂。於是在台北狄剛總主教的支持下，於民國 86 年結束了 37 年的育幼工作，轉型投入關懷愛滋的行列。

²⁰ MacLaren, CR, p.8. Bishops of Uganda, 1989.

書籍推薦

輔大神學叢書 20

《基本倫理神學》

詹德隆 著；1998年8月三版

本書簡介

梵二大公會議後，基督徒倫理生活的理論基礎，及其基本的實行方式，是為本書的主題。「做人」在於答覆基督的召喚，努力以成熟的倫理判斷分辨天主的旨意，並付諸實現。本書不但是神學的課本，也是神職人員和一般信友為革新生活的優良參考資料。

作者簡介

詹德隆，耶穌會士 1942 年生，1966 年來華；羅馬額我略大學心理學碩士、倫理神學碩士、美國太平洋宗教學院牧職學博士。1977 年起於輔大神學院任教倫理神學，同時從事神職人員心理和神修輔導工作，並曾任輔仁大學使命副校長。在輔大神學叢書中已出版《第二依撒意亞》及《與天主合好》。1997 年由輔仁大學出版社出版《皈依的故事—深層分析》。

書籍推薦

輔大神學叢書 23

《天主教基本靈修學》

陳文裕 著；1991年12月三版

本書簡介

不論是平信徒或獻身度修道生活的人，都追求靈修，但也為靈修所困。本書的目的就是在嘗試替大家解開困結。它不但說明靈修生活的真義，並闡明真能引領人度此生活的靈修之道。文意懇摯，見解深睿，值得有心人細讀。

本書首先探討何謂靈修生活，接著闡明教人度靈修生活的靈修學是怎樣的一門學問，及與其他神學科目之間的關係。再細分五篇來探究箇中深義：

- 第一篇 靈修生活的基礎—天主子女的生命
- 第二篇 靈修生活的進化幅度
- 第三篇 靈修生活的聖化幅度之一—禮儀生活
- 第四篇 靈修生活的聖化幅度之一—個人善工
- 第五篇 靈修生活成長的目標與過程

作者簡介

陳文裕，耶穌會神父，羅馬額我略大學哲學博士，輔仁大學神學院教授，精研哲學與神學，亦從事帶領避靜等牧靈工作。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓

20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓

41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 －厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 －清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴且著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 －時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴 (修訂版) －天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓

58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀 / 艾立勤著述；許郡珊、陳美玲
撰寫 一一再版 一一台北市：光啓文化，2005〔民94〕

面； 公分。一一（輔大神學叢書55）

參考書目：面

ISBN 957-546-547-4（平裝）

1.天主教倫理學 2.生死觀－宗教方面

240.16

94018408

輔大神學叢書55

維護人性尊嚴

天主教生命倫理觀

二〇〇一年十一月初版

二〇〇五年十一月再版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著述者：艾立勤 撰寫人：許郡珊、陳美玲
編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會
執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥
電話：(02)29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010
Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路170號3F-3

電話：(02)23680350、23673627

定價：380元

107100

ISBN 957-546-547-4

本書介紹

本書是一本專論生命倫理學的天主教神學著作。對於伴隨當代醫療進步所帶來種種困惑人心但攸關生命尊嚴的議題，如墮胎、安樂死、試管嬰兒、代理孕母、複製人及胚胎幹細胞研究……等等，都一一深入剖析，並從天主教的生命倫理觀出發，提供嚴格的倫理反省。

本書架構是先理論性地確立基礎，並對於天主教與世俗主流視域間的差異予以比較、釐清；之後再依序落實於具體生命倫理議題的反省，期在天主教會的基本視域下，幫助人從事深刻、嚴謹並相稱於人性尊嚴的倫理評估。

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

ISBN 957-546-547-4 \$380



9 789575 465476 00380

光啟書號 107100

定價 380元