

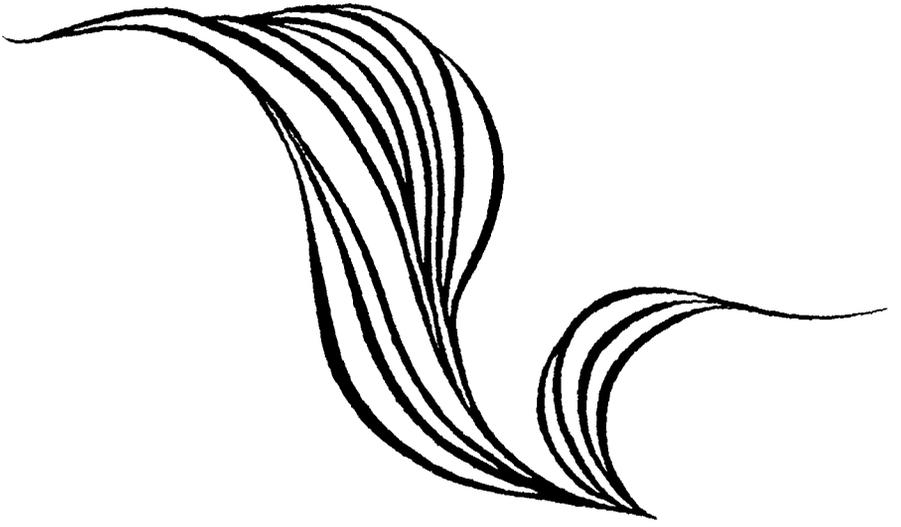


# 神思

主題：

生命倫理

38



# 神思

主題：

生命倫理

38

# SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 38 —AUGUST, 1998.

## 神思 第三十八期

一九九八年八月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，  
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，  
蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：陳鴻基神父

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，  
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：聖父

# 目 錄

前言	編者
死亡文化中的生命	Brian V. Johnstone 著 1 郭春慶譯
安樂死	吳智勳 8
死刑	林榮鈞 17
自殺	梁麗端 25
醫療人員的道德情操	關俊棠 27
婚姻的本質	郭年士著 32 蘇貝蒂譯
複製人類的反思	黎家賢 35
嬰兒性別選擇問題	邱慧瑛 53
有關墮胎的三個基本觀點之我見	蔡偉生 75

## 作者簡介

- Brian V. Johnstone : 澳洲贖主會會士，於羅馬 Alfonsianum 大學教授倫理神學。
- 吳智勳 : 耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- 林榮鈞 : 香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學。
- 梁麗端 : 香港教友，從事心理評估、心理治療與心理輔導。
- 關俊棠 : 香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學。
- 郭年士 : 耶穌會會士，前香港聖神修院神哲學院倫理神學教授，現為聖瑪利安老院駐院神師，從事牧靈工作。
- 黎家賢 : 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事教育工作。
- 邱慧瑛 : 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事政府部門。
- 蔡偉生 : 香港教友，就讀於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事教育工作。

## 譯者簡介

- 郭春慶 : 耶穌會會士，從事教育及牧靈工作。
- 蘇貝蒂 : 香港教友，《神思》編輯委員會成員，從事翻譯工作。

# 前言

目前世界各地普遍地流行著一種死亡文化，輕視生命的價值。教宗若望保祿二世的《生命的福音》通諭，就是向這種死亡文化挑戰。死亡文化以多種形式出現，本期《神思》就以「生命倫理」為主題，希望提醒人對生命價值的尊重。

Brian V. Johnstone 神父的文章分析教宗《生命的福音》通諭，是以生命文化對抗死亡文化。通諭提到三種不同的世界觀，每種都暗示著死亡文化。僅靠人的理智、德行或立法去抗拒死亡文化是不完整的。我們必須改變文化、心態和思想，一方面有批判的意識，另一方面尊重生命、自由和真理，把生命獲最終勝利此事實，在文化及社會機制中表現出來。

吳智勳神父一文首先界定安樂死的定義，說明不論積極的安樂死或消極的安樂死都是天主教會不容許的。跟著介紹如何應用維持生命與否的原則，並分析支持及反對安樂死的理由。作者結論時強調，關懷的愛心最能幫助瀕死的病人達到真正「安樂的」死亡。

死刑到今天仍是社會上一個熱門的討論題目。林榮鈞神父除了列出支持及反對死刑的意見外，更從聖經、教會傳承、最新教會訓導及一些神學家的意見，闡釋天主教的主場，並建議此時此地基督徒應持的態度是什麼。

梁麗端小姐憑她臨床個案的經驗，在文章中說明自殺往往是「一刻」的選擇。這種「一刻」的衝動是很可怕的。尋死者常有「無望」及「無助」的感受，這種感覺越大，自殺的機會越高。有信仰的人，只要不執著世物的留戀，把一切交於上主，大可避免有「無助」與「無望」的一刻。

關俊棠神父的文章以簡潔的筆觸，點出三種醫療人員應有的道德情操：慈悲心、責任感及求知欲。慈悲心是對生命有一份由衷的熱愛；責任感使自己面對缺陷的人生，仍努力

使生命增加一點點美好；求知欲是不斷汲取新知識，為生命提供更佳的服務。最後作者還有些促進上述道德情操的建議，值得醫療人員參考。

郭年士神父一文從避孕方法的道德問題談起，他認為這個問題必須從婚姻的本質去看。夫婦彼此的愛可透這一獨特的方式，即夫婦的性行為去表達。婚姻中的性行為應該傳達出對伴侶那份完全的奉獻。採用避孕方法就欠缺了這份完全的自我奉獻了。這就是由婚姻的本質去看避孕問題的理由。

黎家賢先生的文章首先簡介複製人類科技的現況，繼而分析該科技的利與弊，並提出天主教對此問題的立場，最後作一綜合性的反思，讓人了解到科技的使命，必須為人類帶來整體的福祉。

邱慧瑛小姐一文詳盡地論述嬰兒性別選擇的方法，贊成及反對性別選擇的理由，它對倫理的衝擊，並以天主教的立場對此問題作反省。文章特別從根源上去討論，甚具說服力。

蔡偉生先生的文章探討墮胎的種種相關問題，並引伸到有關墮胎的三個基本觀點。他從聖經、教會訓導及科學的印證，採納了胎兒是一個完全的人的信念，因而支持人的生命從受孕之初就應受到尊重。

我們感謝 *Priests and People* 容許我們翻譯印出 Brain V. Johnstone 的文章，該文章出現於那雜誌 1995 年 11 月號。

本期《神思》得到郭春慶神父及蘇貝蒂小姐協助翻譯，我們衷心感謝他們慷慨的幫忙。

## CONTENTS

### FOREWORD

*Editorial Board*

Life in a Culture of Death <i>Brian V. Johnstone, CSSR</i> <i>Translated by Gregory Koay, S.J.</i>	1
Euthanasia <i>Robert Ng, S.J.</i>	8
The Death Penalty <i>Fr. Anselm Lam</i>	17
Suicide <i>Ms. Flora Leung</i>	25
The Moral Qualities of Health-Care Workers <i>Fr. Thomas Kwan</i>	27
The Nature of Marriage <i>Edward Collins, S.J.</i> <i>Translated by Ms. Purple So</i>	32
Reflection on the Technology of Replicating Human Life <i>Mr. Francis Lai</i>	35
Problems of Sex Selection <i>Ms. Yau Wai Ying</i>	53
Reflection on Three Basic Approaches to Abortion <i>Mr. Choi Wai San</i>	75

## FOREWORD

At the present time the culture of death is widespread throughout the world. This culture despises life. The encyclical *The Gospel of Life* is a challenge to it. The culture of death manifests itself in various ways. For its main theme this issue of *Spirit* has taken Bioethics. We hope that it will alert readers to the value and dignity of life.

In his essay, Fr. Brian V. Johnstone, CSSR analyses the encyclical *The Gospel of Life*: the culture of life confronts the culture of death. The encyclical deals with three different world views, each of which hints at the culture of death. Relying on human reason alone, arguments based on virtue or on law are not enough. We must transform the culture, our mental attitudes and our thinking. On the one hand by critical consciousness to understand the culture of death, on the other by respecting life, liberty and truth, we can show that in both culture and social structures that life is the victor.

Fr. Robert Ng, S.J. writes about euthanasia. He first sets out the definition of the word. He then explains that the Catholic Church does not permit any kind of euthanasia. He introduces the principles that are applied in deciding whether one should sustain human life or not. He also analyses the reasons for and against euthanasia. In concluding, he stresses that a caring heart is the best help that a dying person can have in going to a truly happy death.

The death penalty is a hotly debated topic these days. Fr. Anselm Lam not only sets out the views for and against capital punishment, he also states the Biblical tradition, the Church's tradition and its latest teaching together with the

views of some theologians. He explains the Church's position and how Christians everywhere should view the problem.

Ms. Flora Leung draws from her experience to explain how suicide is always an "instant choice". This instant impulse is very much to be feared. The suicidal person feels helpless and hopeless. The stronger the feeling the more likely is the person to commit suicide. The person with faith can lessen the attachment to material things and entrust everything to God. By so doing he can avoid that moment of helplessness and hopelessness.

Fr. Thomas Kwan writes simply and clearly about three moral qualities that health-care workers ought to have. These are, a merciful heart, a sense of responsibility and a desire to learn. Mercy is an instantaneous love for life. A sense of responsibility enables these workers to face the imperfections of life and to exert themselves to improve life gradually. The desire to learn will bring a continual growth in knowledge and enable them to give an ever better service to life. Finally, the author puts forward suggestions about how to improve these moral qualities. Health-care workers will find them worth considering.

Fr. Edward Collins, S.J. raises the question of the morality of methods of contraception. To consider this question he believes that it is necessary to look at it from the point of view of the nature of marriage. The mutual love of husband and wife must reveal this unique form — and husband and wife must express it in their sexual relations. They should, in the marriage act, express their total self-giving to one another. The use of a contraceptive deprives the act of the element of total self-giving. This is the reason for the problem with

contraception when it is looked at from the point of view of the nature of marriage.

Mr. Francis Lai, in his essay explains simply the present state of the technology of replicating human life. He puts forward the arguments for and against these techniques. He states the teaching of the Catholic Church. Finally, he brings all these threads together in a final reflection which helps one to understand that the mission of technology must promote complete human well-being.

Ms. Yau Wai Ying describes in detail the different ways of sex selection with the reasons for and against making this kind of choice. She reflects on its impact on morality and on the Church's position on the question. The discussion gets to the heart of the matter; in other words the arguments are very convincing.

Mr. Choi Wai San discusses in his essay abortion and all the related problems. This leads on to three basic approaches to abortion. From Scripture, the teaching of the Church and scientific evidence, he is convinced that the embryo is a complete human being, and supports the view that life ought to be respected from the first moment of conception.

We are grateful to *Priests & People* for permission to translate and publish Fr. Brian V. Johnstone's article in Chinese which appeared originally in *Priests & People*, November 1995.

Fr. Gregory Koay and Ms. Purple So helped with translation. We thank them warmly for their generous assistance.

# 死亡文化中的生命

Brian V. Johnstone 著

郭春慶譯

「死亡文化」是引人注意的字句。它是教宗若望保祿二世在近期《生命的福音》通諭中的基本主題，並總括了他向我們社會的挑戰。它包含三個基本要素：現代文化的分析、神哲學的批判和因維護生命而轉變文化的綱領。

## 現代文化的分析

正如教宗描述，死亡文化是我們社會的特徵，它不單指價值的普遍喪失，使多人惋惜，其實是「罪惡的架構」。它否認團結一致的價值，尤其與弱小無助者。此外，它更被強大勢力擢升，試圖把社會做成一部有效的機器，為求達到目標，必須鏟除弱小者。的確，教宗目睹一場欺壓弱者的真仗。國際間蔓延著「對抗生命的陰謀」，其中一個使教宗耿耿於懷的問題是發展墮胎藥的龐大投資。

雖然我們的社會浸淫於死亡文化內，但另一抗衡力量——生命的文化，現正挑戰它。例如，教宗留意到支援弱小無助的多種創始行動：家庭繼續養育年幼者；醫學的本身不斷探索對抗疾病更有效的治療；醫生團體組成，介入緊急情況，像瘟疫或戰亂。捍衛生命的非暴力運動已推行了。教宗把這對立的文化，看作我們世界正上演的一類宇宙戲劇。在此，他觸及某些神、哲學問題：我們住在怎樣的世界？為這世界有何希望？在整個人類歷史的反省過程中，似乎出現了三個主要的答案。

## 三種世界觀

三種世界觀一致同意我們住在暴力和死亡的世界中。第一個觀點認為解決辦法在於比對手更有效地以暴力拯救自己或團體。第二個觀點相信暴力可以用德行和法律來控制及疏導。第三個宣稱較現實，堅持我們世界中固有的暴力，祇能用個別份子為私人利益和自我保護所產生的理性合約來應付。每種觀念對死亡文化的意義有其暗示，我們將逐一檢查。

第一種觀念是非常古老的想法。其中一類思想似乎在羅馬文化中正值教會開始時已運作。初期基督徒對生命的尊敬和殺傷的厭惡，皆承襲於猶太人，卻遭受周圍異教文化中強烈因素的反對。無權力者——奴隸、窮人、婦孺——常受虐待，甚至殺害。墮胎和殺戮嬰孩是常見的。令人震慄的暴力以人獸搏鬥和處決形式，為羅馬軍事效能提供文化支援作用。古時的死亡文化按照計劃和擢昇，類似教宗在我們現代世界中覺察到那故意造就的死亡文化。

基督徒反對羅馬的死亡文化，不單因為道德的理由，像反對殺人。他們的抗議也是神學和靈修的。他們看見這個血腥世界，就如那個舊的世界被耶穌基督和新誕生的受造物所除去一樣。他們屬於新的世界，而非舊的，故此，一定不會參予。

再者，就教宗把現在看作生、死文化間的宇宙鬥爭，他反映初期教會的神學視野。值得注意的是他相信生命將最終勝出，像初期基督徒一樣。死亡不會最後發言。故此，即使他對我們現在世界的分析似乎十分灰暗，最後教宗的憧憬是樂觀的。他對生命獲勝的信心是基於信仰耶穌復活的原因。這事實改變了現實的基本性質，以致舊觀念的整套「實在論」正被超越。

不過，有第二種不同的世界觀接受暴力和死亡的現實，但相信至少在某種程度上，可用培養真正的人性德行和賢明

的立法包涵它。哲學家柏拉圖（公元前 427-347）和亞里斯多德（公元前 384-322）思想同出一轍。但是，必須承認他們亦接受墮胎，明顯地由於他們認為沒有絕對的個人權利能凌駕國家之上，甚至生命的權利也不能。另一方面，異教哲學家，像斯多亞派魯弗斯（公元第一世紀）反對墮胎、武士搏鬥、戰爭和瀾漫羅馬國的暴力。基督徒有反對死亡文化的盟友，即使往注意義含糊不清和意見未能一致。

## 人性理由

和具品德的人有合作的可能。既然一致同意人的天性是社群的，並被賦予理智，應該可以藉著付諸實行，訂立法律的過程，來維持一個更和平、非暴力的世界。這個「經典」方法的部份已被採取，例如，天主教文獻以「自然律」的措辭，呈示維護生命的論調。教宗借助這觀點，主張民權和民法必須具備倫理基礎，基於所有人的尊嚴。不過，他既尊重自然法律傳統，亦認為基於人性理智、德行的文化，而缺乏超性信仰的視野，尤其復活中生命戰勝死亡的信仰，是絕對不完整的。

稍後出現第三種世界觀。這是近代文化廣泛地接納的，值得深入探討。十七、十八世紀的啓蒙哲學家是這思想的作者。其中有些以灰暗觀點作為基本真理，就如我們已遇見的一樣：世界是暴力、冷漠、殘酷的。不過，他們發展自己特別的回應。在此敵對世界中，我們每人皆孤獨，害怕被搶劫、殺害。古人虛構神話隱瞞真相。例如，他們宣稱天主照顧世界，而人基本上是善良、可靠的。

但是，隨著啓蒙思潮的來臨，人類終於能夠面對這些思想祇是神話而已的事實。單單接受理智，人類能夠發現真正管理世界和人性的法律。基本法律是人渴求保護自己對抗暴力和死亡。如果整個人類社會能夠認知這點，便會願意參與社會合約、理性的社會、自由民主，尤其會立法去保障他們

的安全、財產和生命。最重要的是保護個人財產和安全。通諭嚴斥有關這觀點的基本個人主義，以及它逐漸損害尊敬它所宣揚權利的方式。

## 殺人的權利

在我們現代社會裡，最後的觀點仍具相當影響力。雖然有關人權的現代道理對我們的世界貢獻良多，它們亦可以有陰暗的一面。故此，我們聽到個人權力自主地選擇保護自身和利益的強烈宣稱，甚至當那選擇包括謀殺未生嬰孩。教宗尤其批判對墮胎或安樂死權利的現代宣言。這裡最終的邏輯再次是死亡的邏輯：有需要的話，用致死的方法去保障私人的渴望、財產和安全。

很多人認為這幾種思想的方式是理所當然的。去年我在某個近期放寬安樂死的國家參加會議。那裡有好幾個與會者大力支持直接、主動安樂死和協助自殺的合法化。他們能夠提出真實或虛構的案件，案中人身心遭受極大痛苦或虐待。他們問：我們為甚麼應該要求這些人繼續活下去？這祇不過是無良的殘暴。一針輕而易為的注射就能快速、慈悲地一了百了。在此我們再次面對死亡的邏輯。無論如何，你是難逃一死的。來生祇是使痛苦和死亡稍具意義的神話。我們竭盡所能做的是用有效及最「理性」的方法迴避殘酷的現實。如果最方便不過的辦法是致命的注射，那麼為何不用呢？

## 生命的凱旋

正如我已提及，教宗和以上討論過的三點有完全不同的世界視野。為他來說，最終的事實不是死亡或導致它的暴力。最後的事實將是生命，因為在主的復活中，生命已戰勝死亡。生命有價值，不但由於它使一連串的經驗變成可能，更因為生命伸延進入永生。故此，在澄清含意當中，我們不

單介入拼命嘗試保護自己免於必然的死亡，而且，我們現正尋找方法，把生命勝利的確定事實在文化、政治機構中具體表現出來。為教宗，生命的文化是建基於信仰上，尤其復活中的信仰。這信仰形成和支持那合法、但有限的理智和德行力量。然後它變作價值和道德的取向，影響政治和法律。

初期教會如何應付面臨死亡的現象？就如上面提及，基督徒基本上反對外教人的暴力文化。不過，正如意料所及，其中有些屈服於它。例如，作家奧利振（死於 253）稱部份「所謂基督徒」實行墮胎。但是，所有基督徒作家一致反對墮胎。第三世紀時羅馬帝皇成立反墮胎法例。未知道他們動機是否純粹政治的，也許為抗衡人口下降和維持軍隊人數，但是，可能有些基督徒的影響。在第四、五世紀裡，基督徒團體開始訂立自己的教會法律，反對墮胎。

無論如何，基督徒似乎從那時起已作出重要抉擇，而且用不同形式維持下去。其一是，雖然文化曾受腐蝕，耶穌基督已來到，為醫治和改變它。因此，文化不是絕對邪惡和無法挽救的。其二是，教會應該為了社會和保障生命肩負某些責任，而不應祇是尋求自我封閉。其三，或較佳選擇範圍，有關承擔這責任的方式，初期基督徒喜用個人見證和技巧地公開宣揚他們的教理。

## 責任

在通諭的最後一章裡，教宗略述關心現代社會生命者的責任，他建議為「轉變文化」他們可用的不同方法。

首先，必須發展批判的意識。這點非常重要。在公開討論中，那些贊成自主選擇者，即使關於死亡，往往未經慎重考驗而獲准通過。他們的反對者被看作代表某種隱晦的宗教權力主義。不過，正如我先前已經簡述，這些見解代表觀看事物的一種方式，絕不豁免批評。

教宗留意到那轉變應首先由基督徒團體本身開始，但這

些團體理應和更廣泛的社會辯論，包括不信者。就如我們從他其餘的寫作預料，若望保祿把三種價值看作中心：生命、自由和真理。不尊重生命亦即不敬重自由，自由和真理是不可分開的。

正如我曾建議：教宗兩種文化的觀點——反應。他特別記得傳統訓導：當一條法律違反理智時，就是不公正的法律，完全終止其為法律，反而變成一宗暴行。故此，沒有責任遵守這些法律，卻有清晰的責任用意識的異議去反對它們。為某些評論家來說，這似乎是否決合法和民主的進程，並鼓勵以更直接和暴力的形式去抗議。他接著提出：當國會把施行墮胎手術合法化時，便是「專橫的」。

不過，值得記起的是：近期抗議把活生動物從英國輸出的虐待已產生更強的指責，反對者譴責容許這類行動的法律為令人髮指。至此，有人曾說過：這種律例不能宣稱合法，支持它的政府正被指貪污。和這類事情比較，教宗的言詞是含蓄的。深思熟慮這題材，很快從對無助動物的悲憤導致關注無助的胚胎，亦很有趣的。哲學家李察·洛迪曾寫過：無論我們怎樣不同意，在現代文化中很多人認為麻木不仁是我們所能做到最壞的事。厭惡對無助者的虐待，可能至少是我們文化的特色，它能激發倫理幻想力去抗拒死亡文化的侵蝕。

## 實在論

社會成員徹底地去挑戰立法機關的行為和立例是合理的。不過，教宗強調，他們必須按照尊重民主原則進行。暴力手段是不能接受的。的確，依靠它們等於採用「死亡文化」的基本原則，這基本假設是指不同形式的暴力，是解決一切問題的基本方式。

教宗很實際看所能做到的。他力勸政要促進生命價值，以「所能實際達到的」為目標。一位政客能支持限制墮胎數

目的法例，當另一選擇是更縱容的法例。

至少有一部份可能有需要澄清。通諭否決把墮胎和安樂死合法化、贊成或促進的法例。但法例應怎樣形成才能確實保障生命呢？在此似乎要承認立法的藝術，可能需求的專門技巧及其他。

在任何情況下，保障生命的最佳方法是否施加懲罰？而誰人正好應受處罰呢？值得注意的是某些國家較近期的立法處罰執行墮胎者，而非牽涉的婦女。法律可否譴責墮胎，但讓法官審慎衡量確實的罪行和適當的懲罰呢？

對生命的責任要求我們訂立良好法律，但單單立法不是解決辦法。今日我們基本的任務，就如為初期基督徒，是文化的轉變——思想和心靈的改變。

# 安樂死

吳智勳

## 1. 安樂死的定義

安樂死在歷史上有不同的含意，海霖神父(Bernard Haring)指出最少有五個<sup>1</sup>。從最初「好的，無痛苦的死亡」，發展到「醫療人員為結束痛苦，用舒適方法達致死亡」。羅馬信理部 1980 年的「教會對安樂死的聲明」為安樂死所下的定義為：「所謂安樂死，是指為了消除一切痛苦而有所作為或有所不為，這些作為或不為的本身都會導致死亡，或因有意圖執行而導致死亡<sup>2</sup>。」這個定義要加以解釋。就所用的方法來看，「有所作為」是指直接用行動結束病人的生命，「有所不為」是指停止使用尋常的方法去維持病人的生命。前者稱主動的或積極的安樂死(active or positive euthanasia)，後者稱被動的或消極的安樂死(passive or negative euthanasia)。不管是那一種安樂死，都是天主教會所不容許的<sup>3</sup>。

## 2. 維持生命與否的原則

天主教甚重視尋常與不尋常方法的分別。傳統認為尋常的方法是指所用的藥物或治療技術成效機會大，花費不高，

---

<sup>1</sup> Haring, B. *Free and Faithful in Christ*, Vol. III, St. Paul, 1981, 85.

<sup>2</sup> 「教會對安樂死的聲明」，天主教中國主教團社會發展委員會編譯，1984，第二節。

<sup>3</sup> 《天主教教理》2324：「刻意的安樂死，不論是屬何種形式或何種動機，都構成兇殺，它嚴重地違反人的尊嚴，並對生活的天主、造物主的不敬。」

不給予病人太大的痛苦或壓力；不尋常的方法是指所用的藥物或治療技術成功機會甚微，費用昂高，為病人帶來極大的痛苦與不便。這個分辨應用起來並不容易，能因時代與地方不同而改變。洗腎從前可能屬於不尋常方法，今日變得頗尋常了，有些病人甚至買一部洗腎機放在家中；在先進國家，輸血或氧氣使用都很尋常，但在落後貧窮地區能變得不尋常。幾萬元為富貴人是尋常的費用，但為貧窮人能變得不尋常。同樣的手術，在一種情況下是尋常，但在另一情況下變成不尋常。例如：工業意外中把受傷肢體割掉，是尋常的治療法；但在蔓延性的疾病，無論怎樣割，只是延遲死亡來臨而已，割肢能變成不尋常。可見傳統尋常和不尋常方法的分辨很難有精密的計算，醫療人員與病人及其家人只能謹慎地作明智的決定。信理部「安樂死聲明」也用了現代倫理神學的辭彙「相稱的」和「不相稱的」方法，明顯地表示決定需要謹慎明智的考慮。

「聲明」的指示很清楚，值得抄錄下來：

——在做決定時，必須尊重病人及其家屬的合理願望，並且詢問對此有專長的醫生們的意見。醫生們特別要判斷，在儀器和人力的投資上，是否和預期的結果不相稱；他們也要判斷這些醫療技術，是否增加病人的壓力或痛苦而與得到的益處不相稱。

——只用醫學上能提供的普通方法來治療也是可以的。因此不得強迫別人採用已經使用但有危險或負擔過重的醫療法。拒絕這種方法並不等於自殺，相反的，應被視為接受人類的病痛，或願意避免使用與預期結果不相稱的醫療，或是不願加給家人或社會額外的負擔。

——即使用了各種方法仍無法避免死亡，那麼可依據良心，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<sup>4</sup>。

---

<sup>4</sup>「教會對安樂死的聲明」，第四節。

我們可把尋常與不尋常，或相稱與不相稱的方法寫成以下的應用原則：

1. 病人有義務用尋常或相稱的方法去保存自己的生命，醫療人員有責任用尋常或相稱的方法去醫治病人。
2. 病人沒有義務用不尋常或不相稱的方法去保存自己的生命，醫療人員沒有責任用不尋常或不相稱的方法去醫治病人。病人因此死去並不算是消極安樂死。
3. 如果環境特殊，病人可以用不尋常或不相稱的方法去保存自己的生命，例如：他還未妥當準備自己的死亡；國家、社會或家庭需要他繼續生存。同樣，如果環境特殊，醫療人員可以用不尋常或不相稱的方法暫時保存病人的生命。

教會對維持生命與否的立場是頗中庸的，既不贊成用盡一切可能性及資源去維持生命，也不贊成凡是痛苦的、無用的、負累的生命就要去掉。生命是基本的善，但非絕對價值，保存生命的責任是有限的。可是，自七十年代開始，越來越多人爭取有權要求安樂死。荷蘭已於 1972 年通過容許有條件的安樂死，美國不同的州也屢敗屢戰的去爭取，俄勒岡州 (Oregon State) 終於 1994 年爭取成功<sup>5</sup>。這種趨勢代表醫療界的徹底改變。二千四百年來，醫療界都緊守著希氏誓言 (Hippocratic Oath) 中不直接殺害病人的話：「我會按我的能力與判斷去救助病人，永不存損害人的念頭。我永不給人致死的藥物，或勸人尋死，我不會施行墮胎，我必保持我行爲與醫術的聖潔。」可是二十世紀七十年代過份看重個人的自由自主，把這個奉行多時的傳統打破了。

### 3. 支持安樂死的理由

安樂死的支持者必從自願安樂死開始，因為他們知道非

---

<sup>5</sup> 見《明報》1994 年 12 月 15 日 A10 頁「國際焦點」的報導。

自願安樂死理論基礎弱和流弊太多。荷蘭有條件的容許安樂死，其第一個條件是：「病人的同意必須是自由的、清醒的、顯明的、持續的<sup>6</sup>。」贊成自願安樂死的，大概持下列理由：

1. 對痛苦中的病人應有憐憫的心，既然疾病無法治療，而痛苦又難以忍受，為甚麼不能給病者一個迅速無痛的解脫？人對受傷的動物尚且會人道毀滅，又怎忍心看著人在輾轉痛苦中求生不能，求死不得？每人可反省自己的經驗，面對著痛苦瀕死的親人，是否希望他早點脫離苦難，離開人世？為甚麼不主動促使這自然的渴望實現？
2. 自主原則認為，在不妨礙別人或傷害社會的前提下，人應讓別人做他喜歡作的事。如果在痛苦中的病人希望早點離世，我們應尊重別人的願望。那些認為痛苦是有價值的，讓他們自由地忍受苦難；但那些認為痛苦毫無價值，並且損害他們的尊嚴，亦應尊重他們的自由，讓他們有一個尊嚴的死亡。
3. 生命的質比生命的量更重要，即如何活比活多久重要。既然已是絕症，為甚麼不能縮短痛苦生命的量？生命不是該病人的嗎？
4. 瀕死病人的生命對社會有什麼積極的價值？在社會福利好的國家，老年病人所佔的醫療服務是四成以上。繼續讓瀕死病人佔用醫療服務，是會妨礙甚至剝削了其他方面的保健服務，社會的資源畢竟是有限的。接納瀕死病人安樂死的要求是利己利人的做法。

#### 4. 基督徒的回應

要回答安樂死支持者的提問，必須避免喊口號式的譴責，應承認他們像我們一樣關懷別人的痛苦。我們分別從信

---

<sup>6</sup> 參 Paris, J.J., "Active Euthanasia" in "Notes on Moral Theology", *Theological Studies*, March 1992, 123.

仰及理性的角度去反思這個問題。

信仰的角度：

1. 基督徒相信生命是天主的恩賜，「你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我」( 詠 139:13 )，「上主用塵土造了人，又使人歸於塵土；給他限定了日數和時期，賜給他治理世上事物的權力。」( 德 17:1-2 ) 天主是我們生命的主人，我們只是生命的保管者，要向天主負責，因為是祂「使人死，也使人活」( 申 32:39 )。生命的開始由天主決定，生命的結束也由祂決定，因此祂禁止奪去人的生命：「不可殺人」( 出 20:13 )，「凡流人血的，他的血也為人所流，因為人是照天主的肖像造的。」( 創 9:6 ) 人以安樂死了結生命，是僭越天主的權力，取代天主的地位，教會不能不譴責「各種殺人罪、屠城滅種、墮胎、安樂死或惡意自殺」(《現代》憲章 27 )。死亡的關口非常險峻，因為是通向永恆，基督徒應把它完全放在天主的手裡。
2. 安樂死與基督徒信、望、愛德不相容。安樂死表示不再信天主是我生命死亡的主宰，不再相信痛苦有其積極的意義。病人躺在床上認為自己的生命毫無價值，但基督被釘在十字架上痛苦的時刻，是人類歷史中最有用的時刻。耶穌清楚的說明這是祂最具吸引力的時刻：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人歸向我。」( 若 12:32 ) 經驗告訴我們，病人在痛苦中的忍耐，對天主的信心，是信仰最好的見證。痛苦亦是人最接近天主的時刻，多少人在痛苦中皈依了天主。基督徒應相信，天主不一定拯救我們脫離痛苦，像祂沒有使耶穌脫離痛苦，但祂會在痛苦中拯救我們。

我們的希望是建在基督身上，祂曾答應：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界。」( 若 16:33 ) 我們就懷著這份希望生活。安樂死是絕望的表示，忘記了天主不會給我們不能忍受的試探：「天主是

忠信的，他決不許你們受那超過你們能力的試探，天主如加給人試探，也必開一條出路，叫你們能夠承擔。」  
（格前 10:13）

教宗庇護十二世曾說：「保存生命的責任是出自愛德，出自對天主的服從，出自社會正義，出自對他家庭的關懷<sup>7</sup>。」安樂死表示人不再愛自己的生命，不願再用此生命去愛主愛人，不再用此生命去領略天主的愛、人的愛，不再用此生命去引發別人的愛。聖保祿樂於接受痛苦，因為它對教會有利，且使他參與基督的踰越奧跡：「如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的。」（哥 1:24）基督選擇十字架的痛苦，去宣示天主對人的愛，痛苦能夠是顯示愛的高峰。教宗若望保祿二世說：「如果藉著天主慈悲的恩賜及個人自由的選擇，為了『愛』，也懷著『愛』來分擔基督在十字架上的痛苦，用這樣的態度來體驗病痛，痛苦就會成為善的泉源。這樣，在主內受苦的病人會愈發相似祂（參閱斐 3:10；伯前 2:21），也能為教會及全人類，與主的救贖工作更密切地結合<sup>8</sup>。」

### 理性的角度：

1. 人類生命是神聖的，對生命的尊重必須堅持，否則生命的價值會被腐蝕。屠殺或殺害生命的行為，死亡文化的蔓延，往往起於對生命的不尊重。「聲明」說：「人類生命是一切財富的基礎，它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<sup>9</sup>。」

<sup>7</sup> 教宗庇護十二世對醫生們的講話（1957年11月24日），見《宗座公報》49（1957），1027-33。

<sup>8</sup> 教宗若望保祿二世《生命的福音》通諭，1995，no.67。

<sup>9</sup> 「教會對安樂死的聲明」，第一節。

2. 殺害無辜者的生命是謀殺，即使是病人要求，也不能改變此事實。人不能用一不道德的手段（謀殺），去達到一好目的（解除痛苦）。較輕的惡(lesser evil)原則用不上，因為肉體痛苦與殺害生命是不同類型的惡，前者為物理性，後者為道德性。人不應選擇道德惡去避免物理惡。
3. 減輕痛苦是應該的，但不應用結束生命去消除痛苦，而應用藥物去減輕痛苦，即使藥物帶來縮短壽命的效果。倫理上的雙果原則容許這種不在意向之內的副作用發生。使用止痛藥才是合乎人性的減痛方法，適量的用止痛藥並不做成殺害生命的結果<sup>10</sup>。
4. 安樂死不是人的權利，亦不能要求別人尊重他安樂死的願望。安樂死必然牽涉別人，人沒有權要求別人結束他的生命，別人沒有責任如此做。
5. 安樂死能破壞病人與家人的關係。如果其中一方有安樂死的念頭，這個意念遲早會讓對方知道。不難想像他們當中有人會有罪惡感或產生不和。
6. 安樂死能破壞病人與醫生間的關係。病人若要求安樂死，會減低醫生為他治療的決心，亦不能促使醫生改善治療的方法。安樂死若成為權利，醫生就不能自由地盡力醫治病人。另一方面，安樂死亦減低病人對醫生的信心，不知醫生會不會未徵求他的同意而實行安樂死。按對荷蘭安樂死個案的調查顯示，約 15%的個案是病人無法顯示同意的，這些個案也沒有向檢察官報告<sup>11</sup>，兩樣都是荷蘭容許安樂死必然的條件。連荷蘭醫療福利甚好的國家尚且有那麼多流弊，其他福利差的國家，更難有

---

<sup>10</sup> 金象遠《生命倫理》，見證月刊社，1995，259-260 頁提到英國 Hugh Trowell 醫生認為，止痛注射嗎啡最高的許可劑量是二十毫克（20mgs），致死的嗎啡量是 250-500mgs。醫生注射嗎啡時，完全清楚知道，照劑量是止痛或是殺死病人。

<sup>11</sup> 參 Paris, J.J. op.cit., 113-126 所提及 Carlos Gomez 的研究報告。

完善制度保障安樂死不被濫用。

7. 安樂死能做成一個有罪的環境，使病人受到壓力。如果他要求安樂死，會被視作爲己爲人的英雄；假使他不要，反會被認爲是自私，無勇氣。可能病人並不想死，但他感覺別人討厭他，使他覺得不應生存下去。環境使他產生一錯誤的責任觀念，以爲風燭殘年便應該死去，免得累己累人。
8. 病人的意願何時才算是自由的、清醒的、顯明的、持續的？若最大的痛苦還未到，意願只屬期望性質，似乎未符合條件簽訂安死合約。假如在痛苦中，被藥物弄到神智不在正常狀態中，他的要求是否還是自由的、清醒的、顯明的？很多人情緒低落，或初受痛苦困擾，真想結束生命；但當他稍爲適應痛苦環境，穩定下來，不再急急尋死，醫生應根據病人甚麼時候的意願作決定才對？
9. 安樂死把生命放在一危險邊緣，產生所謂「滑坡原理」(Wedge Principle)。如果安樂死被認定是好的、安樂的、仁慈的，爲什麼把這些「好處」，只給予那些自己要求的人？爲什麼我們不會仁慈地、理性地把這些「好處」，給予那些無法自己作判斷或要求的人？可見我們一接受有所謂「無意義」的生命，我們會「仁慈地、理性地」把安樂死的範圍擴大。現在提議的是自願安樂死，即爲那些自己討厭自己的人安樂死，但很快擴大到爲那些討別人厭的人安樂死。荷蘭的例子算是溫和的了，第二次世界大戰時，德國便首先將那些不能治療的安樂死，跟著是將身體殘障的、弱智的、年老患病的、甚至精神病患的安樂死，最後是種族和意識型態不能相容的人「安樂死」。這是「滑坡原理」最壞的結果。

## 結語

人往往不是害怕死亡，只是害怕痛苦。止痛藥當然是一明顯的方法壓制痛苦，但經驗告訴我們，關懷的愛心是抗拒痛苦有效的途徑。現代興起的善終服務(hospice)，就是為瀕死的病人提供一個有家庭溫暖的安寧環境，那裡歡迎親友 24 小時來慰問病人，讓他享受人間無盡的愛。在愛的氛圍下，病人有力量寧靜地度過人生最後的一刻，得到一個真正「安樂」的死亡。我以「聲明」的結語作結：「至於那些從事醫護工作的人，應盡一切力量來醫治病人及臨終的人；但同時也應記住，更重要的是給予病人無盡的仁慈和真誠的愛心，使病人得到安慰。這樣的服務就是為主基督服務，因祂曾說過：『凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。』( 瑪 25:40 )」

# 死刑

林榮鈞

## 1. 導言

「一位青年在卡拉 OK 調戲女侍應，被店方教訓後不服氣。糾黨火燒卡拉 OK，導致十多人無辜喪生。」

「一名性變態者藉夜更的士工作，接載單身女子，強暴後再將之肢解。」

看到這些報導，你有什麼感覺？會不會對這些罪行感到震驚？對罪犯感到憤怒？他們應得到什麼待遇？可能你會覺得殺人要填命，但我們有權這樣做嗎？實施死刑是否道德？你會不會是被傳媒報導或心理因素影響作出一非理性的判決？

在人類歷史上，執法者對判死刑並不陌生。公元前七世紀匝高（Draco）的雅典律法規定偷水果必須判罰死刑，對在公共場合作有煽動性的演說者亦判死刑。我們熟識的蘇格拉底、耶穌都是被當時社會判以死刑的。時至今日，死刑仍在人類社會中時有發生。有人認為死刑是維持公義必須的，但有人卻認為死刑是野蠻行為應該廢除。本文除羅列一般支持和反對死刑的論點外，更從聖經、教會傳承、訓導及一些神學家的意見闡釋天主教對死刑的立場。

## 2. 反對及支持死刑的論點

### 2.1 反對死刑

a. 生命是天主創造的，只有天主有權定奪人的生死，國

家要証明天主賦予了這權柄給國家。對應社會契約論，個人生存權是絕對的，任何人均沒有權殺害別人性命，因為保存生命是社會契約的基本共識。個人既然沒有這權力，集體共識何來這權力呢？

b. 國家不錯有責任為保障公益懲罰罪犯，但是否需要用死刑？國家要保障的是公民的生命財產，但死刑卻殺害一公民的性命，這是否方法與目的有矛盾？是否用惡的手段達到善的目的？

c. 死刑作為補贖是沒有意義的。被害者性命不會因處死殺人凶手而復生。為死者家屬處死殺人者只是心理補償，為社會而言是喪失兩個公民的生命。懲罰本有贖罪（expiation）功效，使罪犯贖罪後重獲新生。但死刑抹煞了這些作用。殺人者已被處死，根本沒有機會重新做人。受損的公義秩序並不會因失去兩個性命而恢復，以牙還牙是野蠻行為。

d. 判死刑會受社會集體成見影響，導致社會弱勢社群如少數民族、窮人、教育程度低及沒有人幫助者等被判死刑機會增多。

e. 不論如何嚴謹審慎的司法程序也有犯錯的機會，有時會導致無辜者被判死刑。生命是寶貴的，不能成為錯誤判決的代價。

f. 由於死刑是違反國家所要保障的人性價值，因而會增加社會大眾對生命的輕視及暴力傾向。對罪行的憤怒會轉移為對罪犯的憎厭。大眾傳媒的煽情報導會使犯人受過份的制裁。

g. 死刑對罪犯並沒有實際阻嚇作用，只能阻嚇善良市民，因衝動殺人者不會考慮死刑，冷血殺手根本不怕死。所以死刑不會有助降低嚴重犯罪率。

h. 為避免枉殺無辜，審訊時間會很長，費用亦十分昂貴。

## 2.2 支持死刑

a. 按輔助原則（principle of subsidiarity），高級組織不能取代次級組織能力可應付的工作。人能夠以理性尋找妥善方法保障公益，維持和平，神不需干預或以啓示方式指導人如何處理嚴重罪案。此外，個人有權為保存生命而合法自衛，雖然有時會令攻擊者死亡。國家亦可類比地為保障公民生命財產而合法自衛，這自衛方法包括會導致罪犯死亡的刑罰。

b. 施行死刑並不是以惡方法達到善目的。按雙果原則（Principle of Double Effect），一道德上中性的物理行為，如注射毒液入犯人體內，會產生兩個後果，一是罪犯死亡，另外是重建受創的公義秩序及保障公益。後者為國家及行刑者的動機意圖。前者是可預見但不是行動者意願的後果，因此這行為的意義是阻止罪犯繼續作惡及對所作罪行補贖，不是不道德的惡行。

c. 補贖並不同報復，以牙還牙並不是野蠻行為。死刑是相稱罪犯所負的責任。康德曾說：「如果攻擊者犯了謀殺罪，他就得『死』。這時候沒有其他替代方法可以滿足正義的要求。因為沒有什麼事情能和死亡相當——就連最悲慘的生活都比不上。因此，除非殺人犯在法律上被處死，沒有任何報復能抵過這項罪行（無論如何，沒有任何虐待方式能夠取代被害人因人性可怕而遭受的痛苦）。」康德基於公義秩序的原則，認為殺人者要填命。因為殺人者使宇宙的公義道德秩序失去平衡，故需要接受相稱罪行的懲罰——死刑以恢復秩序。這公義道德秩序是普遍而必然，超越時空、文化，不會因社會文化改變而變。所以康德說：縱使一個文明社會在所有成員同意下解散，監獄裡的死囚仍須處決。

d. 事實上弱勢社群是較多被判死刑，但這不足以否定死刑。問題是檢討及改善司法審訊與公民教育。

e. 人不可能避免犯錯，縱使極審慎的裁判也難免錯誤。

但我們不能以司法會出錯而否定國家可在某些情況下施行死刑。假若說判決死刑的錯誤是不可挽回的話，因被錯判終身監禁而失去的時間亦是不可挽回的。再者，錯殺無辜並不是謀殺。前者是無心，後者卻是有意的。若為免錯殺無辜而寧縱無枉值得嗎？對殺人犯縱容是以公民的生命財產作賭注，這是不當的。

f. 傳媒渲染報導惡跡昭彰的罪犯確會令公眾情緒上對罪犯產生憎厭。但這是要求負責任的報導及培養成熟能獨立思考的公民，而非廢除死刑。不能為阻止渲染色情的報導而禁止性行為。此外，通過傳媒報導可產生更大的阻嚇作用。

g. 目前仍沒有足夠證據說死刑沒有阻嚇作用。雖然也沒有明証肯定有。結論只是不能肯定或否定它的阻嚇作用，而不能說不能肯定有便是指沒有作用。有關犯罪率的統計數字不能反映死刑的作用，因為犯罪率會受政治、經濟、文化等因素影響。

h. 太長、太昂貴的審訊當然要避免，但這不能否定死刑的意義及效果。

綜合而言，兩方面各有理據，均未能將對方說服。雙方同意國家是有權及責任懲罰違法者，社會需要有法律作為公民和平共處的規則。為維護公義，避免有人恃強凌弱，剝削弱者權益，需要有公眾執法者懲罰違法者。懲罰是維護公義，阻嚇罪犯，及保障公益的方法手段。但問題在於懲罰是否需要令罪犯失去生命？國家執行死刑是否有法理道德基礎？死刑是否必要手段？

### 3. 天主教對死刑的看法

#### 3.1 聖經

舊約時代，以色列民是有執行死刑的，這是基於上主的

命令。上主對諾厄說：「凡流入血的，他的血也要爲人所流，因爲人是照天主的肖像造的。」（創 9:6）按此處了解，因爲人是照天主肖像造的，分享了天主管理世界的權責，有權執行死刑的命令。兼且，殺了尊貴的人便是侮辱天主，要付出生命的代價。十誡中「不可殺人」的誡命，並非禁止死刑，而是「不可謀殺」。梅瑟法律中有用石頭砸死犯姦淫婦人的刑罰。

耶穌時代，祂在山中聖訓叫人以愛去跨越「以牙還牙」的森林定律。耶穌說：「你們一向聽人說過：『以眼還眼，以牙還牙。』我卻對你們說：不可抵抗惡人，而且若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。」（瑪 5:38-39）另外祂對犯姦淫被捕待刑的婦人保持緘默，不定她的罪，只囑咐她今後不要再犯罪了。（若 8:1-11）這表示耶穌不認同死刑。罪犯在祂眼中是珍貴的，祂斥責的是罪惡而已。祂來是爲拯救而非審判世界（若 3:17）。

保祿和伯多祿在他們的書信中有提及刑罰。「因爲他不是無故帶劍的，他既是天主的僕役，就負責懲罰作惡的人。」（羅 13:46）「或是服從帝王派遣來懲罰作惡者，獎賞行善的總督。」（伯前 2:14）這些章節所提，只說明君王政府有權賞善罰惡，其權力來自天主，他們只是天主的僕役，人民要接受和服從執政者有如服從天主。保祿和伯多祿在此沒有提到死刑，不能說明他們對死刑的態度。

### 3.2 教會傳承

教會一直反對殺人，不論個人或社會執行均是不道德的。初期教會的教父著作均有指出政府官員執行死刑是罪。希玻達要求慕道的執行死刑官員一是放棄官職，或是退出慕道班。在艾菲那公議會決議 5 6：官員在執行死刑官職期間不應入教堂。安玻羅削說：「那些宣判或執行死刑的官員雖沒有離開教會，然而他們卻沒有領聖體。他們的行爲是值得讚揚的。外教人尚且認爲在執行官職期滿後能帶回一柄未染

血跡的斧頭是項榮譽，那麼我們應對基督徒有什麼期望呢？」

到十二世紀，教會認為自身沒權執行死刑，所以禁止神職執行，但國家政府則不然。教宗依諾森三世說：「政府有權執行死刑，但不可出於報復、怨恨，而是智慧之神；不是衝動，而是深思熟慮。」當時政教合一，宗教裁判也可定死罪，教會可致死異端分子。多瑪斯也根據自然律分析，從個人合乎道德的自衛殺人引申至社會可為保障公益有權執行死刑（S.Th. II – II, 64, 7）。

總結教會過去對死刑的看法，初期教會基於愛的誠命，天主的寬恕和救贖，堅定反對殺人和死刑。中世紀在糾纏不清的政教關係下，教會既反對又容許，態度含糊。最近 1992 年公佈的新編《天主教教理》引用多瑪斯的觀點闡釋死刑（no. 2263–2267）。

新編教理將死刑的討論放在「合法的自衛」範圍內。首先合法自衛包括個人和社會的。應用多瑪斯所解釋的雙果原則：愛自己，即自我保存是基本權利。維護這權利是合法的，別人要尊重和不能侵犯此權利。個人為保存生命而導致攻擊者死亡，一個不是有意產生的結果，是合法的，合乎自然律的。社會，類比性地，為保障公民生存權不受侵害，可合乎道德地用刑罰阻止罪犯，必要時可用死刑。刑罰是手段，有贖罪、保障公益、治療罪犯的效果。新編教理指出如有不流血的手段可達到同樣效果，政府便應採用，因不流血的刑罰更合乎人性尊嚴。新編教理一方面肯定國家執行死刑的道德性，另一方面又呼籲不要死刑。那麼教會贊成還是反對死刑呢？

### 3.3 神學反省

不少倫理神學家如約翰芬尼斯(J.Finnis)持與新編教理的立場。然而芬尼斯的多年神學戰友古烈色(G.Grisez)則有不同見解。他認為基督徒應贊成對刑事犯的懲罰，因為犯人只顧

自己喜好傷及別人權益，享用比別人多的自由和利益。因此犯人要受苦，失去一些其他守法公民可享有的權益，如自由，這損失及痛苦便是懲罰的本質。但決定刑罰的輕重是困難的，會受到個人、社會、文化偏見等因素影響。說及死刑，古氏對多瑪斯的觀點有所批評。新編教理所援引的多瑪斯觀點只是基於自然律。最後提出不流血的刑罰更合乎人性，似暗示死刑不合乎人性尊嚴，但毫無論據支持。多瑪斯討論死刑並無引用聖經及神學論點實是欠缺。古氏更指出多瑪斯對待罪人的態度並不協調。一方面多瑪斯認為應以愛德對待罪人，他們仍是可得真福的人。(S.Th. II - II, q.25, a.6)但他回應殺人是內在惡及是以目的証立手段時，卻認為殺死罪犯並不是殺人，並沒有侵犯人性尊嚴。因為殺人犯犯罪使他墮落，他們可因保障公益緣故被殺，猶如人為保存身體健康而切掉壞肢一樣。(S.Th. II - II, q.67, a.2, c 及 ad.3)

古氏進一步說有關死刑的教會訓導只是普通訓導，而非不能錯及當信的教義。這訓導只是一些在神學及教理上視為當然的了解而非信眾應當接受的普遍真理。縱使死刑在原則上按自然律可道德地被接納，然而沒有信仰或倫理真理性要求基督徒支持實施死刑。相反，按福音精神，教友應反對執行死刑。

在 1978 年，法國主教團發表了對死刑的反省牧函，指出基於對人的尊重，及彰顯神的仁慈，教會反對實行死刑。而美國主教團及紐約州主教團在 80 年及 94 年分別反對以死刑對付日益增加的嚴重罪案。聲明接納新編教理立場，認為國家有權處死嚴重罪犯。但作為公民的基督徒卻要反對實施死刑。因為這樣會：

(1) 打破暴力循環，以暴易暴的心態。以更人道，更有希望的方式回應罪惡。

(2) 肯定生命是神聖的，人是按天主的肖象受造的，有獨特的人格，是尊嚴的。

(3)肯定天主是生命的主宰。

(4)更符合基督的榜樣，祂以言以行實踐寬恕不義。祂來獻出生命為大眾作贖價。(谷 10:45)

綜合以上的意見和新編教理的觀點，使教會對死刑的立場更加清晰。一方面，雖然我們按自然律肯定國家可以極刑處罰犯嚴重罪案者；另一方面，我們看不到死刑是必要的、唯一的手段以保障公民的生命財產，按福音精神，我們應反對實施死刑。

## 4. 總結

社會上支持及反對死刑者各有理由。問題環繞著國家實施死刑的道德基礎，死刑的意義，死刑作為手段能否達到補償、阻嚇、保障公益及治療犯人的目的？對促進發展更合乎人性尊嚴的社會有幫助還是有阻礙？

教會過去基於福音精神一直反對死刑。近代反省多瑪斯的觀點，按自然律肯定國家實施死刑的道德性。然而綜合新編教理及地方主教團的意見，按福音精神對人性的尊重，基督徒應反對死刑。

筆者認為死刑只是刑罰的一種，為阻止罪犯繼續傷害別人、社會公益，不同於個人的自衛殺人及正義戰爭，社會實無迫切需要以導致攻擊者死亡的合法自衛去處理犯嚴重罪案者。終身監禁可以是其中選擇。此外，分析死刑的道德性，不單考慮其動機目的，行為本身，也應考慮環境。今日社會對生命的神聖性日益輕視，只重視生命對人及社會的貢獻。鼓吹墮胎，安樂死風氣日盛。支持死刑無疑落井下石，使人性尊嚴更受損害。在公眾未能成熟分析事件時，會錯誤地以為殺人是解決問題的其中方法。反對死刑並非盲目地尊重殺人犯的人性尊嚴，妄顧所犯的嚴重罪惡，置公義不顧。問題是今天施行死刑會不會減弱我們對生命的尊重，一份在我們社會已日漸消失的尊重。

# 自殺

梁麗端

「當我醒來的時候，我感到身體內很熱，很辛苦，我拼命的大叫，但周圍的人好像聽不見一樣。我感到與他們有一空間上的距離，我越叫，我就越驚……跟著我就昏過去了。醒來時，看見自己身處於醫院中，不禁問自己：『爲什麼我還沒有死去？』」——自殺獲救者醒後的心聲。

自殺的而且確是一個非常敏感及具爭議性的話題，有人會認同若生活困苦，自殺亦不失爲一個解脫方法。但亦有人強烈反對自殺，並認爲生命有喜有悲，人必需要珍而重之。或者爲有信仰的人，一切的生命都是來自天父，我們並沒有權利去替自己的生命劃上句號。

有不少人都曾擁有尋死的念頭，特別是當他們在困難或痛苦中，可是這些念頭未必會變成行動。因爲當他們情緒變好，或事有轉機時，已經沒有尋死的必要了，所以很多臨床個案都指出「自殺」是一種「一刻」的抉擇。曾經有一個患抑鬱症的病人分享過，他在極度情緒低落與無助的時刻，他嘗試站在自己家中的窗台企圖跳樓自殺，因爲他在那一刻相信這是唯一解決他問題的方法。結果在千鈞一髮之際，他想起年紀老邁父母親的關心，與及朋友的支持和鼓勵，他嘗試叫自己坐下深呼吸，結果數分鐘之後，自殺的念頭消失了，他亦深深體會到「一刻」的衝動是很可怕的。

很多時候我們都會問，好好的爲什麼會去選擇自殺？爲

什麼不能拿出勇氣去生存而選擇自殺去逃避問題？其實每一位嘗試自殺的人在最困難的時候都覺得自己有足夠的痛苦與理由去自殺，亦覺得這是一個正確的抉擇。例如一位患病多年而無藥可癒的病人一想到自己沒有將來，沒有康復的機會，就聯想到自殺就是必然的出路。又或者需要別人照顧的年老長者，不願負累家人，或得不到兒孫的關懷，於是就以自殺去減輕家人與自己的痛苦。又或者被伴侶所遺棄，發覺生命沒有安全感及依賴，於是以死去減輕對將來的恐懼。無論那一個理由，那一個環境，尋死者在尋死之前一定會覺得「死」是對於他將來的恐懼與憂慮唯一的解決方法。

很多研究亦會指出尋死者通常都會有「無助」與「無望」的心態，這些心態不單會影響他們的情緒，亦會誤導他們看事物的方向；就算看到周遭美麗的景色或歡樂的景象，他都會覺得這些美好的東西不屬於自己，或甚根本看不到這些令人歡樂的事物。「無助」與「無望」的感覺越大，鑽牛角尖的機會越高，當到達不能自拔的時候，尋死就是他們唯一的出路了。所以不難明白為什麼我們作為局外人的永遠都不能明白尋死者尋死的箇中原因，以及不能理解到為什麼他們不能夠給自己一線的生機。

其實當我們在信仰上作出反省時，我們會想到尋死者的「無助」與「無望」其實亦只不過反映出我們對世物的留戀，若我們的「助」與「望」只懸繫於世人及世物，我們始終有失望與失落的一天。但若我們將一切的「助」與「望」交給永生的上主，那麼一切都會因祂而轉變了。現世的種種不如意事實只是我們的執著，若全心將生命交給主，祂所承諾的生命將會是喜樂的，而我們亦會懷著這喜樂去期待永遠的生命。我們的「助」與「望」是指向上主的永生及永恆的承諾，那麼這些期待絕不會因某些人或某些事而失去，為我們來說又怎會有「無助」及「無望」的一刻呢？

# 醫療人員的道德情操

關俊棠

醫生、護士、神職人員、社工、醫療工作者，都是面對人類痛苦問題的人，也是當人在身心痛苦時，站得最近的人。能夠在人感到最孤立無援、恐懼和軟弱的時候，出現在他們身旁，以自己的專業知識、技術和愛心支援他們，讓他們能渡過身體和精神上的困境，是我們這類行業的人最大的榮耀和喜樂。然而，也正是在這裡，隱藏著作為醫療工作者最大的危機。

一名經常和人間疾苦、無奈和困境為伍的專業人士，最容易讓自己陷入的困局就是「失望」。這解釋為何許多雄心勃勃的醫學院畢業生，漸漸把醫療聖召變成為賺錢的工具；白衣天使在沉重的工作負荷下，成了不解溫柔的「護衛員」。神職人員漸漸只會因循，按章工作，喪失了靈氣；社工朋友們由滿懷愛心，循序至痛心、灰心甚至硬心。因為，我們越碰得多愛莫能助的情況，就有可能為我們內心深處的無助感和失望多添一份柴火！

面對生命陰暗面工作的人，除非自身擁有一份或培養一份對生命由衷的熱愛，否則，很難想象他們能對自己的專業熱誠堅持到底。這份對生命的熱愛，化成具體生活所執持的那份情操，就是慈悲心。佛家所強調的「無緣大慈，同體大悲」，正是慈悲心最貼切的註釋：慈，就是愛，是清淨之愛，沒有污染的愛。他與我雖無緣無故，而我卻能愛他，心願他活得快樂，我也沒煩惱，這就是最大最清淨的愛。眾生與我未必相識，也非親非故，但他的苦就是我的苦，他的痛就是我的痛。苦在他的身，憂在我的心；傷在他身，痛在我心。這就是大悲。把無形的慈悲化作有形的醫療護理，把理論化成行動，時時刻刻拿出一份「我不去愛他誰去愛他」的大慈大悲的慈濟精神；能如此，醫院亦可成為淨土，工場就是道

場。

如果醫療工作者首要的道德情操是對生命由衷的熱愛，並由此而引發出那份慈悲心的話，有人會問：生命是否真的可愛？面對一名活潑的 BB，一位年華雙十的少女，一個前程似錦的大學生，一對恩愛夫妻，一雙疼愛子女的父母，一位愉快智慧的老人……生命的確能呈現出其醉人的一面。然而，眼看著一名一生下來就有缺陷的嬰兒，墮落風塵的少女，自暴自棄的學生，終日吵鬧的夫妻，毒打子女的父母，病得不似人形的末期病患，或一位又嚙嚙又討厭的孤獨老人……時，我們會問：生命真的可愛？！正是這裡，我們發現了醫療工作者第二個道德情操——責任心。

當大家選擇了這行業作為終身職業時，已有一個假設，就是生命並不完美，且有缺陷。曾幾何時，我們有些志向，就是願意透過自己的努力，讓眾生活得美好一點，讓無奈與無助輕減一點。正是上述那些無可避免的人生缺陷，正是眼看受疾病煎熬的生靈，打動了我們的心，力求有關的知識和技能，好為他們服務。這是我們對自己的一項承諾，也是對眾生的承諾。這項承諾，並非只建基於生命所呈現的祥和、順利、快樂及健康上；它是建基在生命的本身，不管它的表層是美是醜，只因是生命，所以可貴。就如一位母親，無論是愚是智，是美是醜，只因他是自己的孩子，對他便會有那份對別的孩子所沒有的珍視和感情。又譬如自己手做的第一件工藝品，怎樣看也是不錯的作品一樣。責任心的意思就是無悔於自己當初的選擇，為有缺陷的生命服務的抉擇，就算我們在盡心盡力後不一定成功。

醫療工作者的第三種道德品格就是不斷汲取本行新的知識。老師若不備課，很快就會成為一名不稱職的老師；神父不好好準備主日道理，平日不進修，很快教友們就會覺得他來來去去講的都是三幅被。一位醫療人員若疏於增添自己專業上的知識，以致在判症、下藥、治療過程中，耽誤了病人的時間和金錢，甚至把原有希望復原的弄得為期已晚，是

一種嚴重的失誤。醫生若不進修，醫療人員若不經常參與更新的課程，以增加自己在醫療護理上的知識和自我情緒處理上的能力，是對不起自己，也對不起信任自己的病人和他們的家人。

慈悲心、責任感、求知欲三者都是一位醫療人員不可缺乏的道德情操，缺一，就有愧於醫療工作者的稱號和聖召。下面要與大家分享的，是幾點幫助促進及維持上述那份道德情操的一些日常生活的建議：

一．「慈悲心」是一粒種籽，人人皆備。但這粒種籽能否發芽生長，卻需後天的努力栽培，而栽培最好的園地就是每人自己的家。無論你是如何忙碌或有愛心，總不可忽視自己的親人。關懷病人固然是慈悲心的流露，但關懷自己的家人和接受家人對你的關懷，卻是慈悲心的滋養和後勤。過份忙碌的工作（不管動機何等善良），可能最後使你的家人變成缺愛的病人！

二．別讓自己太忙，忙得沒有休息的時間，以致影響你治療和診斷時的精神和判斷力，也使你無暇去進修、閱讀和反省。我們需要的是健康和有上進心的醫生和護士，而不是護理機械人或斷症電腦。「三天不讀書，就會面目可憎」。診斷太多病人，既機械式，又難免馬虎，更建立不到人與人的關係。對自己，對病人都沒好處！

三．在病人面前，該考慮的僅僅是他的病情，而不是病人的地位和錢財。應該估量一下有錢人的一撮金錢和窮人感激的淚水，你最要的是那一個？

四．每天踏進醫院開始你的工作時，請記著，醫院就是道場，你成己成人的地方，是你的修「道」院，也是你侍奉神的地方。基督曾說過一個十分精彩的預言，載在瑪竇福音 25:31-46 節，預言是這樣寫的：

「當人子在自己的光榮中，與衆天使一同降來時，那時，他要坐在光榮的寶座上，一切的民族，都要聚在他面前；

他要把他們彼此分開，如同牧人分開綿羊和山羊一樣：把綿羊放在自己的右邊，山羊在左邊。那時，君王要對那些在他右邊的說：我父所祝福的，你們來罷！承受自創世以來，給你們預備了的國度罷！因為我餓了，你們給了我吃的；我渴了，你們給了我喝的；我作客，你們收留了我；我赤身露體，你們給了我穿的；我患病，你們看顧了我；我在監裡，你們來探望了我。那時，義人回答他說：主啊！我們什麼時候見了你饑餓而供養了你，或口渴而給了你喝的？我們什麼時候見了你作客，而收留了你，或赤身露體而給了你穿的？我們什麼時候見了你患病，或在監裡而來探望過你？君王便回給他們說：我實在告訴你們：凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。然後他又對那些在左邊的說：可咒罵的，離開我，到那給魔鬼和他的使者預備的永火裡去罷！因為我餓了，你們沒有給我吃的；我渴了，你們沒有給我喝的；我作客，你們沒有收留我；我赤身露體，你們沒有給我穿的；我患病或在監裡，你們沒有來探望我。那時，他們也要回答說：主啊！我們幾時見了你饑餓，或口渴，或作客，或赤身露體，或有病，或坐監，而我們沒有給你效勞？那時，君王回答他們說，我實在告訴你們：凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做。這些人要進入永罰，而那些義人卻要進入永生。」

最後，願借一位十二世紀的猶太醫師 Moses Maimonides 的祈禱文、與各醫療人員共勉。

「永生的主既命我善顧世人生命的康健，惟願我愛護醫道的心策勵我前進，無時或已。勿讓貪欲、吝念、虛榮和名利侵擾我心。只因上述種種皆屬真理與慈善之敵，足以使我受其誘惑而忘卻為人類謀幸福的高尚目標。

願我視病人如受難的同胞。

願上天賜我精力、時間與機會，俾能學業日進，見聞日廣，只因知也無涯，涓涓日積，方成江河。且世間醫術日新，覺今是而昨非，至明日又悟今日之非矣。

慈悲的主啊，你既命我善視世人的生死，我謹以此身許職。我今爲此職向你虔誠懇禱：

『事功艱且巨，願神全我功。  
若無神佑助，人力每有窮。  
啓我愛醫術，復愛世間人。  
存心好名利，眞理日沉淪。  
願絕名利正，服務一念誠。  
神清求體健，盡力醫病人。  
無分愛與憎，不問富與貧。  
凡諸病疾者，一視如同仁。』<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 選錄李瓏編《醫學倫理學》224頁，法律出版社，北京，1991.

## 婚姻的本質

郭年士著

蘇貝蒂譯

在一九九七年九月，我被邀請出席一個有關避孕的道德、法律和醫學三方面的演講，對象是二十位正在訓練為自然法家庭計劃導師的人，共有三位講者，我負責講論有關避孕的道德方面。

在嘗試向這些人講論避孕的道德問題時，我告訴他們在過去四十餘年曾經無數次討論各種避孕的方式，它們的效用和合法性，但始終未有共識。我建議暫且不談避孕的方式。讓我們先看看婚姻的本質，或許會在各種避孕方式的道德問題上給我們帶來一些靈感。既然這些人士會為香港公教婚姻輔導會工作，我建議他們先考慮這個會對婚姻的立場。小組中並非人人都是天主教徒。

香港公教婚姻輔導會對於婚姻的立場已經列明在它的規章：本會「對於有關婚姻和家庭生活的尊貴，願意由羅馬天主教訓導引領下達到它的目的」(n.3)。究竟天主教會對於婚姻的尊貴的訓導是甚麼？或許我們可以在婚姻禮儀的程序中找到答案。在新人雙方交換婚姻誓詞後，他們在見證人前向對方說：「……我許諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝……」。

在我們面前是兩個人公開並莊嚴地彼此作出一個終生的委身，這委身的基礎是彼此的愛和尊重。這是一個生活中的關係、是會經歷順境和逆境的關係。若然沒有親密的交流來滋養，這個關係可能會消逝。正如任何永久的委身一樣，婚姻的盟誓亦需不斷再次肯定，否則亦會死去。在有重大困難時，尤其需要再次肯定這盟誓。但是怎樣做呢？

婚姻內的委身是基於彼此的愛，因此需要不時重新肯定

這份愛。愛包括彼此分享。夫婦可以透過一種獨特的方式表達彼此的愛，這就是「婚姻的行為」。這行為的意義，其重要性不單在於物質或肉體方面，更在於它的意義。藉著這個行為夫婦再一次肯定彼此的愛，他們向對方說：「我把自己完全及無條件地奉獻給你，我們終身永不分離。」無可否認這是一個理想，但天主教會就是要給結婚的男女提出這個理想。

一對不吝嗇給予對方愛的夫婦會渴望用多種方式表達對伴侶的愛。婚姻的行為是他們表達彼此的愛的獨特方式，更可藉此重申彼此終身委身。婚姻的行為應該傳達出自己對伴侶那份完全的奉獻。這是一份無條件的奉獻；有條件的就不是婚姻的行為。因此當丈夫用避孕套與妻子性交時，這是一個有條件的行為，好像要對妻子說：「我現在把自己奉獻給你，但不給你我的精子。」這不是重申在結婚時丈夫對妻子那份莊嚴的承諾；這並非婚姻的行為。同樣，當妻子與丈夫性交時採用避孕方法，這亦不是完全的自我奉獻。

在多方面來說，婚姻中的愛是帶來生命的。在成功的婚姻內，夫婦彼此無私的愛會令雙方在人性上繼續發展和成長。他們成爲一體，並開始考慮把新生命帶來這世界，分享他們的愛和生命。很多夫婦在結婚之前已經考慮到生育孩子的問題，作爲愛情的結晶。一對健康成熟的夫婦會期望孩子的來臨，並視之爲恩賜，而非負擔。其實，在結婚前夫婦無需決定他們希望有幾個孩子。計劃生育每一個孩子都是一件獨特的事情，因此無需起初就計劃只要一個、或兩個、或四個孩子。但假如一對健康和經濟穩固的夫婦在結婚時已經不打算生育孩子，他們的決定必定有嚴重的理由。如果唯一的理由是他們不喜歡孩子，這是怎麼樣的婚姻？如果其中一個明顯地拒絕伴侶有孩子的權利，天主教會認爲這不是婚姻。

當夫婦性交時，他們是表達彼此的愛，而每個婚姻行為亦顯示夫婦二人渴望有自己的孩子。在這個背景下便引入自

然法家庭計劃。天主教會並沒有教導已婚人士越多孩子越好；他們應該做出負責任的行為。他們可以自行計劃何時生育第一個孩子及其他孩子；他們必須有智慧地計劃，因此他們必須知道自己的生育能力。通常男性任何時候都能夠排出精子，但女性則一個月只有一天排出卵子，其他日子是沒有生育能力的。但婚姻行為必須包含完全自我奉獻給對方。一對已婚夫婦在婚姻生活中完全採用自然法家庭計劃，他們每次自願及親密的性交就是彼此向對方重申那份無條件的委身。

有人可能問，一位沒有婚姻經驗的基督徒獨身者在有關避孕方法方面有甚麼可說呢？這並非我們在這裡要討論的事，我們在這裡並非要直接講論在婚姻中採用的避孕方法。我們要談論的是已婚夫婦在結婚時彼此互託終身，他們需要不時以婚姻行為重申彼此的委身。我作為一位天主教神父亦做了一個類似的終身委身，這委身可能比婚姻更難。我是終身委身給基督。從人性而言，要終身堅守給予基督的委身更難。婚姻是男女二人終身委身給對方；既然同樣是一個人對另一個人的終身委身，我感到我有資格在這裡講論婚姻的本質。

# 複製人類的反思

黎家賢

## 1. 導言

近日報章上報導了關於遺傳工程學的大突破，英國的科學家成功地利用遺傳工程技術複製了一隻羊，這是人類首次以成年哺乳類動物的成熟細胞複製出完全相同 DNA 的生物。複製科技 Cloning（或稱為無性生殖技術）這突破性的成果引起全世界的關注，引發了廣泛的討論，因為若將此技術用於複製人類身上，在在會為醫學界和社會各界帶來震撼性的衝擊，特別是人類的倫理道德觀念，更可能因而受到摧毀性的威脅。隨著新複製科技研究成果的公報，梵蒂岡羅馬教廷亦發表意見和作出回應，此技術的應用也會牽涉到基督宗教的信仰和倫理的觀念，因此希望藉此篇文章去探討及反思複製人類的倫理問題。

本文除了嘗試綜合列出對複製人類的各種正反論點之外，亦試從羅馬天主教的倫理立場去分析這種複製基因技術，包括聖經的啓示、教會的訓導和最新的教理的看法，最後會加上筆者的見解和觀點。盼望這篇短短的文章能提高人對複製基因科技的關注、加強人對此的認識及邀請人作深入的分析。

## 2. 複製人類

### 2.1 複製人類的可行性

複製動物的技術日趨成熟，蘇格蘭愛丁堡 Roslin Institute 的胚胎學家 Ian Wilmut 及其領導的研究小組，最近成功地利

用成年哺乳類動物的細胞進行複製，把成年細胞遺傳基因的時鐘重新設定，令未受精的卵子接受而複製出動物。這項複製遺傳科技研究首先在羊身上進行，而一隻名為 Dolly 的複製羊已成功誕生，這標誌著複製科技 Cloning 的大突破，大大超越過往只能利用動物胚胎的細胞去作複製動物的技術，為未來的發展踏出了一大步。

今次成功的研究是 Wilmut 與其他工作人員首先從一隻白色已懷孕的成年母羊的乳房中切取組織細胞，他們刻意把這些細胞保存在含有濃度 0.5% 小牛胎兒血清的血漿中，使細胞從血漿中所獲得的養分不足，因而進入「睡眠」狀態，這有別於一般細胞保存在含有百分之十濃度的養料血漿中，由於細胞處在「睡眠」狀態中，它們會「忘記」了自身是乳房內的成年細胞，而只會「記著」本身的遺傳基因。這樣就解決了過往的研究裡移植進的細胞因受卵子所觸發而發育得太快，現在 Wilmut 的細胞則因進入「睡眠」狀態而尚未開始分裂及將其 DNA（脫氧核糖核酸）轉移。他再從另一隻羊取出卵子，然後把其細胞核（原來 DNA 所在之處）移去，再將兩者並排在一起，以電火花使之融合，這時，卵子變成如受精卵一般。接著就是用普通的人工受孕方法，將這受精卵植入一隻雌羊體內；經過四個月的懷孕，雌羊誕下一頭小羊，經 DNA 測試，證實這頭新生的小羊的 DNA，與原來捐出乳房細胞的羊吻合，亦即成功地以成年羊的細胞複製出 DNA 完全吻合的羊。

相信以同樣的複製技術或研製方法，即從成年動物取出組織細胞，以特殊的方法使之進入「睡眠」狀態，再與去掉細胞核的卵子駁通電流融合成受精卵，用人工受孕方法培育成 DNA 完全吻合的複製生物。雖然複製人類較為複雜困難，但理論上這技術亦能適用於人類細胞的複製上，也即表示複製人類並非全無可能。雖然今天仍未能把這複製技術在人身上進行，但很多的科學家相信假以時日（若落實發展這門技術，十至二十年間後）科學界定必可能更成熟地掌握複製技術，相信遺傳工程這方面的發展將勢在必行。

## 2.2 「複製人」是誰

雖然科學技術上複製人類是理論上可行，但若然有一天真的成功複製出一個 DNA 完全吻合細胞來源者的「複製人」時，定必掀起社會上莫大的震撼和衝擊。首先「複製人」的身分是誰？他是否完全等同於原來的人（成年細胞的來源），享有這人一切權責？「複製人」有沒有獨特的靈魂？同源的「複製人」又是否獨立的個體存有？「複製人」是否一樣擁有基本人權？「複製人」的父母家人又是誰？他要在何種的環境下長大？他的生理和心理又會否因而受損或受影響？如何分辨兩個或以上聲線、樣貌、指紋、DNA 及其他一切完全相同的「人」？最終的問題是「複製人」是否一個「人」？這一連串關乎「複製人」存在的社會及倫理問題仍有待研究和解答，但無可否認的是隨著科技文明的進步和發展，新的倫理問題也會隨之而出現，我們除了一方面讚嘆和享用人類智慧的卓越成就的同時，亦要小心考慮科技運用所帶來的倫理道德問題，盼望科技的發展能在倫理道德的指導下為人類促進真正的幸福。

## 3. 複製人類的利與弊

遺傳基因工程(Genetic Engineering)早在本世紀初已正式起步萌芽，各地的科學家和研究員不斷加入及參與發展，現成為科學界中最龐大的廣泛研究計劃，其研究成果亦隨著時日而得到確認，特別在醫學上的研究成果，對疾病的預防及治療貢獻出一定的成就；另外在農業上亦為改良動植物的生理質素、提高生產量等建樹不少。複製技術近年來更備受重視，複製生物已不再是科學小說中的幻想，而是人類科學成果的一部份，這使一些過往十分困難培育的生物，能利用複製技術來複製培植，讓品種改良、產量增加、成本降低和質素受控，為人的生活帶來不少的裨益。

但複製人類始終與複製其他動植物有所不同，當中對社

會結構，對文化及法律的衝擊更爲具大，所牽涉的倫理道德的問題也更爲複雜。因此，就這新穎的科學技術的爭議此起彼落，惹起軒然大波；以下將分別簡潔地列出正反的論點：

### 3.1 支持複製人類的論據

- 複製技術或無性生殖技術使人類成爲生殖的製造者、選擇者和設計者，即生命的主宰，這技術讓人可按照其自身的需要或要求，複製出各式各樣的人，超越了自然的規限和法規，這是把人類的智慧和技術發揮得淋漓盡致，是人類的偉大的成就和進步，應予以確定和讚賞。
- 複製技術能把生物的優秀品種、良好素質等因素，毫無改變地傳遞下去。生物任憑品種如何純正、優良，倘若一代一代繁衍下去，通過有性的繁殖，下一代便難再保持一致，特別在保持種族或家庭血統的純正和優越上，無性生殖可避免近親通婚所引致的弊病，實是優生學的一個重要里程碑。
- 複製技術背後的基因工程可以透過剔除或殖入某些特殊基因而治好某種遺傳病症，或改良人的生理及心理素質。複製基因技術是現有很多遺傳疾病的唯一根治的希望，它可使很多因這類頑疾而受苦的病人，特別是幼小的嬰孩或兒童得到治癒，他們的家人亦能重過正常無憂的生活。
- 複製技術可以使我們永遠保持我們人種中的最佳基因，例如用愛因斯坦或貝多芬的身體細胞來複製許多具有他們全套遺傳物質的個體；也可以用它來阻止有缺陷的基因在人類基因庫中的傳播。在使細胞 DNA 與去掉細胞核的卵子駁通電流融合成受精卵前，科學家大可檢查遺傳基因的完整性，及或將其加以人工修改，來確保人類下一代的優良素質。
- 複製技術能替器官移植或輸送血液提供全無排斥的備用品，在有需要時亦不必別人的捐助，隨時隨地可從自

己的複製人身上取用，且無須擔心有排斥的現象。這實在為醫學界治療病患者方面提供了一條嶄新的出路，大大解決了現時很多棘手的難題。

- 在未來作探索太空宇宙航行時，探索者可以帶同若干的身體細胞去到其他行星，在那裡進行繁殖個體。或是其他危險性極高的任務：如勘探深海、或是作醫學上某些人體臨床試驗等，都可由複製人代勞，大可不再用青蛙、白老鼠了，相信效果亦會更好。
- 複製基因技術也可為不育的夫婦或同性戀者繁殖下一代，藉此技術只需利用其中一人的基因便可複製出子嗣，更可透過選擇男女的基因而定下一代的性別，為寂寞的家庭帶來希望。
- 複製技術可為那些因患病或意外喪偶的夫婦帶來慰藉，透過複製伴侶的基因而生出一個完全與已亡者相同的小孩，為他們來說這複製人是最佳的生活伙伴，養育他們亦是終老餘生的最好寄託。

### 3.2 反對者的觀點

- 用這種辦法在實驗室內繁殖的複製人是不合乎人道的。人的出現再不是男女夫婦愛情行為的結晶品，而只是實驗室的人工產品而已。嬰兒應是以人的方式，即在婚姻愛的徹底結合下進行，而非實驗室形式下出世。
- 每個人都具有自己獨特基因組合的權利，作獨一無二的個體。複製技術剝奪了這種「每個人都是與眾不同」的權利，使人淪為複製品；這是一種邪惡破壞性的行為。人珍貴之處就是他在世上是獨一無二的，假若人人可以無限量地複製的話，人還有何價值可言？
- 複製人縱使在先天因素上與母體相同，但也是一個有思想、有感情、有意志的百分百人類，若強要他供應器官，或將他作為實驗品，或強迫他替我們承擔極度危險的任

務，都是對他的不公平。要知道複製人有其個人意志，自由思想，不受控制，若一廂情願地要他服從行事，恐怕不易達到。

- 複製技術極有可能被濫用。就算是以優生學為理由，採用複製技術在人身上仍存有被濫用的極大風險。極權的統治者，如希特拉之流，可利用它來複製自己；犯罪集團的頭子可利用它來複製一些高效率的犯罪份子；一些野心科學家為創造一個穩定和易於控制的「美麗新世界」而複製出一群又一群基因一致、功能各異又不會反抗的族群，如：以智力低於常人基因的人充當奴隸，或以好戰基因的人作戰爭工具，及以少數「優質」基因群作領導……等。
- 今天人類國際社會連起碼的人權、人性尊嚴等尚未獲普遍的承認、重視和尊重，世界仍存有許多的不義和人被剝削利用的情況，正正顯示人類整體的心智和道德感仍未有足夠的成熟程度去處理複製人這種高風險的科學技術，故至少在目前的階段應禁止使用。
- 無性生殖在其繁殖複製過程中，需要去掉細胞核的卵子作為必須「原料」，經電流融合成受精卵也需在母體內培育成長，因而使雌性起了主導作用及成為無可或缺的角色，相反雄性的地位角色甚或重要性則相應地大幅滑落，兩性家庭的社會架構也勢必崩潰。
- 複製人的出現會使人的身分變得混亂，由於複製人與基因來源者外貌形體、基因指模無一有所分別，這對社會秩序、身份記錄或法律治安帶來很多難題，更甚者萬一複製人作惡犯事，也有可能牽連到來源者。
- 一如人工授孕技術一樣，無性生殖若想保證複製成功，按照科學研究的一般做法會同時嘗試融合很多受精卵，亦會一起將它們放進母體內培育，在整個過程中會有很多的失敗受精卵，不能發育成健全的人，雖然是胚

胎或很早期的生命形態，但這實實在在牽涉到很多個體生命的損毀。

複製技術要應用至人類身上，現時相距成功似乎仍然很遙遠，但其倫理道德的爭論則十分廣泛熾熱，支持及反對的聲音都各據一方，相信並不能在短時間內簡單地得出一個可讓大家接受的共識意見。複製技術的研究很可能會繼續進行，而社會各方也會（更是應該）就此技術繼續探討下去。

#### 4. 天主教教會的立場

由於在蘇格蘭的複製實驗成功，人們對於人類複製的可能性，議論紛紛，就此敏感問題，梵蒂岡信理部拉辛格(Ratzinger)樞機明確表示，教會極嚴肅對待複製技術或稱為無性繁殖的問題，實不能對人類生命視作等閒，這技術將帶來無可估量的危機。他表示毫無疑問教會所關注的，是複製技術甚或複製人類對道德及倫理的影響，教會將透過傳媒的幫助，去從道德角度討論無性生殖的問題，而不討論科學技術的層面，教會必定堅持人的尊嚴及捍衛生命，所有違反天主意願是不被允許的。「若研究是針對減少饑餓或對抗疾病，這是可以接受。」然而樞機亦強調有關的研究不能觸及神聖的生命，這是一條明確的底線。他又一再強調科學須在倫理規範的指引下發展，這並不僅是教會或教宗若望保祿二世所獨力堅持，其他人士，包括科學界或非科學界，均應明白道德規範的必須性。

巴西主教威能達(Valentin)曾在巴西國家主教會議上，敦促人應以堅實的生物倫理學說，去演繹遺傳實驗。他指出教會需求一切與遺傳有關的實驗，遵守一套守則，避免人類生命，遭受如實驗室內的動植物同樣對待。他認為我們要清楚指出，動物遺傳與人類遺傳，截然不同，人是獨特的，不能加以複製。一隻複製的動物與原來的動物一模一樣，但複製一個人是創造一個新人，另一個獨特的人。主教更指出歷史

很清楚的顯示，科學不是中性的：原子彈的禍害，納粹黨的所謂「優越民族」，都是科學的產品。

香港公教醫生協會主席何曉輝醫生，曾在公教報上認為，有關複製基因技術倫理道德的討論實在不夠，他表示該協會的立場是：「婚姻乃聖事之一，神聖不可侵犯，生殖只能夠在婚姻下進行」，同時他又從科學角度，指出了此複製技術不少的危險，如副作用可能會在幾年甚或幾十年後方才出現；他表示這無性生殖，無論過程或產品都可能出現令人不安的危險與困難。

#### 4.1 聖經的啓示

創 1:26-28 「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』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 2:7 「上主天主用地上的灰土形成了人，在他的鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物。」

創 5:1-2 「當天主造人的時候，是按天主的肖像造的，造了一男一女，且在造他們的那一天，祝福了他們，稱他們為『人』。」

詠 8:5-7 「世人算甚麼，你竟對他懷念不忘？人子算甚麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他稍微遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕，令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下。」

德 17:1-3 「上主用塵土造了人，又使人歸於塵土；給他限定了日數和時期，賜給他治理世上事物的權力。按照自己的本性，賦給他德能；依照自己的肖像，造成了他。」

綜合以上的聖經章節，我們知道人的生命來自天主，這是天主的恩賜、肖像和印記，是分享天主生命的氣息；因此

天主是生命唯一的主，人絕不可隨意處置生命。

生命的神聖是奠基於天主及祂的創造活動中，因此人的生命和死亡都在天主手中，在祂的權下。而且天主託付給每一個人一份使命，就是要他們維護和促進生命，表現對生命的尊敬與愛，同時亦召喚這天主的肖像去分享自己對世界的統治權。在這種分擔天主的治理權當中，男女結合、生育繁殖就正是人參與天主的「造化工程」，滿全自身受託的責任。這樣生育兒女是一件非常屬於人性，它牽涉到「成爲一體」的夫妻雙方；但也因天主親臨在其中，且是充滿宗教意義的大事。

可是複製人類在在表達了人侵犯和損害了作爲天主肖像神聖的生命，亦在僭越及冒犯天主主宰生命的權柄，也是對天主付託任命的失職，破壞了天主要男女結合成爲一體的安排。每個人身上獨特的靈魂和天主的肖像是絕對不能複製，縱使複製人的生理基因方面與母體相同，亦不可擁有其作爲獨立個體一樣的本質內涵。雖然聖經中沒有直接提到複製基因技術的啓示，但從整體的思想去考慮及回應這問題時，我們不難發現聖經內有相當多的反對思想，聖經的中心訊息就是捍衛生命的神聖和尊嚴。

## 4.2 教會的訓導

一九八七年天主教教廷信理部頒佈的「有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示」文件中，開宗明義說：「教會訓導當局無意以專家身份干預某一類型的實驗科學」，而只是「本著傳揚福音的使命和牧民職責，就人性尊嚴和人的完整使命提出相關的倫理訓導」。因此，教會認爲「若與宇宙間其他生物的繁衍比較，人類生命的傳衍有其獨特性。這獨特性源自人類之特殊本質。人類生命的傳遞，是由自然付託給個人的有意識的行爲；這行爲必須遵循天主聖神不可侵犯的誠律；這些誠律人人都該承認和恪守。因而一些可以用於動植物的人工傳生方法，對於人類是絕不容許的。」(No.4)

「試圖或是假定在性愛之外，透過『雙胞胎裂變』、無性生殖(cloning)或單性生殖(pathenogenesis)而製造一個人，都是違背道德律的，因為這些行爲同時違反了人類生殖和夫婦結合的尊嚴。某些企圖影響染色體的(chromosomic)或遺傳因素的措施，如果不是爲了治療而是爲了按照意願選擇性別或其他優生質素而製造人，乃屬違背人性尊嚴及其完整和身份。因此，決不能爲了人類未來利益，而予以認可。每一個人都須受尊重，即是自生命肇始時他的權利和尊嚴受到尊重。」(No.6)

另外在教宗若望保祿二世《生命的福音》通諭中，肯定生命是神聖的，因而不可侵犯的，人不能因著一些權力、利益或需要而任意處置自己或他人的生命，生命並不屬於人自己，因爲那是造物主及天父的所有及恩賜(No.40)。複製人類是人藉科學技術操控神聖的生命，改變生命產生的自然規律，這種自比爲創造者的態度，實實在在侵犯了生命的主天主(No.15)。

再者教宗在「給家庭的信」中說：「當一個新人因兩人婚姻的結合而誕生時，他同時也把天主特別的肖像和模樣帶到世上。我們肯定一對夫婦懷胎並生產新生兒，成爲父母，是『以特別的方式』與造物主天主合作，更是天主親自臨於人類父親和母親的身分中」，但是若以複製基因產生生命時，不但離開了夫妻親密共融的愛及結合，也只能運用父母二人中之一的基因複製下一代，徹底地破壞了造物主原來愛與生命的安排。( No.43)

通諭亦在開宗明義處指出這些操控生命的技術和手段，常以「不忍看到不育的家庭、寂寞的鰥寡、病患的兒童、等待器官移植的病人等的受苦」爲借口，誤導大眾的同儕心，實際卻包藏功利、優生的動機及禍心，只容許某些生命的出現，而限制和拒絕另一些的生命。( No.14,15 )

通諭論述現代的心態十分恰當，當他們失去對天主的感覺時，亦同時失去了對人的感覺，他不再把生命視爲神聖，

當作是天主交託去負責的禮物，相反更視之為「物件」，擁有的財產（No.22），在複製過程中運用的受精及被培育的胚胎等，完全不被視為擁有權利的主體（subject of rights），任意遭受擺佈操控，甚或損毀及犧牲，這是將主體（Subjectivity）觀念推至極端和扭曲解釋的表現（No.19）。

### 4.3 新教理

針對複製人類這問題，《天主教教理》有這樣的一段話：「科學和技術是為了人，由人而開始，靠人而發展；因此，科學和技術在人性和人的道德價值內，得到它們的目的並意識到自身的限度。」（# 2293）即是說，科技不能脫離人，以自身為目的獨立發展。當科技發展違背人的尊嚴、不以人為服務對象而對人造成傷害，發展已到了極限。「在科學研究及其應用上，宣稱中立，是一種不切實際的幻想。」（#2294）

基督信仰，催迫信徒進入生命的深層意義。人不單遵從自然律和人類社會所訂立的法律，更要遵從上主所啓示的法律，即是說，出於愛的推動，出自內在動力，自發行事，而非由於被外界操縱，出自怕懼之情。（# 1972）「無性」繁殖，最大的問題是「無愛」繁殖；複製人，只是高科技實驗室的產品。提出複製人這個可能性，本身已對人的存在發出警號：人容許生命的傳衍，完全與愛絕緣。

基督徒相信人的生命是神聖的。「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的唯一終向，常保持著特殊關係。唯獨天主是生命的主宰，自生命的開始直到生命的終結」（#2258）。因為這個特殊關係，人應對生命，既存的和將出現的生命，保存一份高度尊重，即使自以為有能力，也不能肆意操縱、利用、或改變其結構，複製人類的研究基本上就是冒犯了造物主天主，且有著和原祖所犯下的僭越反叛的罪惡傾向。

科技發展，為治療疾病，為改善健康，是值得鼓勵的。但是培養人類的胚胎，作為可利用的生物原料，然後棄之，是不道德的（#2275）。因為人的生命及所有的權利，自開始就應該絕對受到尊重和保護。人的權利「取決於個人，不取決於父母，也不是來自社會和國家的施予；人權乃屬於人的本性，寓於個人之內，源自使他開始存在的創造行動。」（#2273）

的確，以人作為對象的研究和實驗，並不能使在本質上違反人之尊嚴和道德的行為成為合法。接受研究和實驗者即使同意也不能使這樣的行為成為正當的。所以作複製人類的研究利用數個或更多的卵子，與進入「睡眠」狀態的成熟已分裂的細胞 DNA 融合，成為受精卵及移植入母體培育，照現在的研究成功比率是二百四十七分之一（按照蘇格蘭複製羊 Dolly 的研究成功率），當中相信會有不少的受精卵在過程中死亡或發育成畸形個體。這樣對人的實驗，若使接受實驗者的生命或身體及心理的完整性，承受不相稱的或可避免的危險，在道德上是不合法的（#2295）。

生育子女是婚姻制度及夫妻之愛的目的，因為夫妻的愛自然傾向生育（#2366），夫妻性愛的結合是傳生生命的自然途徑，是造物主天主的安排和邀請，讓夫妻能與祂合作完成使命（#2367, 2369）。可是，無性生殖則違背了這命令，使兩性婚姻、愛的結合和生育子女三者解體，拒絕了天主合作的邀請，離開了婚姻原來應有的的意義。

## 5. 綜合與反思

對於複製基因技術或複製人這科學研究的討論，筆者有下的見解和看法：

人是社群的動物，社會是我們生活的根基，人的一切活動都與我們身處的社會有所連繫及相互影響；科學研究活動亦一樣，它不能完全脫離社會而獨立自存，以絕對的自由及

以自身為終向而任意發展，相反科學的定位應放在為人類和大眾謀求「真正」福祉而作出服務和貢獻，因而科學研究須合乎社會倫理道德的要求、維護人類生命和尊嚴、順應大自然的規律（即不相反造物主的原意）。科技的存在絕對是為了人，而不是本末倒置的人為了科技，科技應切實地回應人整體真正的需要。科技肯定為人帶來了不少的方便和裨益，有其積極改善生命的作用，但其應用後果對社會大眾牽連及影響甚大，且牽涉到理性基礎和價值觀的問題。的確，科研發展不單只是由專家決定，且更應由全人類去共同議定，科學家的責任就是提供全面和完整的資料，讓大眾可更清楚理解及作出適當判斷。

倫理生活關注人的合理行為和人際關係，現代人對彼此的相處和交往更益發重視，但複製人類卻在製造一個和任何人全無關係的「孤兒」，使「他」脫離人生存所應有的各種人倫關係，因著他是複製人而沒有所屬的社群，一出生就是無父母、無親屬、無朋友等，身心的發展定必受創傷。這樣，由於科學的探索而產生人倫的不幸，和製造非不可避免的悲劇，實在是倫理上的不道德，是有理性的人所不能接受。另外，複製人的出現也會使人的身分變得混淆，由於複製人與基因來源者外貌形體、基因指模無一有所分別，這對整個社會秩序、身份記錄或法律治安帶來很多困難和問題。

生命的形成、孕育及出現都應在愛和家庭中進行，子女的新生命是夫婦愛情結晶品，愛是生命的泉源，亦是生命主要的元素和養分。天主制定婚姻存在目的是為了夫婦的幸福和傳生下一代，造物主邀請人去分享自己的生命和愛，同時亦使他們成為創造化育的合作者，因此生育子女是夫妻婚姻愛情的高峰和圓滿。然而，在實驗室內以人工科學方法複製出來的人，違反生命出現的自然方式，使原來密不可分的愛、婚姻及生育的整體瓦解，傳生後代脫離了愛的結合，夫妻再不是生命創造的合作者，而純粹是材料的提供者，子女亦不再是父母愛情的結晶，甚或不是由母親親自孕育。現今我們已肯定人必須在愛中成長，在一個完全沒有愛的環境下

長大，對人會做成深遠嚴重的心理影響，阻礙個體的正常發展。人工無性生殖所培育出的人，會否因為生命產生的不同方式（缺乏了愛）而受到損害影響仍是未知之數。

科學家對複製基因研究的動機亦是我們值得關注的要素，儘管科學技術是中立（筆者有所保留），但其研究和應用的人卻有善惡好壞之分。歷史的經驗及教訓告訴我們，科學研究和應用往往會受有權勢者甚或政府所利用和操縱，違背了科技為大眾改善生命和生活的原意，而變成野心家或獨裁者的工具，利用這複製科技為達優生、操控或其他帶有政治的目的，危害到大多數人的安全和利益。那麼，複製科技本身就潛藏著有被濫用的危險性，複製科技可能出現的誤用還未經廣泛的討論和找到預防解決方案，就草率進行加速研究，筆者認為將帶來嚴重的社會混亂和不易解決的問題。所以，科研的動機就必須要去考慮和受到質疑，才確可保持自身所走的方向無所偏差。再者信仰也告訴人性的軟弱及罪存在的事實，因為黑暗的力量藉引誘和考驗不斷地左右著人，基於自身的有限與愚昧、罪惡的勢力及墮落環境的薰陶促使人很易偏離善和理智，讓科研不再為人服務。科學家應接受社會的指導和監察，重視研究的倫理道德幅度，讓大眾參與其中，在交談共同作出決定。

生命並非一件工具，不須為別人的利益或好處而存在，它本身就有其獨特價值及存在權利。所以，任何科學研究若不是顧及人生命的整體利益，包括每一個人和人類整體、內在和外在外、物質和精神、生理和心理、目前和將來等各方面的真實全面幸福，決不可以人及其生命作為實驗研究對象。為另一個個體提供移植的器官、舒解喪偶的寂寞、完成極度危險的工作或作人體醫藥研究的實驗品等都把一個活生生、有血有肉的人當作工具，是把生命「物化」；更糟的是把他們「商品化」，為顧客度身訂造複製某些人類來謀取私利。

現在複製生命科技的研究，其成功率並非如想像中那麼

高，無性生殖若想保證複製成功，便須同時嘗試融合很多受精卵，亦會一起將它們放進母體內培育，在整個過程中會有很多「失敗」的受精卵，在未發育成熟脫離母體前夭折，或出生後不能發育成健全的「人」，雖然它們是一些胚胎或早期的生命形態，但這實實在在牽涉到很多「人」生命的損害和摧毀，在倫理上是不道德的罪行。再者，由於成功複製出一個基因全等的人之機會很低，成功的比率是二百四十七分之一（按照蘇格蘭複製羊 Dolly 成功率），成本或費用將是相當巨大和昂貴，相信不會是一般普羅大眾所能負擔，亦即表示此科技極可能只成為富有人士的「專利商品」；倫理強調人行為的合理性，單為一少撮人的私人需要及興趣而須危害眾多的生命，在無相稱的理由(appropriate reason)下發展研究這種複製科技是倫理上錯誤的行為。

很多科學家或研究員都抱著征服物理世界、超越大自然的規律為研究目標前進，這種與大自然對立的意義和心態，正正表示出我們對自由和主體意識的曲解和無知。人對自身作為世界主宰、萬物操縱者及生命創造者的認同和了解，使人不斷地脫離所有內外的限制，放肆地按自身的喜愛或需要，去玩弄、去操縱世上一切，甚或神聖不可侵犯的生命。Might is right 是科研人員相信的金科玉律，他們藉科學研究自由而肆無忌憚地改造世界。要求獲准免除倫理道德的指導及監察，所有研究只從外在物理層面去考慮，而忽略其道德價值及善惡好壞的問題，使部份害群之馬能更有機會、更容易蹂躪擺佈其他人和物。所以，社會可設立監管的機制監察科學研究及其應用，可考慮以立法形式加以限制和確保其透明度；更重要的是市民的參與及關注，利用輿論壓力去發表意見和左右決策；盡量全面去推廣教育，使科學家和大眾都承認科學研究顧及倫理道德幅度和接受自身應有的限度。

無論任何人都肯定生命的寶貴和重要，作為一個基督徒，筆者更相信、接受及承認另一層的見解，就是只有天主或造物主才是一切生命的來源和主宰，生命並不單只有現世，更有來世永恆的幅度。人的生命並不是完全被自己所擁

有和主宰，人的自由也非絕對，因為天主在創造人時就有其計劃安排，在人身上賦予自己的氣息及刻印自己的肖像，並給予他們管治和繁殖的使命。這樣一如教會訓導或新教理的思想，筆者認為科學家複製人類帶有冒犯干預天主的創造，破壞天主對人的計劃的「味道」，尤其是其對生命的態度，在在使人懷疑他們的動機和出發點，因為複製人類的研究無論在過程或成果都難看到對人性尊嚴和生命神聖性的重視和尊重。妄顧一切去追求科技上的突破，為滿足人類自大及虛榮心，筆者則認為這樣的研究須暫時停下，一起重新思索其意義和價值，與其他人商討後再作決定。生命是天主的恩賜禮物，本質是神聖不可侵犯，人應時常在生命前懷有敬意，盡力去保護其完整性、尊嚴和內在價值。

複製技術的發展並不單純是准與不准、好與不好的爭辯或批評，筆者認為更值得考慮和商討的是如何去面對這技術應用的問題，盡量使這日新月異的科技能免除負面的深遠影響和剔除危害生命的後果，提出及制定一些規範性的指引，協助科學家去研究及應用這種技術，望能使其發揮積極建設的作用。對於將這技術應用到人類身上，筆者認為暫時還未有足夠或相稱的理由支持，實實在在弊多於利、損害破壞大於建設貢獻，就算根據那些讚成者所列舉的理由，倫理判斷上也不大被社會大眾認同和接受。況且，解決支持者所提出的難題也不只複製生命唯一的途徑；或許人類在解決生命困境的同時，不應只從科技發展方面著手，也可反思作為「人」自身的存在本質、生命價值和基本抉擇等內在問題，相信或能獲得一份更深的自我認識，及找出解決的方向。

## 結論

無性生殖或複製基因技術無疑是人類智慧和科技的一大突破，正正表達出人類對生命的物理層面的駕馭，隨著「多利」的成功例子，科學家相信會更進一步推廣和深入研究這神奇技術，雖然有不少的專家學者認為要成功應用於人類身

上仍很遙遠，但對於複製人的倫理道德關注和討論亦須繼續。儘管科學研究應享有自由和尊重，其成果也要被肯定，但更基本和更重要的是科學存在的目的，希望所有科學的研究者別忘記，科學是為造福人類、貢獻社會，絕非為社會帶來不安和危機，其所賦予的自由是放在人類整體真正的尊嚴及利益的大前提下，一切研究亦要回應生命神聖的價值、人類整體的福祉、社會全面（生理、心理、精神和靈性）的需要，科技應被視為途徑手段而非最終目的，相信這樣的科學研究才會是有建樹和有價值。

## 參考書目

思高聖經學會，《聖經》，香港，1968

香港公教真理學會，《天主教教理》，香港，1996

Bohin, R., "The Little Lamb That Made a Monkey of Us All", Probe Ministries, 7 March, 1997, [www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon.html](http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon.html)

Bohin, R., "Can Human Beings Been Cloned?", Probe Ministries, 21 June 1997, [www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon.html](http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon.html)

Bohin, R., "Can Humans Be Cloned Like Sheep?", Probe Ministries, 21 June 1997, [www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon2.html](http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/lambclon2.html)

Kluger, J., "Will We Follow The Sheep?", *TIME* 149 No. 10 (1997) 37-40

Krauthammer C., "A Special Report On Cloning", *TIME* 149 No. 10 (1997) 30-31

Krauthammer C., "Clone, Clone On The Range", *TIME* 149 No. 10 (1997) 42-43

McCormick, R.A., S.J., *How Brave a New World?*, Washington, Georgetown University Press, 1981

Nash, J.M., “The Age of Cloning”, *TIME* 149 No. 10 (1997) 32-35

Wright, R., “Can Souls Be Xeroxed?”, *TIME* 149 No. 10 (1997) 41

# 嬰兒性別選擇的倫理反思

邱慧瑛

## 1. 導言

「水能載舟，也能覆舟」，這是科技發展對今日人類世界影響的寫照。科技發展迅速，使人類對大自然和宇宙奧秘瞭解多些，減少天災所帶來的傷害，為人類謀求更舒適和更幸福的生活。但負面來說，科技的發展卻帶來了人禍：殺蟲劑的副作用、核子及生化武器擴大了戰爭的殺傷層面等，這些都是人類誤用了科技的後果。

在大自然的定律，人類和其他動物一樣，都擁有生育繁殖的能力，然而這種與生俱來的能力卻不是人自己所能控制。但隨著科技發展，人在某程度也可以控制這種生育能力，人漸漸視生育能力是個人的權利，避孕、墮胎、人工受精、試管嬰兒甚至嬰兒性別選擇等這些生殖科技<sup>1</sup>的發展，不再是單純地為治療病患者，而是去滿足個人的私慾：「我何時想要或不要一個嬰兒……」，「我想要一個怎樣的嬰兒：包括『它』的性別、智商……等」，這一切都變得輕而易舉。

本文的目的是探討嬰兒性別選擇的倫理層面，首先簡單地說明甚麼是「嬰兒性別選擇」及其現況，包括現行的方法和管制，繼而提出對嬰兒性別選擇的贊成及反對的論據，和在倫理道德方面所引起的衝擊，並指出天主教信仰角度對此問題的觀點及牧民方向。

---

<sup>1</sup> 生殖科技(Assisted Reproductive Technology)，以往被稱為「科學協助人類生殖」，是指以人工方式協助婦女受孕的科技和治療。

## 2. 嬰兒性別選擇究竟是甚麼一回事

從科學研究中，發現人體的細胞有二十三對染色體，載有人類的遺傳密碼，把父母的生理特性傳給下一代，每對染色體的其中之一源於父親，另一源於母親。其中一對為性別染色體，載有個人性別的資料，性別染色體分為兩種：X-染色體和Y-染色體，母親卵子單一地含有X-染色體，而父親精子則可含X-染色體或Y-染色體。若與母親卵子結合的精子是含X-染色體，形成的胚胎會發展成為女嬰，反過來說，那枚精子若含Y-染色體，那麼，所形成的胚胎就會發展成為男嬰。一個人的性別是決定於那枚令其母親卵子受精的精子所含的性別染色體。這個發現使生殖科技更易於研究嬰兒性別選擇的可行性。

## 3. 可協助達致嬰兒性別選擇的方法

### 3.1 非生殖科技方法

自人類文明開始，人認為下一代性別問題是充滿奧秘性的，一方面，他們對生理科學不瞭解，下一代性別似乎是天意的決定，另一方面，他們對能選擇下一代的性別的方法趨之若鶩。因此，民間流傳很多古老的方法去達到這目標，但其迷信程度多於方法本身的可信性。例如在中世紀時，人們相信如要一索得男，他們便要飲用獅子的血，主要是取其象徵意義，以獅子的勇猛代表男性，但他們忘記了母獅生產相同比率男性與女性的下一代。甚至有些方法是沒有任何科學根據，在古希臘時代（約公元前五百年），人們相信含有男性因子的精子是來自右邊的睪丸，因此他們認為祇要割去左邊睪丸，他們一定生男；而猶太人的傳統卻認為生男生女是決定於男女雙方性高潮的次序，如果是女性首先到達性高

潮，那麼便會產生男嬰，反之，則會是女嬰<sup>2</sup>。

從七十年代開始，一些被稱為「科學化」的非生殖科技方式被運用於協助那些父母嘗試進行嬰兒性別選擇：

### 3.1.1 陰道灌洗

一些學者認為含有不同染色體的精子對酸鹼性濃度的反應程度不同，含有 Y-染色體的精子對酸性的環境非常敏感，而含有 X-染色體的精子耐酸性比較強，因此有提議認為如果父母渴望男嬰，可以在性交後以蘇打灌洗陰道，增加含有 Y-染色體精子的生存空間，反之，若是渴求女嬰者，可以用醋灌洗陰道，增加酸性，殺死含有 Y-染色體的精子，增加女性胚胎形成的機會。

### 3.1.2 性行爲的時間配合排卵期

有學者相信含有 Y-染色體的精子比含 X-染色體的精子略輕，因此，含有 Y-染色體的精子活躍程度比較強，蠕動速度較快，更迅速到達卵子並與之結合，但其生存的能力卻較 X-染色體的精子差一些，因此學者合理地假設如果性行爲的時間是在排卵期前而且相隔一段時間，會減低形成男性胚胎的比率，相反地，如果性行爲的時間越接近排卵期，獲得男性胚胎機會率越高。

採用這一個方法，卻有一個決定性的困難，就是如何準確地預測排卵的時間。一般是在下列三方面去推測正確的排卵期：

女性體內的雌性激素的增加

女性子宮頸分泌情況

---

<sup>2</sup> Reubinoff B.E. - Schenker J.G., "New Advance in Sex Pre-selection", *Fertility and Sterility - Official Journal of American Society for Reproductive Medicine*, vol.66 No.3 (September 1996), 343

## 女性體溫的改變

從研究資料顯示，無論採用上述那一款方式所推斷出來的排卵期都有少許差別，這些差別所產生嬰兒的性別的比率都不同<sup>3</sup>。雖然理論上，性行爲的時間，如果配合排卵期是對嬰兒性別是有影響，但實際上，如果要確定排卵的時間，現今的科技仍有待發展。

## 3.2 生殖科技方法

以人工方式協助婦女受孕的科技同時亦可以協助達致嬰兒的性別選擇。

### 3.2.1 將精子分類

這方法的概念是將含有 X-染色體的精子和含有 Y-染色體的精子分隔開，再選擇合適的精子進行人工授精植入母體之內，但這方法的困難之處是如何準確地把不同類別的精子隔離。

近期的發現，不同染色體的精子含有不同的 DNA 成份，因此，透過不同濃度的蛋白質液體，把精子分隔開。這種方法可以產生比較高純度的精子含量，在測試結果中，可以提取含有 82%高純度 X-染色體的精子液，和含有 72%高純度 Y-染色體的精子液，大大提高嬰兒性別選擇的準確性<sup>4</sup>，而且，精子在經過分隔後數小時仍有孵育能力。但現時分隔技術未能算是成功，每一千枚精子經分類後，祇有二十到四十枚生存，這方法不能產生足夠的精子數量作人工授精，唯一的方法是透過試管嬰兒的生殖科技，培植胚胎後再種入母親體內，這除了增加成本費用外，也提高了危險性<sup>5</sup>。

---

<sup>3</sup> Reubinoff - Schenker, "New Advance in Sex Pre-selection",344

<sup>4</sup> Reubinoff - Schenker, "New Advance in Sex Pre-selection",344

<sup>5</sup> Reubinoff - Schenker, "New Advance in Sex Pre-selection",344

### 3.2.2 在胚胎植入子宮之前進行性別鑑定

這是以體外受精方法產生胚胎，然後對所形成胚胎進行性別鑑定，再將合適的胚胎植入母親的子宮。由於有高危險性，現時，祇有在避免嚴重的伴性疾病才採用此方法。

## 4. 現行的管制

### 4.1 香港

香港現時並未有法例管制任何人士採用生殖科技進行嬰兒性別選擇。但根據香港法例的規定，除非嬰兒出生後身體或精神有失常，以致有嚴重傷殘之虞，否則以胎兒性別為理由終止懷孕是屬違法行為<sup>6</sup>。

### 4.2 世界其他地方

雖然大部份的先進國家都透過法例或醫療工作守則，對生殖科技的運用有某程度上的管制<sup>7</sup>，但祇有少數國家對於生殖科技運用於嬰兒性別選擇有所管制。在英國，根據一九九零年《人類受精及胚胎學法令》的第二十五條所訂立的最新工作守則，訂明有關生殖科技中心不得為非醫學理由而選

---

<sup>6</sup> 香港政府，《生殖科技條例草案諮詢文件》，1996，第六頁

<sup>7</sup> 一九九五年在維也納舉行第九屆世界會議中，討論有關生殖科技的發展，部份參與的國家都有法例或醫療工作守則去管制生殖科技的運用，其中美國、澳洲和意大利是由民間專業組織發出的工作守則，而匈牙利、荷蘭及比利時的工作指引卻是由政府轄下的醫療研究議會所制訂，埃及則由一所宗教大學所訂立，同時，加拿大、芬蘭、希臘和韓國等國家，沒有文明規定任何的守則，但某些國家，例如韓國，受到民族傳統思想影響，生殖科技的運用祇限於合法夫婦身上。

上述資料取於 Jones Jr. H.W. "The Time has Come", *Fertility and Sterility - Official Journal of American Society for Reproductive Medicine*, vol.65 No.6 (June 996), 1090

擇胚胎之性別，及不能利用將精子分類以供授精然後用作性別選擇，只會在母親是患有嚴重伴性遺傳病的情況下才會獲得批准。在法國，對體外受精所形成的胚胎進行性別鑑定，只會在特殊情況下才會獲得批准，負責進行產前診斷的醫生必須證明接受此項鑑定的夫婦有可能誕下患上某種極嚴重並不能治癒伴性遺傳病的嬰兒<sup>8</sup>。

## 5. 贊成嬰兒性別選擇的理由

### 5.1 醫學因素

現時伴性的疾病超過三百多種，而這些疾病主要影響男性。雖然某些伴性疾病，例如色盲，並非嚴重的。但另外一些如血友病和某類肌肉萎縮症，則是非常嚴重的伴性疾病。這些嚴重的伴性疾病使病人及其家人蒙受其苦，更可能對社會的醫療及福利體制造成沉重的負荷，因此，有人認為家族中有這些嚴重病例的夫婦，可被容許透過嬰兒的性別選擇以避免誕下患有嚴重的伴性疾病的子女。

### 5.2 個人的抉擇自由

每個人都是一個自主的主體，擁有天賦的人權和自主權，在沒有妨礙別人的情況下，可以自由地選擇自己的生活方式和生命歷程。每一對夫婦都可以自己選擇子女的數目及性別，因為選擇自己子女的性別是純屬個人決定，並不影響第三者。

### 5.3 心理因素

如果孩子是父母所渴望及「受偏愛」的性別，他會獲得父母更多的照顧和關注。

---

<sup>8</sup> 香港政府，《生殖科技條例草案諮詢文件》，1996，第六至七頁

## 5.4 社會因素

### 5.4.1 社會的壓力

在某些文化，不同性別享有不同的社會地位，這往往涉及名銜或金錢的繼承權。婦女若不能生育受重視性別的承繼人，便可能遭受家人的責難，容許嬰兒性別選擇可為這些婦女解決問題，減少殺害女嬰和墮胎的個案。

### 5.4.2 對人類性別比率沒有重大影響

在大自然的定率中，人口性別的比率都偶有波動，因此，為少數人提供嬰兒性別選擇並不會引致大自然失去平衡。

以市場價值的角度，人口性別比率也可以自動調整達致平衡。從一九七九年中國政府實施了人口管制政策，一對夫婦祇限生育一個小孩，而且當地文化是傾向選擇小孩的性別是男孩，可以繼承家族，當時女嬰被殺率非常高。時至今日，中國的男孩子和女孩子的比率，仍維持約是一百一十一比一百。有學者認為這些不平衡的現象，祇是暫時性的，當女孩子人口下降，會增加她們的「市場」價值，那麼，女孩子的出生率會提高，達致人口性別比率平衡<sup>9</sup>。另一些學者卻認為透過對生殖科技的立法管制，也可以制衡人口性別的比率，換句話說，可以利用生殖科技去選擇社會上所需要的性別。

### 5.4.3 出生率下降

當可靠的嬰兒性別選擇方法被廣泛地應用時，這科技可幫助降低嬰兒出生率，減低人口膨脹的速度，因為父母不再需要渴望某一指定的性別而生育那些「多餘」的孩子。這個理論使嬰兒性別選擇能為那些因家庭人口過於龐大而又渴

---

<sup>9</sup> Reubinoff - Schenker, "New Advance in Sex Pre-selection", 347

望某一性別孩子的家庭提供一個解決之道。

## 6. 反對嬰兒性別選擇的論據

### 6.1 大自然的原則

反對人士認為進行嬰兒性別選擇是違反自然或天意。

### 6.2 醫學因素

#### 6.2.1 科技的局限

一般方法去協助嬰兒性別選擇的成效並不明顯，其使男女誕生的比率與採用自然懷孕方法者所得的後果相差不大，是基於或然率，較於某生殖方法的成功。現代比較「科學化」的方法都有不同缺點：採用性行為時間配合排卵期的方法的困難，就是如何掌握排卵期的時間以達致嬰兒性別選擇的效果，這方面仍有待探索；至於將精子分類後，再選擇合適的精子進行人工授精植入母體之內的方法也未能算是成功，這方法不但不能產生足夠的精子數量作人工授精，而且精子經過分隔後，可能已受損，產生不正常的胚胎，增加墮胎的機會；以試管嬰兒的生殖科技，進行體外受精，再選擇適合的胚胎植入子宮達致嬰兒性別選擇的方法，有很高危險性。綜合上述理由，大多數醫療人員在現階段都贊成祇在避免嚴重的伴性疾病才採用嬰兒性別選擇。

#### 6.2.2 伴性疾病的輕重程度

雖然部份伴性遺傳病是極為嚴重，亦有人相信：某些伴性遺傳病對健康的影響只極輕微，未必足夠用作性別選擇的理由。患上非嚴重疾病的人只有少許殘障，他們仍可以有意義地生存，對社會作出貢獻。

### 6.3 心理因素

雖然生殖科技一日千里，但仍不能保證嬰兒性別選擇的過程能百分之百成功。當一對夫婦對所採用嬰兒性別選擇的技術充滿期待之際，他們有機會誕下一個屬於「錯誤」性別的嬰兒，此對夫婦會面對一個極大的失落，希望越大，失望越大，伴隨失望而來的可能是悔恨及拒絕相信事實，甚至對那「錯誤」性別兒童的負面態度，都會對該兒童的成長產生不良的影響。

甚至，若選擇嬰兒性別的技術失敗，婦女可能要求終止繼續懷有「錯誤」性別的胎兒，墮胎問題因而更加嚴重。雖然一般醫療人士不贊成純以胎兒的性別作為人工流產的理由，香港法例根本就不容許，然而，一些父母為求達到目的，可能不擇手段，進行非法墮胎或殺嬰。

另一方面，當一個屬於「正確」性別的嬰兒誕生，並不代表幸福必臨於這家，沒有人能肯定嬰兒的誕生是由於性別選擇技術的成功或是天意，無論如何，那嬰兒終其一身，背負父母對其性別所帶來的「特別」渴求及期待。同時，嬰兒可能為其家庭內其他屬於「不受偏愛」性別的兄弟姊妹帶來不公平的對待。

### 6.4 社會的因素

當嬰兒性別選擇的技術達至某一種程度可靠性和比較穩定的成功率，被社會廣泛地採用之時，一些社會問題便會產生。

#### 6.4.1 加深性別歧視

有學者認為容許以非醫學因素作為嬰兒性別選擇之理由，是會加深社會對性別的定型觀念及性別歧視。

社會心理學家 Roberta Steinbacher 曾做過一項調查，在一群表示可能會採用嬰兒性別選擇方法的人仕中，超過百分

之九十的人都表示他們的第一個嬰兒是男孩<sup>10</sup>。因此，在出生的次序上，人爲的選擇會構成女性在社會上的二等地位。

同時，當嬰兒性別選擇科技成爲一種商業性的技術，人們會以金錢去換取所需要的服務，這是高檔的消費服務，比較貧窮家庭是負擔不起這費用，那麼，一個奇怪的社會現象便會產生，富有的人家可能擁有較高比率的男孩子，而貧苦人家的女孩子比率卻是正常，這形成了較多女孩誕生在貧苦家庭中的情況，因此，性別在社會經濟架構上有明顯的分歧。正如一位社會分析學者所擔心的，性別偏向正代表著一個人在還未出生時已被判斷爲低人一等，當性別偏向極端化時，這個趨勢會引致選擇墮胎或殺嬰，或是對「低等」性別的兒童故意忽略，這加深了社會對女性的漠視<sup>11</sup>。

#### 6.4.2 令兩性的天然比率失去平衡

雖然有人相信爲少數人提供嬰兒性別選擇並不會引致兩性的天然比率失去平衡，但無可否認，當嬰兒性別選擇普遍化，這會使「受偏愛」性別的人數不斷增加，兩性間的平衡將會受到挑戰。

以市場價值來制衡人口性別比率這個理論，仍是在假設推理的階段，沒有實際統計數字支持。

至於以法例管制生殖科技達致制衡人口性別比率，這不但本末倒置，使父母的自由選擇在社會的需要下被迫放棄，而且更使人（嬰兒）淪爲一件物品，有需要時才有價值。

---

<sup>10</sup> DeMarco, Donald, "Moral and Philosophical Implications of Sex-Preselection", *International Review of National Family Planning*, Spring 1985, 32

<sup>11</sup> DeMarco, "Moral and Philosophical Implications of Sex-Preselection", 33

## 7. 嬰兒性別選擇對倫理道德的衝擊

上述反對嬰兒性別選擇的理由，會因著時代的進步及適當的指引失去論據。理論上，科技不斷發展，嬰兒性別選擇的技術日趨臻善，使性別選擇的成功率更高，方法更被廣泛地接納。加上正確的心理輔導可以減低心理因素的障礙，性別選擇更可以應用於控制人口性別的平衡，社會的歧視便不再是一個問題。

然而一些倫理道德的問題，不會因時代變遷已有所不同，這些是構成道德規範的基本原則。

### 7.1 嬰兒性別選擇把人的價值主觀化

人的基本價值不是從人而來，也不是基於別人對這個人的評價，一個人的價值與其本身是不可分的，人能夠成爲「人」的基本素質，就是擁有「內在的」及「不可剝削的」價值。這個價值是基於他就是他，而不是基於他做了什麼或個人的行爲表現。嬰兒性別選擇就是表示一個如果不能做到別人眼中所期待的人時，他便沒有任何價值。

隨著生物研究發展，人類對下一代有某程度上的控制權，這是對人類一個極大的誘惑，使人忽視了其他人生存的價值，特別是「錯誤」性別的人。這表示一個人在尚未出生之前，早已因爲他的性別而被判斷爲沒有價值的。人的價值取決於父母的主觀喜好，這是滑坡原則(Wedge Principle)的陷阱，假設一個「不受歡迎」性別的嬰兒是沒有存在價值，當這推論至社會上的邊緣人士：傷殘者，老弱者和貧窮者，都會被判斷爲沒有存在價值的人。

如果人類有權去選擇孩子們的性別，也包括有權去選擇孩子們的其他特性，甚至進一步想要完全控制孩子的一切，假設有一天，父母可能不想擁有一個不受父母所控制的孩子。但根據大自然法則，人類是不能控制其他人，人的存在並不是單純爲滿足父母的慾望，人本身有其內在價值及生存

的意義。

## 7.2 人的慾望不是倫理抉擇的原則。

人的慾望是無窮無盡，「做了皇帝又想做神仙」似乎是人類的通病，任何行爲如果祇是單純滿足人的慾望是不可取的。

每個人都有自我保存的自然傾向，包括身體和精神方面，因此，健康被視爲人的基本善之一，而疾病則是破壞健康者，是惡的象徵。醫療科技本應爲保障人類的生命和健康，減少疾病所帶來的傷害，但嬰兒性別選擇的生殖科技是對醫療專業的破壞，它非治療性也非預防性，它純爲滿足父母控制其下一代的慾望，它漠視傳統醫療倫理中的價值觀。

身爲男性或女性並不是一種疾病，但嬰兒性別選擇卻把一個健康但「不受歡迎」性別嬰兒視爲一個「病症」，類似毒瘤，應除之而後快。如果這被認爲理所當然的，那麼，一個健康但不受父母所接受的嬰兒，同樣會被視爲一個「病症」，墮胎可能是合理的選擇，這是另一個滑坡原則的危險。

當嬰兒性別選擇的科技變爲商業化，這會對醫護人員構成一個很大的挑戰。如果嬰兒的產生是爲滿足父母的要求，人類會不惜一切去滿足個人的需要，金錢對人類是一個誘惑，使某些醫護人員出賣他的職業操守，如果一個醫護人員把金錢和名利先於其操守，就是把惡先於善，這會顛倒所有倫理道德的規範。

## 7.3 父母絕對沒有權利爲嬰兒選擇性別

一個人的誕生並不是任何人權利的伸延，也不是婦女運動中女性自由的表達<sup>12</sup>，而是一個獨立的人誕生，他有其完整的人性及與生俱來的權利。在今日人權高漲及高呼自由萬

---

<sup>12</sup> DeMarco, "Moral and Philosophical Implications of Sex-Preselection", 38-39

歲的社會，嬰兒性別選擇卻形成一項矛盾。人權運動本是提倡所有人要從社會不公平制度中釋放，人人平等，但同時也強調婦女「生產自由」的權利，所謂「生產自由」的權利是除了婦女自己決定懷孕與否的權利外，也包括她們選擇嬰兒性別的權利。這樣，嬰兒性別選擇卻造就一個更不平等的情況：使另一個人（嬰兒）隸屬於另一個人權下，完全漠視嬰兒本身的人性尊嚴和權利，使嬰兒猶如一件商品，否定它是一個獨立的主體。當一個人對另一個人有完全的控制權，那還有什麼平等可言？人的生存價值將會受到質疑。

## 8. 天主教信仰對嬰兒性別選擇的反省

嬰兒性別選擇在醫療倫理問題上，仍是一個較新的課題，天主教神學家對此並沒有廣泛地討論，這不表示天主教教會不重視嬰兒性別選擇的問題。天主教訓導會指示：「有些干預染色體或遺傳物體的嘗試不是為了治療，而是企圖依照性別或其他預設的品質，作人種選擇的生產。這類操縱乃違反人的位格尊嚴、人的完整性及人的獨一無二和不可重複的身份。」<sup>13</sup> 嬰兒性別選擇顯示現在人類已能運用各種方法不僅協助還可操縱生殖的程序，這不但是人類的進步，也是人類的危機，科技的發展使人為了滿足個人的慾望，忽略了人的本身價值和權利。

### 8.1 天主教信仰的人觀

教宗保祿六世曾說過：「生育子女的問題，和其他一切有關人的生命問題一樣，超越片面的看法——例如生理或心理的，人口的或社會性的看法——要以整個的人和人的使命來看，不僅是自然的和世上的使命，也要看他的超性和永生

---

<sup>13</sup> 卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，香港公教真理學會，1996，第2275條

的使命。」<sup>14</sup>指出有關人生任何問題，都是以人的整體來衡量。因此，嬰兒性別選擇的問題也是一樣，要放在天主教信仰的「人觀」去理解。

### 8.1.1 人的尊嚴

基督徒倫理是基於獨一無二的「人觀」：「天主造人的時候，是按照天主的肖像造的，造他們的那一天，祝福了他們，稱他們為『人』」（創 5：1-2），人的尊嚴在於人是分享天主的特質、美善和真理，因此，人與生俱來就擁有其人性的尊嚴，這不是基於他做了什麼或個人的行為表現，而且也沒有人可以剝奪的。

社會是為人而存在的，每個人按照自己的本性和召叫而生活，因此，大家要彼此尊重對方，即尊重他人作為受造物的尊嚴所帶來的權利，及尊重這些權利是先於社會的<sup>15</sup>，正如梵蒂岡第二屆大公會議（梵二）文獻指出「人人應將其近人視作『另一個自己』，一無例外。尤其應照料近人的生命，以及為度尊嚴生活的必需品。」<sup>16</sup>人的生命，自受孕的開始，就應該以絕對的方式，受到尊重和保護，人自開始存在的一刻，作為一個人的所有權利應該受到承認<sup>17</sup>。所以，嬰兒性別選擇就是否定嬰兒作為一個獨立的人，否定他所享有的尊嚴和權利，把嬰兒淪為一項可以由人操控的商品。

天主教教廷信理部曾訓導：「從卵子受孕的時候起，新生命就開始了，該生命非屬於父親或母親，而是一個新的、

<sup>14</sup> 教宗保祿六世，《人類的生命》通諭，1968，第七條

<sup>15</sup> 卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，第 1930 條

<sup>16</sup> 『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，中國主教團秘書處，1975，第 27 條

<sup>17</sup> 卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，第 2270 條

成長中的人類生命。」<sup>18</sup>因此，祇有天主是生命的主宰，沒有人可以自稱有權利去擁有及操縱另一個人，甚至嬰兒也不是隸屬於其父母，而且嬰兒的存在并不是為滿足父母的慾望，他也有自己獨立存在的價值和使命。

### 8.1.2 人的完整性

教宗若望保祿二世曾向世界醫學會強調：「每一個人的獨特個體，是由精神和肉體組合而成的。尊重人的尊嚴，也就是維護梵二大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》所說的『人是由肉體和靈魂所組成的一個單位』<sup>19</sup>，我們要基於這一人類學觀點去找出基本準則，決定是否進行某些非純治療性的醫學運作。」<sup>20</sup>因此，人不能被單視為組織、器官各功能的組合體，也不能與其他動物的軀體相提并論。嬰兒性別選擇不僅是干預人體的組織，也涉及整個人的各層面。

一個健康嬰兒，可能由於他的性別是「不受歡迎」的，他整個人被視為「不健康」及沒有存在的價值，嬰兒性別選擇就是利用醫學技術除去這「不健康」的情況或預防這情況出現。但醫學的運用應是使病患者受惠，在尊重其人性尊嚴的前題下，合力造福人類生命，任何人都不能因具備科學專業職權而理直氣壯地宣稱可以左右人生命的來源和命運。

### 8.1.3 人的平等

聖經上曾記載：「天主按照自己的肖像造了人，造了男與女」（創 1：27），天主教教會認為：「人都是按照唯一天

<sup>18</sup> 天主教教廷信理部，『第一章 — 尊重人類胚胎』，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示 — 對當代若干問題的答覆》，1987，第 1 條

<sup>19</sup> 『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，第 14 條

<sup>20</sup> 天主教教廷信理部，『序言』，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示 — 對當代若干問題的答覆》，第 3 條

主的肖像而受造，擁有相同的理性的靈魂，人人皆有同一的本性，出自同一本源。人又為基督的犧牲所救贖，人人都蒙召分享同一天主性真福。因此，人人都享有平等的尊嚴。」<sup>21</sup>天主給予男人和女人同等的人格尊嚴，兩性的每一方面，尊嚴相等，雖則方式不同，但都是天主大能的肖像，因此，每一個男女，應承認并接受彼此性別的身份在生理、心理和靈性的差異和互相補足<sup>22</sup>。然而，為嬰兒選擇性別就是說明一個人早在他出生前，已遭受到性別歧視，同時，嬰兒性別選擇使社會上兩性之間的歧視越趨嚴重。教會在梵二文獻也指出人「應克服并揚棄為了性別、種族、膚色及社會地位，或為了語言或宗教等基本人權，所引起的歧視，因為這些都是違反天主的計劃。」<sup>23</sup>

## 8.2 教會與現代社會的關係

天主創造了人類，要他們「充滿大地、治理大地」(創 1：28)，人類不斷改善自己的生活，基本的科學研究和應用，是人類治理大地的具體表現。

### 8.2.1 科技為人類服務

科學是使人類的生活趨向更美善的工具，但純以科學的角度而言，為人類除去任何不利於整體生存的因素是首要目標，有時犧牲個別的人是必需的。嬰兒性別選擇就是將人視為物件或實驗物體，為滿足人的私慾，否定對生命及人性尊嚴的尊重。基督徒信仰指出「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類存在的意義或人類進步的意義。科技既由人所發展為服務人類，其用途便應受制於人類的道德價值，而且有其

<sup>21</sup> 卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，第 1934 條

<sup>22</sup> 卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，第 2331 至 2335 條

<sup>23</sup> 『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，第 29 條

局限性，因此，科技必須無條件地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，而欠缺良知的科學只能毀滅人類。」<sup>24</sup>

毫無節制地應用干預人類生殖系統的科技，可能為社會帶來難以逆料的破壞性效果，研究人員以生物學的研究或所謂「改進」為名，控制人類。使「優生主義」和各種歧視方式都可能成為合法，嚴重侵犯人類的尊嚴、平等和基本人權。

### 8.2.2 教會是世界的光和鹽

梵二文獻中清楚指出，「教會正視世界及整個人類大家庭，並正視這大家庭生活於其間的種種。」<sup>25</sup>面對現時代生殖科技的挑戰，包括嬰兒性別選擇的問題，教會訓導當局強調：「某些企圖影響染色體的或遺傳因素的措施，如果不是為了治療而是為了按照意願選擇性別或其他優生質素而製造人，乃屬違背人性尊嚴及其完整和身份。因此，決不能為了人類未來利益，而予以認可。」<sup>26</sup>然而，這不單靠個人的良知和研究人員的自律，也要身負大眾利益的政府當局及立法者的干預，以確保個人的權利和公安。教會強調政府有責任確保民法依據道德律的基本原則，保障人權，對生殖科技採取有效的措施。

### 8.3 評論及小結

綜合來說，天主教的訓導沒有對「嬰兒性別選擇」作出

<sup>24</sup> 天主教教廷信理部，『序言』，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示 — 對當代若干問題的答覆》，第 2 條

<sup>25</sup> 『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，第 2 條

<sup>26</sup> 天主教教廷信理部，『第一章 — 尊重人類胚胎』，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示 — 對當代若干問題的答覆》，第 6 條

實際的評價，教會訓導祇是指出基督徒基本信仰的大方向，把「嬰兒性別選擇」歸類於尊重生命及生殖尊嚴的類別，它既沒有否定科技發展的價值，但同時反省了人的生命的價值，以及其優先次序。雖然教會訓導肯定科技發展的價值，但也指出科技發展必須是為人類服務，其用途應受制於人類的道德價值，而且有其局限性。

無可否認，在信仰角度而言，人的價值是高於人世間的一切價值，因為人的價值不是基於他的身份或他的行為表現，也不是基於別人對他的觀點或期待，而是基於他是按天主的肖像被創造，因此，他的價值是從天而來的，任何人——包括其父母——也不能剝奪。

嬰兒性別選擇在某程度上可以被視為「本質的惡」(Intrinsic Evil)，任何人都不可以用任何理由，例如：動機、環境、特殊情況等，使之成為好的和善的。因為藉著嬰兒性別選擇，使某人（嬰兒）淪為物品，完全否定他與生俱來的價值，使他成為滿足另一個人的需要的工具。

教會在嬰兒性別選擇的問題上，祇是說出原則性的訓導，並沒有提出面對實際情況各需要的指引。當一對夫婦面對家族伴性遺傳病、在面對家庭或社會壓力，要求某性別的小孩時，他們應如何取捨呢？如果他們考慮採用了那些沒有涉及生命的性別選擇方法，是否可以採納呢？如果他們願意接納教會的訓導，是否仍有其他可行的方法協助他們面對實際的困難？

首先，教會的倫理訓導是指導性的原則和大方向，然而在具體的牧民實踐上，這原則必須配合當時實際情況、人的動機、可能產生後果的嚴重性等，才能為人找出合情合理的行為標準，人才可以去負責任的決定。同時，適當的牧民措施和輔導也應配合，尋找「嬰兒性別選擇」以外的出路，使「嬰兒性別選擇」再不是當前問題的唯一解決方法。例如并非所有伴性遺傳病都是嚴重的，患上非嚴重伴性疾病的人，只有少許殘障，他們仍可以對社會作出貢獻。有時，採

用嬰兒性別選擇所引致的後果可能不是所預料的，比不採用嬰兒性別選擇的後果更為嚴重。

歸根究底，「嬰兒性別選擇」之所以存在，是由於社會上仍存有某些性別歧視的定型觀念，而作為保存及發揚基督精神的團體，教會是有義務去指責這些不公平的社會制度，促使「每一個人皆是天主的子女」信念落實於人類世界中，如果人人平等，男女皆是一樣，那麼何來性別歧視和性別選擇呢？這也是教會發揮作為地上的鹽和世界的光的功用。

## 9. 總結

醫療不祇是把病人的器官作出修理或重新組合，而是透過人的身體的康復，使人性重新得到完整。如果醫療發展脫離了倫理道德的範疇，對病人治療的價值觀可以變質，它再不是以個別病人的利益為中心，可能是以整個民族或種族的利益為中心，這可以演變成世界第二次大戰在希特拉的優生主義下對猶太人的滅族行動。

基督徒倫理並不是否定人類科技的成就，而是指出某些科技的運用是「本質上的惡」，例如墮胎、安死、優生工程等，嬰兒性別選擇也是其中的一環，因為除了天主是生命的主宰外，沒有人可以自稱有權利去擁有及操縱另一個人。

有學者質疑如果所採用的方法不涉及無辜者的生命，即非生殖科技的方法，那麼嬰兒性別選擇是否可行？在這方面的討論，一些基本原則不會因時代變遷已有所不同，嬰兒性別選擇和其他企圖影響染色體的或遺傳因素的科技一樣，是違背人性尊嚴及兩性間的平衡和平等，使某些人將操縱別人的命運，把人淪為商業物品，為滿足個人的私慾。

雖然教會有時被評為保守及不適應時代的變遷，但教會為忠實遵從福音原則而履行其使命於此世，即為人類的基本

權利及人靈的得救，教會亦發表其攸關倫理問題的判斷<sup>27</sup>。要求醫學人士及政府履行道德義務，尊重人類的尊嚴，爲人的整體利益服務，他們并無權支配別人的命運。

## 參考資料

文件：

Congregation for the Doctrine of the Faith, “Introduction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation, *Donum Vitae*”, February 22, 1987, in : *Precis of Official Catholic Teaching on the Sanctity of Human Life*, New York : CCSP 1993, 85-99

Pope John Paul II, “Address to Participants in the 35th General Assembly of the World Medical Association on the Ethics of Genetic Manipulation”, October 29, 1983, in : *Precis of Official Catholic Teaching on the Sanctity of Human Life*, New York : CCSP 1993, 74-79

書目：

Lappe, Marc, “Moral Obligations and the Fallacies of ‘Genetic Control’”, in : Shannon, Thomas A. (ed.), *Bioethics : basic writings on the key ethical questions that surround the major, modern biological possibilities and problems*, Ramsey, N.Y. : Paulist Press 1981, 415-431

Mahoney, John, *Bio-ethics and Belief : Religion and Medicine in Dialogue*, London : Sheed & Ward Ltd. 1984

McCormick, Richard A. *Notes on Moral Theology 1965*

---

<sup>27</sup> 參看『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，第 76 條

*through 1980*, Washington D.C. : University Press of American  
1981

Shannon, Thomas A. : *An Introduction to Bioethics*, 2nd  
ed., Mahwah N.Y. : Paulist Press 1987

Varga, Andrew C, *The Main Issues in Bioethics*, Ramsey,  
N.Y. : Paulist Press 1980

雜誌 :

Boyle, Joseph, “An Introduction to the Vatican Instruction  
on Reproductive Technologies”, *Linacre Quarterly* (February  
1988) 21-28

DeMarco, Donald, “Moral and Philosophical Implications  
of Sex-Preselection”, *International Review of National Family  
Planning* (Spring 1985) 28-43

Edwards, R.G.(Ed.), “Separation of X- and Y-  
spermatozoa”, *Research in Reproduction*, Vol. 6 No.1 (January  
1974)

Garver, Kenneth L. - Garver, Bettylee, “Eugenics,  
Euthanasia and Genocide”, *Linacre Quarterly* (August 1992)  
24-47

Joint Ethico-medical Committee of the Catholic Union of  
Great Britain and the Guild of Catholic Doctors, “Submission to  
the Committee on the Ethics of the Gene Therapy”, *Linacre  
Quarterly* (November 1990) 15-18

Jones, Howard W., “The Time Has Come”, *Fertility and  
Sterility - Official Journal of the American Society for  
Reproductive Medicine*, Vol. 65 No.6 (June 1996) 1090-1092

Kischer, C.Ward., “In Defense of Human Development”,  
*Linacre Quarterly* (November 1992) 68-75

May, William E., "The Moral Status of the Embryo", *Linacre Quarterly* (November 1992) 76-83

O'Rourke, Kevin, "Developments in Biotechnology : Ethical Perspectives", *Linacre Quarterly* (November 1989) 11-17

Pellegrino, Edmund D. " Science and Theology : From a Medical Perspective", *Linacre Quarterly* (November 1990) 19-35

Reubinoff, Benjamin E. and Schenker, Joseph G., "New Advances in Sex Preselection", *Fertility and Sterility, - Official Journal of the American Society for Reproductive Medicine*, Vol.66, No.3 (September 1996) 343-349

Sheets, John R., "Christian Anthropology as It Applies to Reproductive and Sexual Morality", *Linacre Quarterly* (November 1989) 23-37

#### 中文資料：

天主教教廷信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示 — 對當代若干問題的答覆》，1987

卷三『在基督內的生活』，《天主教教理》，香港公教真理學會，1996

『論教會在現代世界牧職憲章』，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，中國主教團秘書處，1975

教宗保祿六世，《人類的生命》通諭，1968

白禮達，《醫學倫理》，香港：瑪利諾聖母醫院，1983

香港政府，《生殖科技條例草案諮詢文件》，香港，1996

# 有關墮胎的三個 基本觀點之我見

蔡偉生

## 1. 引言

### 1.1 墮胎是什麼？

墮胎意指以人爲的方式去終止懷孕過程的行爲便稱爲墮胎。然而墮胎可分爲兩類，這就是直接或間接的墮胎。直接墮胎意指胎兒未能在子宮外生存的時候便將這小生命脫離母體，其原因是爲了某些目的。例如：一位母親知道胎兒是有缺陷，所以選擇墮胎來減輕日後的重擔。間接墮胎意指胎兒能在子宮以外生存以前，不是故意使用墮胎手段，而是在不能預見的情況下，由於某些事件而導致胎兒離開母體，這就是間接墮胎。例如：一位母親，在懷孕期間知道自己患上子宮癌，其後她接受了子宮切除手術，導致失去了胎兒。

### 1.2 墮胎的原因及後果

通常而言，墮胎的原因主要是爲了母親本身的利益或健康，而阻止胎兒誕生。其原因可能是胎兒有缺陷、因姦成孕、私生子或經濟的困難等。除了母親的看法外，提倡墮胎的人所提出的論點可歸納爲胎兒不是一個人、母親的權利勝過胎兒的權利、母親有權阻止孩子來到世上、因姦成孕以及他們認爲墮胎是控制人口的一種直接的方法。

實際上，墮胎的主要後果也可分爲幾類，但是最主要的是殺害一個無辜的小生命。首先，對母親來說，在懷孕初期墮胎會導致很多併發症。例如：子宮出血、病菌感染、自動墮胎的傾向和心理上的困擾。其次，對父親來說，他很容易會產生自責感，自責自己爲何不能負起家庭的擔子。在社會方面，如果鼓吹墮胎，家庭觀念更會被削弱。社會人

士很容易減低對生命的尊重，人們會更容易養成逃避未出生者的責任，產生形形色式的社會問題。

### 1.3 墮胎與倫理的關係

其實每個人都擁有生存的權利，人的生命開始是始於受精那一刻，這胚胎有著生存在世的權利。人之所以為人就是那份對生命的尊重，生命擁有一種基本的人性善，他能興旺人類的主要根由。每一個生命都有其價值，毀滅他是錯誤的行為，是不道德的。從宗教角度來看，生命是來自天主，墮胎無疑是殺死一條小生命，是不公義的。所以墮胎不單止違反倫理法則，更違反天主要求我們的旨意。

### 1.4 墮胎與法律

事實上，某一些國家墮胎是合法的，通常會在某一特定的情況下。例如：保護母親的生命、心理狀況和家庭的利益。但是在未有討論墮胎與法律關係之前，我們應先弄清楚法律的真義。法律的最主要目的是為了促進大眾的利益為依歸，使公民能擁有一個可以過道德生活的環境。所以，政府在制定法律時並不一定能夠禁止一切道德的邪惡。不過，它也不應促進倫理道德的倒退。實際上，實行自由墮胎法律的國家，在經驗上得知這法律並不能促進大眾的利益，原因就是墮胎無疑是一件殺人的行為和不尊重生命的錯誤想法。合法墮胎並不能減少墮胎的數目，反而令其數量大增。最諷刺的是某些國家，法律並沒有指明醫生不能拒絕替別人墮胎。不過，如果他們的拒絕墮胎而做成母體受害，醫生可能會導致被控告的可能。那麼法律的真義何在呢？

## 2. 有關墮胎的三個基本觀點之我見

有關墮胎的三個觀點包括它的信念基於胎兒低於人、胎兒是潛在的人以及胎兒是一個完全的人的信念。在文章中我會一一探討，我也會從聖經和聖經以外的論證角度去就每一

看法作出回應。

## 2.1 我對隨時可以墮胎的評估與回應

### 2.1.1 它的信念基於胎兒低於人

墮胎的支持者通常稱自己為自由決定派，他們強調母親是有抉擇權去生下胎兒。這意味著私隱權成為抉擇墮胎的主要因素，他們的意願往往是沒有人承擔的胎兒是不應出生的，母親應在自願下將嬰兒生下。整體來說，所有支持墮胎的立場，都是建基於未出生的胎兒是低於人或並非是完全的人之信念上，現在讓我們看看聖經對此方面有何看法。

### 2.1.2 胎兒低於人的聖經論證

一些人會引用聖經的章節來支持未出生胎兒不是人的觀點。例如：創 2:7: 上主天主用地上的灰土形成人，在他鼻孔內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物。在章節中他們認為人的生命是在出生後呼吸的那一刻，所以未出生的胎兒在出生以前不算是人類。約 34:14-15: 他若將自己的神魂收回，將氣息復歸於自己，所有血肉的人必都消滅，世人都要歸於塵土。在這處充份說明生命與呼吸的關係，沒有呼吸便沒有生命的存在。依 57:16: 我不願永遠爭辯，也不願永久發怒，因為生氣是由我而出，靈魂是由我而造。在這章節意指人受造的起初是呼吸的時刻。訓 6:3-5: 流產的胎兒徒然而來，悄然而去，他的名字也湮沒無聞。這意指他們認為未出生的胎兒和死人無異，是在黑暗中。瑪 26:24: 人子固然要按照指着他所記載的而去，但是出賣人子的那人却是有禍的！那人若沒有生，為他更好。沒有生，這意味著生命是從出生之時才開始的。以上的看法是建基於從聖經的角度去展示出胎兒低於人的聖經論證。其實，我對以上的看法抱著不同意的態度，原因是我抱的信念是胎兒是完全的人的看法，以下是我對以上聖經論點的一些回應和反對他們以這些章節來支持墮胎的一些看法。

首先，呼吸並不是人類生命的開始。詠 51:7 達味說：

「我的母親在罪惡中懷孕了我。」瑪 1:20:因為那在她內受生的，是出於聖神。在這新舊約兩章節中指出呼吸還沒有開始之前，生命是在母體中開始了。之前所提及有關呼吸的聖經章節當中，其意義並不是著重生命的開始，而是交代人起初的情況，這意指生命在可見的自然世界中出現。其次是亞當的例子是獨特的。在創世紀中提及亞當不像其他人經過受孕而是直接創造，亞當是開始呼吸後才算是人類，但現今的人不能相提並論，所以創世紀的經文不是指出亞當的生命是從呼吸開始，而是天主把生命給亞當時生命才開始。另外，在創 4:1 中提及亞當子孫的生命是從受孕而來的便可見個中的意義。訓 6:3-5 指出胎兒和死人無異，然而我的看法是，流產的胎兒雖然毫無知覺，但不是指他們因此不是人，如果有這樣的看法，死了的成人也不算是人？以上是我對胎兒低於人的聖經論證的一些回應。

### 2.1.3 聖經以外的論證

墮胎的支持者有時更會提出聖經以外的論證去支持自己的看法，現簡述如下：自覺的論證：有些人則認為胎兒未有知覺之前，不能算是人。肉身依賴的論證：一些墮胎的支持者認為胎兒只是母親的延伸，母親有自主權去決定他的存留。孕婦安全的論證：這看法則認為非法的墮胎是危險的，然而合法的墮胎可能將危險減至最低。虐兒的論證：墮胎能減低虐兒的機會，其主要原因是墮胎可將沒有人想要的胎兒除去，那樣便再沒有虐兒的個案。殘障的論證：每一個懷孕的母親都有其權力決定腹中不受歡迎胎兒的去留，這是女性的基本私隱。強姦的論證：一些人認為強逼被姦者誕下胎兒是不道德的，沒有人應該在違反自己的意願下，被逼懷孕和承擔那些羞辱。現在讓我對聖經以外贊成胎兒低於人的論證作出一些回應。

自覺的論證：我認為自覺或自我意識不是人的生命基本條件。例如：我們在睡覺時沒有做夢的時刻，我們的自我意識處於低微狀態，那樣這一刻我們便不是人嗎？肉身依賴

的論證：我對此一點的看法表著不同的看法，我認為胚胎不是母親的延伸，他是完全的人。從受孕那一刻，胎兒有自己的性別，有自己的腦波也有自己的血型，而血液往往是與母親不同，胎兒更有自己的指模。母親的角色是作供應食物和氧氣的地方。胚胎在這處可說不是母親的延伸，他是一個完完全全獨立的生命。孕婦安全的論證：事實上墮胎合法化未必能夠保障孕婦的安全。原因是現代科技的成就下，墮胎而死的孕婦為數不多，非法墮胎導致大量婦女死亡的數字，只是墮胎支持者的虛構故事，我個人的意見是合法的墮胎只不過是安排一個清潔和專業的環境去殺害一個無辜的小生命。虐兒的論證：墮胎不能防止虐待兒童的，原因就是墮胎是最殘酷的虐兒方法，與兒童死刑沒有多大的分別。殘障的論證：我應為殘疾不能成為最主要的墮胎原因，因為很多殘障的人也不會完全贊同將有缺陷的胎兒打掉。這一決定應讓殘障的人表明自己的立場，而不是這些母親和社會人士作決定。私隱的論證：我覺得母親的私隱權不是絕對的權利。原因是這私隱權的成立是建基於胚胎並不是人的理想下，這一點是我極表不同意的。除了因姦成孕外，沒有任何懷孕是不自願的，性交便要承擔懷孕的後果，私隱權雖然重要，但總不能勝過人類生存的權利。強姦的論證：因姦成孕不能完全成為墮胎的主要理據。其實，墮胎不能除去強姦所帶來的邪惡，墮胎只不過是將邪惡加添。受懲罰的目的不應是嬰兒而是那些可惡的強姦犯。將誕下的嬰兒給予其他人領養無疑比起殺害小生命更為公義的選擇，雖然母親會產生重大的打擊，但此方法比起其他的方法較為可行。以上便是我對聖經以外的論證對胎兒低於人的看法作出一些回應及反映。跟著下來便討論一下我對胎兒是潛在的人的信念的一些討論。

## 2.2 我對有時可以墮胎的評估與回應

### 2.2.1 它的信念基於胎兒是潛在的人的信念

支持可以墮胎的人，除了抱著胎兒低於人的信念外，還

有抱著未出生的胎兒只是潛在人的信念。他們認為人的生命是逐漸發展而成，是一漸進階段。例如：胎兒一開始是潛在的人，慢慢地這胎兒變成一個完全的人，胎兒只不過是擁有潛在生命而已。他們抉擇墮胎與否是在乎情況以及權益的平衡。他們所抱的論點是建基於拯救母親的生命、強姦、亂倫以及嬰兒的缺陷。現在讓我們看看這些人在聖經中找到那些論證來支持他們的答案。

### 2.2.2 胎兒是潛在的人的聖經論證

出 21:22-23:假使人們打架，撞傷了孕婦，以致流產，但沒有別的損害，傷人者為這罪應按女人的丈夫所提出的，判官所斷定的，繳納罰款。從這經文看，抱有時可以墮胎的人認為引致胎兒死亡的只需賠償金錢，但如果令母親致命，就要賠命。從這章節中來看，胎兒並不被視為完全的人。所以有些人認為有時可以墮胎是可授受的。詠 51:7 達味說：「我的母親在罪惡中懷孕了我。」從這章節看來，在達味受孕之時仍未犯罪，這意指他只是潛在性的罪人，因為他只是潛在的人。詠 139:13-16:你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我。我何時在暗中構成，我何時在母胎造成，我的骨骸你全知道，我尚在母胎，你已親眼看見，世人的歲月尚未來到以前，都已全部記錄於冊表，都已全用你預先定好。在這章節中提及胎兒不是完全的人，因他需要締結的過程，仍未成形。另外，訓 6:3-5 描述流產的胎兒徒然而來，悄然而去，他的名字也湮沒無聞。故此，從這節得知，腹中的胎兒是正在發展潛能及漸變成人的胎兒而已。羅 5:12 這節描述罪惡藉著亞當進入世界，死亡因此殃及了眾人，因為眾人都犯了罪。抱潛在的人們認為人顯然不是真正在亞當內，人類只不過是潛在於亞當內。所以我們在未出生前只是潛在的人，出生後才可成為一個真正的人。希 7:10:因為當默基瑟德迎接亞巴郎的時候，肋未還在祖先的腰中。這節指出肋未在祖先的身體裡面，當然這節指出不是真實的在亞巴郎的身體裡面。用這章節透過對比，腹中的胎兒，只不過是

潛在性的人。以上所討論的是胎兒是潛在的人的聖經論證。現在讓我對以上聖經的論點作一些回應和反對他們以這章節來支持有時可以墮胎的看法。

出 21 章，Yahtzah 這字用來表示流產或生下來的意思，但舊約中這字經常用來描述分娩。在這裡指早產，而不是流產。所以若人們危害母親或胎兒的生命，應以命償命，這才是這章節的真正看法，而不是賠償金錢那麼簡單。另外，聖詠 51:7 人們指出這句說話是指胎兒是潛在的罪人。但實際上從受孕起，我們便稱為罪人，原因是亞當的緣故。聖詠 139 這章節之前已經提及胎兒要進入塑造的過程，是未成形的。其實這說話是不成立的，因創 1:27 提及人是按天主的肖像而造。而耶 1:5 更提及上主對我說：「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。」在這節中用人稱代名詞指出未出生的胎兒以及說出他們與天主是認識的，胎兒與神已存有關係，他是按天主的肖像而造的。從以上分析，那麼他便不算是潛在的人，而是完全的人了。所以有時可以墮胎的問題便不言而喻了。羅 5:12 亞當為基督的預像，在這節中暗示人在亞當內，這並不指出胎兒是潛在的人，這節中實際討論人類在亞當內的事實，人從受孕之時，已在亞當內稱為罪人。同樣地，胎兒在受孕時應稱為人類的一份子。希 7:9 之前的看法是我不同意的，我覺得這章節的真義是提及肋未代表性或象徵性地存在亞巴郎內而不是潛在性的在亞巴郎裡，就算肋未真正潛在於亞巴郎內，也不能推論說出肋未是亞巴郎內的胚胎。從以上的分析，我們可以得知，用聖經來支持胎兒只是潛在的人的論點，其說服力並不高。現在讓我們討論一下聖經以外的論證如何看胎兒是潛在人的信念。

### 2.2.3 聖經以外的論證

除了聖經的論證去支持胎兒是潛在的人外，還有其他論證也支持這一點的看法，現在讓我們一起討論一下。首先，

有些抱有時可以墮胎的人認為人格是逐漸發展而成的，其原因是胎兒受孕時並沒有意識，而只有通過人際關係，這意識才慢慢形成的。在未形成前只能說是潛在的人，而不是完全的人。其次是人格和體格的發展是相關的，由受孕那一刻，體格便開始發展，身體許多器官未完成和發展。例如：嬰兒與成年人的智力不同，所以他們認為人類位格的發展與體格的發展是相關的，所以人格和體格未完全發展，只可稱為潛在性的人。這點也是支持有時可以墮胎的看法。他們也將胎兒與其他生物作類比。例如：雞蛋並不是雞，而人和胚胎的關係正好像雞和雞蛋一樣。所以胚胎只是一個潛在的人，並不是一個真人，就正如雞蛋不是雞一樣。法律的論證方面，有些贊成胎兒是潛在性的人認為美國憲法第十四條修正案暗示公民的權利只授予已出生的人，贊成有時可以墮胎的人則認為憲法暗示未出生的胎兒並不是完全的人，這憲法的內容如下：凡出生於、或歸化美國的人，並隸屬其司法權之下，皆屬美國及其所居留之州之公民。憲法中的「凡出生於」，意指出生後的人才具有生存權，這權利不能加於胎兒身上，因為他們只是潛在性的人。

我對聖經以外支持胎兒是潛在人的論證，表著不同意的看法，原因是我認為胎兒是完全的人。另外，我覺得以上的看法漏洞比較多，不能使人完全信服。其原因如下：人格是逐漸發展而成，這一點我是抱不同意的態度，原因是人格有別於位格。因人格是人的屬性，位格是人的本質。所以，人格可以發展但位格卻是神所造的。持人格是逐漸發展而成來斷定胎兒是潛在的人，這一點我認為是不正確的。回應之前第二點的看法，人格和體格的發展是互相聯連，這點我的看法我同樣反對，原因就是靈魂和身體不需要同一的改變。這意味著身體需要發展，而靈魂不一定要與身體一同發展。雖然胎兒的身體未完全形成，但靈魂已存在他的體內，這樣他可說是一個完全的人，因為他有完全的靈魂。用其他生物的類比方法來支持胎兒是潛在人的見解，也是我認為不對的論證。原因是在受精卵內，胚胎不是潛在的生命，而是大有潛

力的人類生命。以上是我對胎兒是潛在的人之看法及反對的聲音，跟著下來便討論不可以墮胎是建基於胎兒是一個完全的人的信念，這一點是我所抱的立場。

## 2.3 我對不可以墮胎的評估與回應

### 2.3.1 它的信念基於胎兒是一個完全的人的信念

這觀點指出胎兒是一個完全的人，任何蓄意奪取胎兒生命的行為都稱為謀殺，以下我會從聖經和聖經以外的論證去探討這一點的看法。

### 2.3.2 胎兒是完全的人的聖經論證

在聖經中未出生的胎兒也被稱為孩童，如路 1:41-44，這指出依撒伯爾一聽到瑪利亞請安，胎兒就在她的腹中歡躍。而在列上 3:17 更形容未出生的胎兒是成人，這節的內容指出有關撒羅滿的斷獄如神。在案中其中一個女人說：我主，我和這個女人同住一房，在這房裡，我靠著他生了一個孩童。暗示出胎兒未出生前也可稱為人或孩子。聖詠 139:13：你造成了我的五臟六腑，你在我的母胎中締結了我。這節意指胎兒是由天主創造而成，正如在創 1:27 中提及天主照著自己的肖像做了亞當和厄娃一樣，那樣胎兒是完全的人便不言而喻了。出 21:22 和創 9:6 提及未出生胎兒的生命若受到傷害或死亡，其處理方法與成年人一樣，都要受到同樣的刑罰，以命還命。瑪 1:27 和路 1:26-27 提及，那在瑪利亞內受生的，是出於聖神，她要生一個兒子。這意指基督在瑪利亞腹中受孕時，已是一個完全的人。創 1:27 提及天主照著自己的肖像做了男女，這意指天主的肖像也包括男女，而男女的性別在受孕那刻已被決定，科學的角度也抱同樣的看法。詠 51:5 提及未出生的胎兒也具備了人的特性，例如：罪。這章節指出達味認為他的母親在罪惡中懷孕了他，他是一個罪人。而路 1:44 指出胎兒是會歡躍的，這兩節所提及的罪和歡躍也是人的特性，這特性也暗示出胎兒是完全的人，也具有人的特性。瑪 1:20-21 和耶 1:5 用人稱代

名詞來稱呼未出生的兒童，這稱呼與其他人一樣，沒有多大的分別。詠 139:15-16 和耶 1:5 中視未出生的胎兒也會被天主親密而個人地認識，與其他人和天主的認識一樣。創 25:22-23、民 13:27、依 49:1，更提及到未出生的胎兒也會被天主所召叫，這意指他已是一個人，否則天主是不會召叫他的。從以上的討論，我們得知未出生的胎兒也被視為完全的人，與成年人無異，他具有天主的肖像，是有位格的人。在受孕那一刻已是照天主的肖像而被造，胎兒的生命也被天主十誠所保障。

### 2.3.3 聖經以外的論証支持胎兒是完全的人

胎兒是完全的人的聖經以外論証可分為科學和社會兩方面，現簡述如下：從科學的角度來看，醫生可以在子宮裡放置鏡片去觀察裡面的情況，他們發現胎兒是有生命，是會活動的。現今科學也認同生命是在受精的那一刻。受精卵是完全的人，其原因是他擁有一切的遺傳資料。例如：人的特徵、性別、四十六個染色體等。這些都是人必需有的資料，這資料由受孕到死亡的一刻，再也沒有辦法將新的遺傳資料加上。另外，未出生胎兒是人的社會論証有以下的看法：例如：生物學家毫無困難地證明一頭未出生的豬是豬，為何人要用種種的方法去證明胎兒不是完全的人去找出墮胎的論點，那樣的做法未免太愚昧了。還有另一社會論証認為人的生命從不會終止又再繼續開始。生命的開始是要經歷受孕的階段，所以胎兒是生命的初階，他與父母一樣，也可以稱為人。除著現代科技的進步，胎兒能在二十個星期大也能在子宮外生存，試想這一個子宮外生存的胎兒，可否稱為人呢？如果這嬰兒是人的話，那五個月仍在子宮內的胎兒，又可否稱為人呢？其實，一切支持墮胎的論點，都可以同時用來支持殺嬰和安樂死。如果未出生的胎兒，可以用種種的藉口來殺掉他們，那麼，嬰兒和老年人也可以持以上的論點來加以殺害，那到底公義何在呢？在歷史上無數的社會和道德學家都宣稱墮胎是錯誤的。例如：Code of Hammurabi、

Tiglathpileser、Seneca、Stoic、Saint Augustine、Thomas Aquinas、John Calvin 等都認為墮胎是不合乎道德的。還有，基於大小、年歲、住處、功能的因素而歧視任何人的生命，這看法在道德層面是不道德的。但是那些視胎兒不是人或胎兒是潛在的人們，都基於這些理由來抹殺這小生命，我覺得這看法是極大的錯誤。如果我們支持墮胎，我們可以用同樣的理由去消除一些我們認為是沒有用的人。例如：傷殘人士、弱智人士、愛滋病人、老年人、吸毒者和乞丐等，那樣，人的價值為何，人的生命價值又在那裡呢？以上的看法是從聖經和聖經以外的論証，去支持胎兒是完全的人。

## 2.4 天主教對墮胎的看法

事實上天主教的傳統很重視對生命的尊重，對於胎兒的生命更禁止故意或直接的殺害。墮胎的行為是絕對地禁止。從古至今有不少天主教的學者也反對墮胎的行為。例如古代教父克雷孟、戴爾都良、奧斯定和多瑪斯等都認為墮胎是嚴重罪行。宗教改革者馬丁路德則認為胎兒具有靈魂，墮胎者的行為是一種不可補償的罪。到了十八世紀以後，教會認為胚胎自受孕之時，便具有人的生命，這小生命必須給予一份尊重和關懷。以上的看法一直是今日天主教的官方立場。例如：在《天主教教理》2270-2275 號、2322 號以及教宗若望保祿二世的《生命的福音》通諭中也可找到有關資料。總結以上天主教的看法，天主教認為嬰兒自受孕之初，就有生存的權利。直接墮胎，或是故意墮胎，不論作為目的或方法，都是一個罪惡的勾當，嚴重地違反道德、法律。教會按教會法以絕罰處分違反生命的罪行。

## 3. 總結

總括來說，本文從探討墮胎的定義、原因、後果、倫理和法律的關係，從而引伸到有關墮胎的三個基本觀點。然而我就傾向胎兒是一個完全的人的信念。這信念的基礎就是對

聖經、生命和天主教的那一份尊重。從聖經角度來看，它清楚指出未出生的胎兒也被稱為孩童，胎兒是天主所創造，對未出生胎兒的傷害，其賠償方法與成年人無異，未出生的胎兒也具備人的特性，聖經中更用人稱代名詞來稱呼未出生的胎兒和未出生的人也被天主所召叫。從以上的聖經看法，我不能不相信胎兒是一個完全的人和一個完全擁有生命的人。另外，聖經以外的論證對胎兒是完全的人也有相當足夠的支持。例如：科學家已證明人的生從受孕那一刻開始，他已經擁有一切遺傳的資料。還有在社會論證上也認為人類生命從不會終止而又再繼續開始，實在沒有理由去支持胎兒不是一個人。據資料顯示，二十個星期的早產嬰兒能在子宮外生存，那麼二十個星期仍在子宮內生存的胎兒不算是人嗎？實際上一切支持墮胎的論證，都可以同時用來支持殺嬰和安樂死，那麼人的生命和價值又怎值得尊重呢？這些論證只不過是滿足支持墮胎者的私心。天主教的看法也加強了我對胎兒是完全的人的信念，在《天主教教理》中提及嬰兒自受精那一刻就有生存的權利，墮胎便是罪惡的勾當，應按教會法加以絕罰處分。試問作為一個基督徒的我又怎能贊成胎兒不是一個完全的人呢？最後，我覺得墮胎的爭論往往集中於對生命的神聖問題上，而生命是天主所創造，它的神聖性是無可置疑的。另外，聖經和科學上已有足夠的證據去支持人的生命是從受孕那一刻開始。所以，從以上種種的論點顯示，墮胎是否可以便不言而喻了。

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

零售：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25 元 (平郵)

全年美金 32 元 (空郵)

歐美 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160 元 (平郵)

全年港幣 200 元 (空郵)

歐美 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 540 元 (平郵)

全年四期 新台幣 660 元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓 B 座

