

墮胎倫理的爭議

文／陳文珊

緣起

日前因宗教團體提出「刪除優生保健法第三章第九條第六款並增設墮胎前諮詢與靜思期修法案」，不僅導致教會與世俗女性主義團體的爭議，更使得教會內促進婦女權益團體處在極為尷尬的處境。其實，宗教界不同意見的交流甚至早在修法案提出之前，便已在長老教會《新使者雜誌》中有過對話。

拙文〈墮胎不？墮胎！墮胎？不墮胎！〉直指教會傳統及聖經教導都並未明指接合子、胚胎乃至胎兒是人，其道德地位並不確定，不能合理地視墮胎為殺人，並參照瑞典的相關法令，呼籲教會相關人士以社會倫理的角度入手，視墮胎是一個不義的父權體制產物，避免 pro-choice vs. pro-life 的二分，藉賦權婦女尊嚴及生育自主性，來積極營造重視生命的文化。¹

事後，天主教胚芽婦女關懷協會亦在修法案連署過程中，連續數期在〈胚芽通訊〉及〈教友生活週刊〉先後刊登聲明，澄清自己謹守「天主教會有關墮胎的兩個原則：

1. 從受孕的起始，每人即應有被視為一位有位格的人權利，包括生存權。
2. 任何殺害無辜的人的生命，是絕對被禁止的」，並指出「每年五十萬的墮胎只是社會上一連串問題的結果，以『從下游去圍堵』的方式並不能真正改變死亡的文化」，盼望未來能以合作的方式，共同來建立生命的文化。²

但這些嘗試性的努力，截至目前為止，很遺憾，並未受到正面積極的回應。為之故，本文企圖進一步指出，「接合子、早期胚胎是人」的論題難以成立，同時亦指出西方女性主義選擇權至上的不足，進而嘗試從女性主義倫理學典範轉移的進路，特別是關懷倫理學在生死學中的運用，來提出一個折衷之道。

教會對於接合子、早期胚胎是人的哲學論述

此次修法草案天主教發起人艾立勤神父的主張是，自受精而非受孕起始，該生命體便應視其為人，具有個體性，因而享有位格人所有的生命權。其論述要點如下：

接合子胚胎乃至胎兒是屬於人類的個體，按著普遍的生育發展過程，以及基因科學證實胚胎具有人類的基因，故依其本性是具有理性的，因此自受精起始

¹陳文珊，〈墮胎不？墮胎！墮胎？不墮胎！〉，《台灣本土婦女神學初探》（台北：永望，2002），頁 143-153。

²相關文章請參見 http://sproutgroup.womenweb.org.tw/OrgNews_Show.asp?OrgNews_ID=370
http://sproutgroup.womenweb.org.tw/OrgNews_Show.asp?OrgNews_ID=369

便應視同具有道德位格的人，享有位格所賦予的人權，其中包括了生命權。³

這個論證假定了一種物種主義、人類中心主義的、本質論的存有論立場，認為凡物皆有其使之為該物而非他物的存有原理，此存有原理即是所有可稱之為該物的個體其所具有的本質(或本性)，又依據生物學物種的劃分標準，人與其他物種有不可抹滅的種差，即其理性本性。而凡有理性本性者才具有位格。

所以，位格屬於種類本性，應可適用在所有隸屬於具有理性本性的物種其個別實體上。人作為一個種類，具有的理性本質應先於其功能的表彰，故其理性不僅是其內在構造結構，更是其動態發展其圓滿生活目的的力量。因之，每一個屬於此類發展中的個體，皆應視其具有其共同的理性本性。而這種本質論的存有論同時假定了一種知識論的主張，認為人能夠且可以認知事物的本性，這是藉由歸納(整體抽象 total abstraction)到型式抽象(formal abstraction)，區分出偶然性的依附體與本性(即普遍性的特質)的不同。⁴

因之，雖說不同的人具有的理性程度不同，在不同的人生階段人的理性能力發展的程度也不同，甚至有些是嚴重智障，或植物人，都應被視作是具有理性本質的位格來對待。這些的不同，並不妨礙我們從一般正常人的表現歸納並型式抽象得出：「人是有理性的動物」這個類加種差的定義。據此，胚胎或接合子既然屬於人種，就具有理性本性，也就應該視為具有道德位格者，享有不可侵犯的生命權。故墮胎便是殺人。

雖說這種本質論的主張肯定了不具有理性功能者，如精神異常者，植物人，乃至小孩、嬰兒、胎兒，亦可視為人的道德常識，但卻忽略了上述所有個體皆是在被視為具有獨一無二的個體性，以及大腦相關組織的情況下，被大眾視為具有生命權的位格。若要把這個論證推至接合子亦可視為具道德位格的人，便忽略了著床二週前的接合子尚未分裂出神經細胞，且仍可能在分裂過程中成為多胞胎，甚至胚胎是在三個月左右始發展出大腦的事實。更遑論生物個體隨文化環境因素的影響，在日後可以形成多重人格(或可視之為位格)的事實。

或許有人會主張，複製人的存在並不否認被複製者的個體性，因此，接合子即便可以分裂成多個胚胎也不代表其不具有個體性。⁵但這樣的論證是有問題的，因為被複製者的個體性一直存在，並未經過分裂，但接合子的個體性並不存在，卻會分裂成多個不同於之前尚未分裂的接合子。所以，就算接合子算是生物科學所界定的生命，是一個獨立的有機體，但它與哲學上所說的「獨立個體」仍是有距離的，更稱不上是一個「獨立的位格」。

何謂人(或位格)的哲學爭議

教會本質論的存有論及其伴隨的知識論主張主要受到亞里士多德存有論及

³此論點散見艾立勤多篇論文，請參見〈論接合子是不是位格人〉，《哲學與文化月刊》第 28 卷第 8 期 (2001 年 8 月)，頁 691-715。

〈胚胎幹細胞的倫理省思〉，<http://210.60.194.100/life2000/professor/ilichin/i5.htm>，

〈天主教會對「代理孕母」的倫理立場〉，<http://210.60.194.100/life2000/professor/ilichin/i4.htm>

⁴艾立勤，〈胚胎幹細胞的倫理省思〉，<http://210.60.194.100/life2000/professor/ilichin/i5.htm>

⁵艾立勤，〈論接合子是不是位格人〉，頁 691-715。

認識論傳統的影響，這在近來已經受到許多的挑戰。

一來，文化因素經常對認識的過程造成相當的影響，過去教會歷史對女人的本性，或視第三世界原住民為次等物種的看法，使得這種認為人可以認識事物本質的說法失去公信力。

二來，教會反墮胎人士對亞里士多德實體觀念、潛能與實現等理論的運用，(具理性本性的位格實體是不變的，但其所表現出的功能卻會經歷不同階段的發展)，忽略了靜態與動態世界觀的不同，以致於與生物學物種演化的觀念並不相合。⁶再者，這種主張最大的問題在於，是一種物種主義的人類中心主義，強調物種之間的不同，而忽略其相關連性，並把人與其它物種劃分為二，以人類中心的角度認定其它物種僅只有滿足人利益的工具性存在價值。

舉例來說，許多人類中心主義者慣常視人為具理性的位格，而猩猩卻是沒有任何權利可言的哺乳類動物。而全然漠視生物學研究顯示，猩猩的基因與人種高達 95% 相似性，部分猩猩在經過學習後可以使用簡單的手語，表達特定的情緒及意欲，甚至具有某種的自我意識，比如說史丹佛大學研究室內那隻著名的、會飼養照料一隻真貓的猩猩 Koko。⁷

凡此種種致使功能論者提出不同的關於位格的定義方式，如瑪麗·安·渥倫 (Mary Anne Warren) 便指出，道德意義下的位格 (person) 與生物學的人種 (human beings) 是不同的，位格應該包含：

- 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，不是上述條件都需要滿足)，便稱不上是具有道德位格者。功能論最大優點在於，它是去物種、人類中心主義的，許多其它的生物體，如上述的 Koko，其實都可被視作是具有位格者，其存在具有獨立於人的價值，同時，不再假定對於位格的理解，必須訴諸某種文化建構出來的「本質」主張。

許多人批判說功能論對人格的界定，運用到人類社群時，會由於嬰兒、幼兒、智障者，或植物人的理性功能不彰，而視其為是不具有道德位格的非人，以致於殺嬰、納粹時期出於優生考量的謀殺都被視作是可允許的事。

其實，功能論者在對人格的界定时可以採取多元標準的看法，而未必是單一標準的，諸如 Mary Anne Warren 的主張便是一例，且每一標準的提出也可以允許一定範圍內不同程度的差異存在，不必非得毫無彈性地規定以 IQ 或 EQ 測試中達到一定分數作基準。

⁶ Thomas A. Shannon, "Human Embryonic Stem Cell Therapy."
<http://66.77.30.29/pls/cli/eli-ic.ps?PID=1602243>

⁷ 霍爾姆斯·羅爾斯頓，《環境倫理學》(楊通進譯北京：中國社會科學出版社，2000)，頁 93-94。

這並不表示，功能論者對位格的理解可以完全擺脫既有文化的影響，對於那些目前我們仍無法理解的生物社群，或尚未知的、完全不同於地球生物構造的可能存在，如外星球的生命體，以及它們可能存在的某種值得正視的重要位格特性，如潛意識的心理特質，我們只得承認自己尚在追求的旅途中。

女性主義知識論主張，我們一切的認知都受到處境的影響。因而，謙卑地承認這點，並嘗試去盡可能的理解，比起固守傳統的本質說，否認當代生物學乃至社會學所提供給我們的認識，在我看來，要是更為明智的抉擇。承認自己無知但願意不斷去知，比起不承認自己無知的假權威，或根本否認去知的絕望式獨斷，非但不會因為承認而遭貶損，反倒更能接近真理。

因而，在特別討論到人類胚胎乃至接合子是否為人的問題時，功能論者大可以指出，由於目前已知大腦神經系統，包括腦幹，是判定生命體是否具有人的生命，具有行使位格各項功能的依據，所以，在大腦神經系統在未發展之前，以及在證實死亡之後，可以視之為不具有位格者。這並不表示具有該神經系統者就是具有位格者。所以，大腦神經系統僅只是功能論者在接受當前生物學的研究成果後，所做的一項關於位格的必要條件的界定而已，那並不是對於位格的充分條件。

在討論墮胎的問題上，我們需要做出的，不必是關於位格的重要條件的界定，也不需要做出普適於一切生物的定義，而是一個特別運用在人類社群上的界定。

科學業已證實，人類的理性與其大腦神經系統的發育是有其密不可分的關係的。不能發展出大腦及其神經系統的胚胎如何可被視作是人實是一大問題。此外，多重位格的存在亦證明了將位格視為一種本質論看法的錯謬，位格與其視為是人的生理結構的決定性發展，倒不如視作是社會文化培育的結果。在多重位格的情況下，即便具有位格者也不代表位格的存在及其延續是其不可剝奪的生命權。

反墮胎論者可能提出的詰難

在定義所有人都具有位格的嘗試失敗後，反對墮胎者很可以退而採用滑坡論證來證明胎兒是人。九個月出生的胎兒被視作是人，但九個月在子宮內的胎兒卻很可能會因為不具有人的身分而墮掉，似乎很不合理。胎兒是否與否，不應受其所在地點的侷限。又九個月大的和八個月大的胎兒並沒有什麼足夠顯著的區別可以判定一者是人，而另一者不是。依此類推，則可知從受孕開始，胎兒便應享有人類應有的待遇，其生命權是不可任意剝奪的。

但這種說法的錯誤在於，雖說在各階段間沒有顯著的不同，但不代表受精卵與足月而生的嬰兒之間是等同的。如果這種說法可以成立的，雞蛋也可以是雞了。雞蛋當然在某種種類的意義(這還必須排除基因突變的可能性)上被視作是屬於雞的種類，但這卻不是說雞蛋就是一隻雞，享有一隻雞所應享有的動物權。

反對墮胎者可以再退一步，說即便我們不同意接合子與胎兒是等同的，但由於無法在其中劃出清楚的界線，所以最好從卵子受精後，便把該生命體當成是

人。但這個「最好」的說法並不是事實的描述，而一個規範性的使用，其中涉及到價值的選擇。而在作價值選擇時，我們不應當只考慮受精卵、接合子或胎兒，而不考慮其他當事人的福祉，以致於提出一個異常嚴格的規範性定義。

又，這種視受精卵為人的主張的不合理處，更在於它進一步把人工生殖、事後避孕藥，防止受精卵著床的子宮內避孕器，通通視為殺人的生殖科技。人工生殖技術為了幫助不孕的夫婦成功受孕，採體外受精的方式，並一次植入多個胚胎，以提高成功的機率。多餘的試管內培育出的胚胎，以及日後為了避免多胞胎而取出的胚胎統統都違反了上述人的位格定義，而違害了那些胚胎的生命權。事後避孕藥以及子宮內裝置避孕器因為也是在接合子形成後服用的，或導致其無法成功著床，因此，也一概是殺人，徹底取消了人工避孕與墮胎的區別。但這卻與我們現今的常識不相符合。

生命權到底要求了什麼？

另外，有待釐清的是，到底生命權意味著什麼？它是不是在任何情況下都是不可違反的？生命權作為一種權利，被視作是基本人(位格)權之一。它可以意味著消極的、弱意義的，即不受他人無故的危害，但也可以意味著積極的、強意義的，即要求他人及其所在的社群在可能範圍內提供其維生基本需求。無論是前者或後者，都只是一種原初的道德原則，在遇到道德衝突的時候，並不一定會導致一種絕對主義的立場，即在任何情況下都是絕對禁止的，或不可違反的。⁸

在這次由台灣天主教官方所主張的生命權，並不清楚是主張強意義的或是弱意義的，在某些文獻中，如〈每個生命都有活下來的權力〉，似乎表明沒有預設反對婦女行使「自主權」的立場，而只是「在行使婦女自主權之前，應給予胎兒生命權的尊重基礎。」所以，它只是意味著不受他人無故的危害。但在同時，某些時候卻又嘗試使用二次大戰時納粹集中營及日本在中國實施的活人實驗為例說明限制使用優生保健法第九條第六款的必要，「自主權的概念也有底限，它的底限是不可以用自主權來害別人，…生命權超越自主權」，這種說法似乎假定了強意義的要求。

前者的說法並不違犯了女性倫理學家主張支持墮胎的看法。茱蒂·湯普遜(Judith Thomson)便「假定」胎兒有生命權，(雖說她個人並不真的相信胎兒有權)，進而質疑這種消極的生命權會凌駕於母親身體自主權之上的看法絕非自明的。她舉了一個小提琴家的例子來說明，當有一天你醒過來，發現自己被連結在某個小提琴家的維生系統上，因為該小提琴家病情垂危，必須經過九個月救治才能夠存活下去，而你剛好與他血型相符，可以暫時權充寄主。但你是否具有義務為他做出這樣的犧牲？如果沒有，同理，母親在無意願的情況下受孕，就不必因此負擔九個月甚至更多的生育責任。⁹

⁸ Johannes Sun Hsiao-chih, "Are All Human Beings Persons?"

<http://210.60.194.100/life2000/professor/johannes/articles/8..Human%20Persons.htm>

⁹ Judith Jarvis Thomson, "A Defence of Abortion," *The Problem of Abortion*, (ed. Joel Feinberg, Belmont, California: Wasworth, 1996), pp.173-187.

這樣看來，生命權較適當的定義是人有人有權不遭受不公義或無故的危害，所以，在婦女已做了避孕措施而非自願地意外受孕的情況下，是可以選擇終止妊娠的，只是有權終止妊娠，不代表婦女有權決定遭墮出胎兒的生死。而且，在我看來，這種說法並不反對劃定適切終止妊娠的時限，限制在妊娠早期選擇不墮胎，晚期卻又後悔決定墮胎的個案。

但認為生命權超越自主權的看法，則似乎要求了強意義的權利觀點，認為即便在婦女作了避孕的措施之後只要懷孕，就無權選擇墮胎。這種說法常為天主教倫理神學家所主張，如哈利·甘斯樂(Harry J. Gensler)，便認為母子間有特殊義務關係，據而否認婦女有權利終止妊娠。¹⁰這種把生命權無限上綱做法，說明了為什麼有些倫理學家或美國某些天主教醫院，會主張即便因強暴而受孕，或在母體身心堪慮的情況下，孕婦都無權援引自衛殺人的要件，自願採取終止妊娠的手術。

巴洛·布洛迪(Baruch Brody)便主張，雖說在母體安全堪慮的情況下，胎兒的存在是一項威脅，但由於自衛殺人必須包含三個要項：「(1)b 的生命持續存在對 a 的生命造成威脅，而且只有靠奪走 b 的生命才能解除威脅，(2)b 不公正地試圖拿走 a 的生命，(3)b 應為他拿走 a 生命的企圖負責。」而在這裡，胎兒或是無辜的，並非不公正地試圖拿走母親的生命，或是並未嚴重威脅母親生命到非靠奪走胎兒的生命才能解除威脅，所以，無論在母體身心堪慮的情況，或是強暴的情況，都無道德正當性把選擇墮胎。¹¹

但上述種種既不符合我們的道德常識，更不符合我們對於生死的體認。自衛殺人的關鍵不在於他人是否有意奪取你的生命，而在於是否情況逼得你不得不自我保衛。讓我們假想，當一個人因醉酒，或心臟病突發，或精神異常，駕車朝警衛衝撞過來，他是無意要致你於死地，但警察為了自保不得不將他在安全距離前擊斃，請問這難道不算是情有可原的自衛殺人？或是知道某架飛機因被恐怖份子安置炸彈，將在人口密集的大都會上班時間墜機，造成嚴重傷亡，雖說機上旅客是無辜的，難道不能出於國家不能出於保衛其他人的理由，將其在無人沙漠上空先予擊落？

而把母子特殊義務關係擴展至已採取避孕措施的婦女與腹中接合子乃至胚胎，說墮胎是絕不可行的，也是有疑義的。我在他文中提出的外星人寄生地球男性的案例，亦說明了即便寄主與寄生個體有基因延續的關係，這並不意味著二者間就有特殊義務關係，更不能據此說明生命權超越自主權。¹²即使是在既有人類社群中，親子義務關係在不同的文化中，亦呈現出不同的建構方式，在群婚的社群，負有照顧義務的並不一定是生產者。更甚者，在儒家或西方基督教的社會中，在某些情況下，如經濟能力無法養育，或罹患精神病，親子關係也是可以讓渡，或由國家強行剝奪的，更何況，位格地位猶有疑義的接合子或早期胚胎。

¹⁰ Harry Gensler,《倫理學入門》(周柏恆譯,台北: 韋伯,1999),頁 251-269。

¹¹ Baruch Brody,〈反對墮胎的絕對權利〉,《生死的抉擇》波伊曼編著(楊植勝等譯,台北: 桂冠,1997),頁 161-176。

¹²陳文珊,〈墮胎不?墮胎!墮胎?不墮胎!〉,頁 147。

把這樣抽象建構出來的親職義務觀放在真實的生活處境來看，就更可以看出其不符合我們道德常識的地方。如果這種親子特殊義務關係可以用來作為反對墮胎的理據，那麼在面對嚴重基因異常胚胎的情況下，就好像自己的親人罹患癌症，為其傾家蕩產施行昂貴的產前手術，而非選擇早期墮胎，便成為我們「唯一」稱得上道德的選擇。但這豈真的符合我們現今在面對生死抉擇時的了解？我們豈不會覺得，選擇不計一切代價醫治它，固然是道德上值得稱許的事，但因為未來家庭生計的考量，選擇放棄醫治，接受早期墮胎手術，也是道德上可允許的？

誰的自然？如何才是符合自然？

據此而觀，我們便可以了解，說墮胎是不道德的，其實是假定了所謂的異性間的性結合必會導至妊娠，及其伴隨而來的婦女為母的天職信念。這些信念或多或少建基在所謂的自然之上。所以，許多反墮胎者會提出違反自然律的說法來譴責選擇墮胎的婦女。只是到底什麼是自然？如何才是符合自然(或本性)的作法，是有爭議的。英國倫理學家約翰·哈里斯(John Harris)最近所提出的一個論證恰恰能夠讓我們重新反省這種自然說。

在〈幹細胞、性及生育〉(Stem Cells, Sex and Procreation)一文中，他指出，醫學研究顯示，每一個成功的受孕都導致許多(至少有五個之多)早期的胚胎流失，這些流失的胚胎與我們一般所謂的流產並不相同，因其幾乎是不被察覺的。這些被流失的早期胚胎有些是因為基因異常，但有些卻具有發展成為人的潛能。因之，對於主張胚胎乃至接合子是人的立論者，如果他們真的肯定自己的主張，在現今科技如此發達的情況下，似乎只有選擇主張任何的性行為都應該採取人工避孕措施，否則就是殺人，或要求任何的生育都必須仰賴人工生殖科技的幫助，以減少或避免(如果人工生殖技術可以進一步發展到不犧牲任何的胚胎)殺人。¹³

這對天主教徒來說，是一個兩難論證，要麼承認接合子或早期胚胎不是人，要麼主張人工避孕及人工生殖是道德的。或許有人會認為還有第三種可能，即指出這些自動流掉的胚胎或接合子，其實是自然律或上帝治理下的結果，人並不能為此負擔任何道德責任。既然不必負任何道德責任，也就可以主張自然節育或自然生育而不會落入不道德的指責。

但這種反駁亦是不成立的。一來，早期被流掉的胚胎不只是「可能是」，更「確定是」因為人的性交而導致的結果；二來，如果所有發生在威脅人類生命的自然災害，如瘟疫或愛滋病，在人可以藉由醫療科技予以診治的時候，都有道德責任去預防乃至救治，視之為符合自然的作為，以此類推，沒有道理在生殖科技如此發達的現今，我們不應以「自然」之名避免犧牲那些在過去「自然」會遭到犧牲的「無辜的生命」。

為何非循立法一途不可？

¹³ John Harris, "Stem Cells, Sex and Procreation," http://elsi.issp.sinica.edu.tw/speech/speech031227_in.htm

最後，假定主張修法的宗教團體其邏輯的推衍都是正確的，舉凡這些人工生殖科技及避孕措施都是殺人，生命權高於自主權之上，那麼許多台灣基督新教及天主教贊成修改優生保健法者的牧者及學者，應該進一步修法，禁止醫院實施人工生殖，或立法將裝置子宮內避孕器罪刑化，否則就是犯了立場不一致的謬誤。試想，如果墮胎、人工生殖、子宮內避孕器，乃至事後避孕藥的服用都是殺人，而保障人的生命權是社會道德的底限，那麼為什麼獨獨認為墮胎問題非藉著立法不能締造尊重生命的文化？如果在某些避孕的措施上，教會能夠分別自身道德與法律的不同，事實上，天主教已廣泛接受人工生殖及某些避孕措施並不是違法，為什麼獨獨墮胎不行？

一些同意天主教官方立場，主張生命非從起始便應賦予道德地位的基督新教人士，更是令人不解。在台灣的基督新教既從來未在教會內反對不孕的夫婦接受人工生殖技術，或子女過多的夫婦裝置子宮內避孕器，或服用避孕藥物，而以「殺人」罪來咎責他們，怎麼一遇到墮胎問題，便不思分辨而紛紛擊鼓而攻之？！這除了讓我們覺得台灣基督新教缺乏自身相關倫理的研討及教導外，唯一可能的解釋，便是這些教會人士把墮胎問題與婚外性行為關連來思考，而視第六款「因懷孕或生產將影響其心理健康或家庭生活者」為罪惡淵藪。

有些論者以為，拿掉第六款可以幫助婦女免受不必要的墮胎，其實保障了不願墮胎婦女的權益。其實，這條法律的存在只是說可以，並不強迫非墮胎不行，如果婦女真是被強迫的，真正造成婦女採取行動非去墮胎不可的，是不義的父權社會，而不是這條法律。如果不義的父權社會不改，光改一條法律，可以想見那些被逼的走投無路的婦女，有本事的到國外去動手術，沒本事的除了自殺，便只有跑去找密醫一途。由此看來，這條法律非但不是危及婦女的權益，而是給那些走投無路的婦女還有一條活命的路可以走。以台灣每年仍有五十萬婦女因實施非法人工流產而犯法，試圖用修法的方式來解決問題，實是緣木求魚的作法。

由此可見，修法拿掉第六款非但不能解決問題，反而還會加深問題的存在，使其成為不可解決的大惡。想要墮胎的婦女這下子，大可能服用或注射某種藥物，之後再宣稱胚胎有畸型的可能，援引第四款來墮胎。或是轉入地下，完全沒有管道藉由接受政府免費提供的心理諮商服務，從而能從在性事上無知，心理上被男性宰制而不能或不敢要求另一半避孕的處境出來，在溝通過程中獲得賦權 (empowerment)，肯定自我價值，了解她目前有哪些可能的選擇，以及有哪些相關的社會資源。如同台灣婦產科醫學會理事王炯瑯所言，目前台灣墮胎比例的非正式統計中，墮胎婦女集中在 35 歲以上，或 18 至 22 歲的年齡層，拿掉第六款對醫病兩造都無所依循，問題反而會更大。

基督新教對避孕及墮胎的看法

其實，當代基督新教一般來說在墮胎及避孕這些議題的立場上，早已與天主教官方立場分道揚鑣。基督新教由於受到宗教改革的影響對於墮胎及生育控制的想法不同於天主教，較從一般道德性入手，而不是從視婚姻為聖事的神學立場上

來看。¹⁴因而基督新教認同性與生育不能劃上等號，婚姻內的性其目的不在於生育，而在以夫妻雙方的結合，所以人工避孕是可行的；也不必然認為，孩子必須是夫妻雙方結合的產物，視他精或他卵人工授孕，或不孕症夫妻藉代理孕母「必定」違犯了婚姻的自然本性。我們只消想想，過去有多少家庭收養了非親生子女，或有多少家庭接納了夫方在外生養的孩子，而這些家庭都不算違反了婚姻的自然本性，就會覺得對人工授孕及代理孕母大驚小怪本身可能才是值得大驚小怪的事！

基督新教倫理態度的改變始自二十世紀初。1916年瑪格麗特·桑格(Margret Sanger)在美國率先成立了「美國生育控制同盟」(American Birth Control League)，就是現在的「美國計劃親職聯盟」(Planned Parenthood Federation of America)。當時，她必須面對二大難題，首先，避孕在美國及大多數國家仍被視為不合法的，其次，許多的宗派，包括天主教及更正教在內，都譴責避孕。

直到1930年，在蘭貝特會議(Lambeth Conference)這種情況才有所改變。英國國教(the Church of England)在193對67票的情況下，首次肯認已婚夫妻使用避孕措施是可行的，在夫妻「都清楚覺得彼此有道德責任限制或避免親職，而且有道德上充分的理由不採取完全的禁慾」。

同年年底，天主教教宗 Pius X I 卻發佈了 Casti Connubii 通諭，譴責任何的人工避孕都是剝奪了性行為本有的生育力(deprived of its natural power of procreating life)，違反了上帝同自然的本性(violative of the law of God and nature)。

這之後，桑格甚至同她的朋友出資，推動避孕藥的研發。「美國計劃親職聯盟」並在1940年代修改郵政法，廢除其「違反善良風俗法」(Comstock Laws)，讓避孕藥及其相關資訊可以經由銷售及郵寄，而廣為流通。1965年更在「葛斯伍對康乃迪克州」(Griswold vs. Connecticut)一案中，經最高法院裁定，州政府無權禁止已婚夫妻購買並使用避孕藥物。七年之後，在1972年「艾森斯坦對柏德」(Eisenstadt vs. Baird)案，最高法院更裁定州政府無權禁止未婚個人購買避孕藥。接下來，陸續有許多基督新教的教派，諸如路德宗、衛理宗等，接受已婚夫妻使用避孕藥不違犯基督徒倫理的看法，而且許多基督新教的神學家，如卡爾·巴特(Karl Barth)、艾默爾·柏納(Emil Brunner)、雷恩霍·尼布爾(Reinhold Niebuhr)等亦都秉持這種看法。¹⁵

另外，1958年再次召開的蘭貝特會議強調「負責任的親職」(responsible parenthood)的觀念，凡此種種致使1959年普世教協(World Council of Churches)亦提出一份會議報告，宣稱「使用不孕期及人工避孕措施阻止精卵結合，或控制排卵，二者並沒有道德上的差異。」(no moral difference between use of the infertile period, artificial barriers to the meeting of the sperm and ovum, and drugs regulating

¹⁴John T. Noonan, JR., 'Contraception', *A New Dictionary of Christian Ethics*, (London: SCM, 1967); J. Greundel, 'Birth Control', *The Concise Dictionary of Christian Ethics*, (New York: Seabury, 1979); J. Dominican, 'Birth Control', *The Concise Dictionary of Christian Ethics*, (New York: Soabury, 1979).

¹⁵ "Contraception History", <http://members.aol.com/insight944/APOL/Contracep.html>

ovulation)。

識者不難發現，基督新教對這個議題的看法之所以有所轉變，部分原因在於生物學業已把精子及受精卵在生育過程中的生物功能作了清楚地釐清。據此，如果我們進一步反省到，避孕在現今的定義其實廣泛地包括了各種阻止受精卵著床的方法，受精卵或結合子、胚胎乃至胎兒其實是在一個不斷發展過程中的，那麼認定對其不同發展階段賦予不同道德地位或價值的認定，其實更符合我們一般的常識乃至生物學的知識。

這或許部分說明了，為什麼基督新教(主要是針對美國)在普遍放寬了避孕限制的同時，雖仍舊不贊成墮胎，但卻沒有教會正式文獻顯示，教會採取如同古老的教會法典(church canons)一樣的立場，視墮胎為「不可寬恕的罪」(an unforgivable sin)，或墮胎視同「謀殺」(murder)，或是「不義殺人」(unjustified killing)。

基督新教關於墮胎倫理的釋經觀

值得一提的是，聖經從未明顯說墮胎是殺人。出埃及記 21 章 22-25 節是聖經唯一提到墮胎之處，但卻視胎兒是父親的財產並不具有實質的位格。至於其它處用來反對墮胎的經文，亦可被視為誇飾的手法，而不是一種字面意義的如實描述。至於其它與墮胎相關的論及婚姻及生育的經文，三種不同的新的相關基督新教釋經立場亦逐漸浮現。本文無法深入析論，只能在此簡介，作為聖經乃至聖經詮釋並非必然反對墮胎的論據。

一是之前未曾出現的聖經基要主義釋經觀(unprecedented biblical fundamentalist hermeneutic)，採取聖經字面意義的詮釋，忽略經文寫作的不同歷史時期及文化差異，認為性(sexual identity) 及性別(gender)都是聖經中不可更異的根本教訓，墮胎同時違犯了聖經所揭示的自然法及神律。

第二種採取聖經歷史批判法的釋經觀則肯定，生物基因及其它科學的發現，在了解墮胎的道德議題上應扮演重要的一環。這使得一些基督新教教派同意制定部分允許墮胎合法化的公共政策，諸如長老會(Presbyterian)、衛理宗、路德宗、安立甘教會(Anglicans)，以及基督聯合教會(United Church of Christ)。雖說，到底何謂「合理的理由」(justifiable reasons)尚未有充足的討論，但一般說來，在亂倫、強暴、母體身心健康受危害，以及父母無法有足夠的身心能力養育多餘的孩子的情況下，墮胎都被視作是可容許的。

第三種釋經觀是解放神學的(liberationist)或女性主義的(feminist)的。它呼籲重構基督新教的神學及倫理學教導，特別考量婦女的福祉，並肯認基督教傳統對於性、性別及生育的教導是植根在對婦女生命的父權社會控制下的。在肯認了聖經經文內部有其矛盾在，解放的釋經拒絕承認在文化上具壓迫性、源自男性優越意識的解經及神學詮釋有任何的權威性可言。這種主張也會同意只有一些理由可以在道德上正當化婦女墮胎的選擇，(換言之，不是所有的墮胎都是道德上可允許的)，但同時強烈呼籲基督新教應推動廣泛的社會改革，以賦權婦女適切地運

用其生育能力。¹⁶

在考慮墮胎問題時，台灣基督新教亟需採取第三種釋經觀，肯定聖經中的上帝是解放者，反對一切的形式壓迫與不公義。可惜的是，台灣的教會多來自較保守的國外宣教差會，在過去執政黨戒嚴時期的統治下，欠缺獨立思考的民主改革精神，又受儒家主流文化影響下的本土父權家庭體制影響，以致於對性、性別角色，以及婚姻，乃至家庭觀念，較不開放，長期以來，多採取基要主義的釋經觀，動輒視不同於自己的信仰立場為異端，以致於信徒墮胎成為牧長們難以或不願意與聞的個人私事，卻忽略了它其實是一個公眾的社會性議題。從而，在教會內只曉得譴責個人犯罪，卻忽略它雖是個人做的抉擇，卻是不公義性別主義社會下的產物。墮胎多半導源於安全性教育的缺乏，兩性情愛關係的權力失衡，以致於男人因有對陽性雄風的迷思，拒絕採取任何避孕或節育的措施，而女性卻長期養成一味屈從、只知付出的性格，在攸關自己重大福祉的事上不敢說不。

打造生命文化的另一條路：倫理典範的轉移

總而言之，教會往往在處理道德難題時，採取傳統倫理學數學推論的理論典範，無能顧及墮胎困境的前因後果，只把焦點集中在受精卵、胚胎、胎兒是否是人的問題上，企圖藉由立法來解決爭議，卻無視於墮胎所處的、性別不正義的社會脈絡(婦女無論在社會經濟上，抑或情感及性生活上，均居弱勢)，以及其前因(甚少有男性願意採取避孕措施)後果(沒有任何法律規範男性必須分照顧、擔養育的責任)。而從墮胎爭議甚少提到男性，乃至於社會的生育政策等相關措施，更可看出其倫理思維的困窮。從這樣的倫理思維出發，來看待並界定尊重生命的文化，反而會招致在實際處境下，婦女生命品質受斷傷，幼兒的無辜生命無處安頓，人口暴增或過剩，以致於民不聊生的事實。

究竟傳統的倫理典範出了什麼問題？傳統的倫理典範假定，一切道德的難題都可以假定所有當事人都是平等、具理性的自由人，藉由數學推理般的邏輯思維，從道德客觀的原則出發，依據相關事實，推論到實際的作為。於是，自由不意味著脫離內在及外在環境的限制，而僅只是意味著個人權力的行使，德行於是成為一種主宰，對自我的主宰，同時主宰他人。

更要命的是，這種從原則而非處境出發的思維，經常有意或無意忽略價值的多元性，執著於自認為單一的、普遍的道德原則，並且具偏見地篩選出符合該項道德原則的相關事實，排除其它樣具有道德相關性的事項，以致於問題甚少獲得解決，反而陷入膠著。它製造出的倫理問題，遠多過所解決的。這種倫理的危機在於，一個社群及社會規範，往往自以為具有對道德判斷的先決條件，從而剝奪其他社群的發言權利。對自身的倫理信念太過相信，而排除了對其它社群開誠佈公對談，並接受檢視的機會，否定了多元價值存在的可能。

這種的觀點更建基在一個普遍的、超越的道德理性的自我上。這個自我是理

¹⁶ Beverly Wildung Harrison, "Abortion: Protestant Perspectives", *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by Warren T. Reich, (New York: Simon & Schuster Macmillan), pp34-37.

性的、個別的，而非關係的存在。他被賦予與他人相同的權利與責任，因而在做道德抉擇的時候，不需要考慮其他個我的特殊性與具體的身分認同。於是真理不需要透過相互的溝通來獲得，而可以透過無偏私的純粹理性的判斷。只是，這種道德的真理，不是太過空洞抽象，欠缺對具體倫理處境的妥善處理，就是毫不正視人類歷史上無數次自以為義犯錯的記錄。教會如果真正要打造尊重生命的文化，實需取道倫理典範轉移的另一條路徑。

有鑑於此，女性主義倫理學雖結合不同的倫理學說，採取不同的思考進路，惟多肯認認知、倫理判斷都是處境的，只考慮原則而不去考慮具體個人的處境是不夠的。而所謂道德規範的普遍客觀性，它不是既定的事實，而是一項形式的要求，要求開放既存的倫理規範讓其它社群來檢視，以形成更富交互主體性的相對客觀性(*interpersonal objectivity*)。由於強調倫理道德受檢視、批判的重要，女性主義的倫理學傾向於賦予受壓迫者認知上的特權，認為受壓迫者較不會像特權者一樣，因既得利益的誘惑，而陷於自我蒙蔽。

來自於婦女神學家要求改革的呼聲

對傳統父權倫理典範不滿的聲音，同樣亦出現在婦女神學的論述中。婦女神學家瑟溫(Valerie Saiving)在〈人類的處境：一個女性的觀點〉(*The Human Situation: A Feminine View*)便指出，傳統神學對於罪惡的理解，是人的自義與自私。這個罪惡觀假定了一種基本的人觀，即：視人是自由的，而其自由來自於他是個別的、孤立的個人。罪惡，就在於人嘗試用自己的力量去克服這種存在狀態所帶來的焦慮感。人本是受造物一部分，卻嘗試宣稱自己就是全部。這種內在的深層心理，使得罪不是偶發的作為，而是普及於所有行為之中，即便是那些最純粹、最不自私的動機也不能倖免。人就是對罪如此盲目，以致於是在利他的作為時，仍舊潛藏著自私的動機或目標。¹⁷

從這種神學出發，那些要求權力、不願意自我犧牲的壞女人，就是十足的罪惡。但瑟溫以為，女性在父權的社會所遇到的試探，不是過度膨脹自我，而是根本缺乏自我的問題，婦女不能自我肯定，把界定好壞女人的標準拱手讓人。她並警告，如果我們不能辨識男女性別社會處境的差異，一味教導婦女去否定自我，為別人犧牲捨己，不但不會帶來解放，反而會成為打壓婦女的幫凶。

瑟溫肯定了性別的社會地位具有其道德意涵，但其解釋不是完全沒有問題的：1)她的分析仍舊是以個人的方式來詮釋罪，未提到結構性的罪惡；2)欠缺一種動態的社會性別權力關係的論述，以致於無法正視婦女自身往往也參與介入父權體制，進而鞏固了性別歧視的社會；3)她普遍稱述了所有女性具有共同的經驗，而未注意到種族與階級的分別；4)其實，部分女性的否定自我其實只是一種表面的犧牲與被動姿態，藉以爭取社會的認同與支持。

系統神學家蘿絲瑪麗·路瑟(Rosemary Ruether)從而進一步界定性別主義是

¹⁷ Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View," in *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, ed. Carol P. Christ and Judith Plaskow (HarperSanFrancisco, 1992), pp. 25-42.

罪，基督教信仰必須為此悔改。因而，女性主義神學應當是一種悔改的行動，一種重新評價是非黑白的行動，好棄絕父權結構性的罪惡。這是一種破碎的經驗，對女性來說，必須打破過去教會以為罪通常與忿怒、驕傲有關而德行多與謙卑、捨己有關的迷思，體驗到一種看似「不當的」「義怒」。她稱之為「先知的忿怒」，「具有解放效應的恩典」，可以賦權婦女去打破性別的社會枷鎖，產生一種自我肯定的價值感，從而建立起自我認同或自我感。¹⁸

另外，針對女性主義者所提出的種種對傳統倫理思想的批判，她也作出了正面的回應，特別是針對自由主義、社會主義，以及基進派三種不同的女性主義的父權分析與批判，她綜攝了自由主義對個人尊嚴的強調，社會主義對分配正義的立論，以及基進女性主義所提出的女性身體自主，乃至烏托邦的想像，來論述一個新的性別公義社會的遠景。她承認，在基督教信仰歷史上，即便在最初的、遭到當時主流社會邊緣化的信仰傳統，也沒有徹底挑戰婦女在政經及法律地位上的不平等，只有到啟蒙運動之後，人生而平等的理念，才駁斥了「自然的」階層制社會觀。另一方面，她亦肯定基督教傳統中確有性別平等的因子，諸如：上帝按著祂的形像造男造女，並且在基督裡回復婦女完整的人性…等等。

她據而設想出的理想社會遠景是一個民主的社會主義社會 (*democratic socialist society*)，每個人都有工作、教育及參政的平等權利，工人擁有工作自主及管理權，可以創造以他們為主體的經濟及政治網絡；此外，這個社會更是由有機體的社群 (*organic community*) 所組成的，孩子的養育、教育、工作及文化都能整合起來，允許男女共同分擔家務、育兒，及其相關的工作及決策；最後，這個社會更具有生態關懷，能夠為人及自然生態統整出一個和諧、相互支持的關係。

新社會的建造有二條進路，一是藉由小型的局部實驗，組成具有意願的、富自覺意識的團體在較獨立的經驗基礎上，先形成典範的生活圈。再由小規模的理想推展至全社會的幅度。另一則是把全面的理想分成個別單一的構成部分，逐步尋求落實，其中包括了：多元的家庭組織，不論是自願的、血親的、以婚姻關係為基礎的，凡家中成員都過著有物共享的生活。¹⁹

路瑟的新社會理想在目前的社會環境下似乎不是完全不可行的。但其論述中卻似乎未能指出一個社會如何自我更新，如何能統整不同階層婦女多元差異的聲音，來形成具彈性的社會政策。一個真正帶有解放力量的倫理觀不能只停留在界定到底什麼是我們的道德規範或理想。事實上，我們現今所遇到的問題不是欠缺道德理想或道德判準，而是大多數的社群無能去徹底檢視並批判自己的倫理，尊重多元價值，並在具體處境中作出適切的抉擇。這在方面，我們實在需要聆聽世俗女性主義倫理學家的建言。

¹⁸Reuther, Rosemary R., "The Consciousness of Evil: The Journeys of Conversion" & "The New Earth: Socioeconomic Redemption from Sexism", *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, (Boston: Beacon, 1983), pp.159-192, 214-234.

¹⁹ Reuther, Rosemary R., *Ibid*, "The New Earth: Socioeconomic Redemption from Sexism", pp. 214-234.

從批判到建構：關懷倫理、危機倫理與溝通倫理

女性主義的倫理學派，按照蘿絲瑪麗·柯恩(Rosemary Tong)的說法，大致可以區分為關懷取向，以及權力取向二種不同的倫理進路。她將過去區分女性的倫理學(feminine ethics)及女性主義倫理學(feminist ethics)的二分，重新加以界定，指出關懷倫理學(ethics of care)，就是過去視之為女性的倫理學，雖以重新審視傳統視之為女性價值的美德為要務，但卻未必不能正視遭扭曲的關懷可以導致婦女為了他人而一味自我犧牲的結果；而權力取向的倫理學，也就是之前所謂的女性主義倫理學，雖以消除任何體制性的歧視婦女的價值規範，也同時必須注意權力的誤用極可能使得婦女深陷權力邪惡的泥沼。²⁰

a. 關懷倫理

關懷倫理始於卡羅爾·吉利根(Carol Gilligan)，以及妮爾·諾丁(Nel Noddings)，從強調女性的道德意識發展具有和男性不同的歷程，來重新界定德行，進而促進倫理學的典範轉移。以下著重諾丁在《關懷：女性倫理與道德教育進路》(Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education)一書對關懷倫理學的探討。

在諾丁看來，關懷倫理學反對傳統對於實然與應然的區分：人是生活在世界上的，因此道德感及直覺反應也同樣是世界的產物，應該是構成實然的一部份。自然的關懷(natural caring)，自發的、無須刻意去關懷別人的本能衝動，是構成人存在的重要因素，不同於倫理的關懷(ethical caring)是意志在遇到內在衝突的情況下，出自於對自我理想形像的要求，有意引發的結果。應然，即倫理關懷，在長時間內引導並形塑了人的實然，即自然關懷，從而使得人們能夠以更成熟的態度來實踐道德行為。

因為強調自然關懷在道德發展上的重要性，關懷倫理學不同意蘇格拉底以降主智傳統的倫理學，認為道德規範及認知在倫理生活中只佔次要地位。道德抉擇不是根據數學理性來推衍的，因此道德規範不過是經驗歸納出，針對特定情況應如何回應的原則，可供在大多數不知該如何回應的時候，成為我們行為的指導方針。但真正影響一個人的道德抉擇是關懷，就是關心對所會影響到的人及其反應做出相關的抉擇。

所以，關懷倫理並不是規範倫理。雖說關懷倫理可以形構成基本規範：「一切行為須以建立、維持增強彼此間充滿關懷的關係作為最終目的」，但規範不應該被當作關懷者背後的動機；也不能從規範導出其他的原則或規範來。關懷倫理唯一承認的普適性是對人類共同處境的描述，除此之外，文化及個人的差異可能會導致關懷方式的不同。

雖說一些人擔憂關懷倫理會被用來證成對女性的剝削，諾丁自我辯護道，關懷者與被關懷者並非是固定且清楚的不同社群，彼此在不同層面上是互相交涉

²⁰ Rosemarie Tong, "Feminist Approaches to Ethics", *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications*, (Westview Press, 1997), pp.37-52.

的；此外，除了少數結構不平等的關係特例外，關懷是雙向的，將關懷者與被關懷者相互的責任關係緊密地聯繫在一起，關懷者也可能扮演被關懷者；而且，關懷倫理主張關懷並非完全在於關懷者的態度與目的，而必須考慮到對被關懷者產生了什麼樣的效果，在自私的單向關懷關係中，為了被關懷者的好，關懷者是可以抽身的。

在討論到關懷倫理在道德教育上的運用時，諾丁提出四個重要的要素：以身作則、對話、實踐及肯定。在以身作則部分，她強調關懷倫理關切的並不是道德推理，而是學生成為關懷者及被關懷者中間的過程，通過教師以身作則與學生產生的互動關係，來闡明所了解的關懷。在對話的部分，她更指出，對話不只是了解關懷的手段，更是目的。不對話便不能了解何謂關懷，被關懷者的需要，並反省和批判做法的適切性。除此之外，關懷要求對話，乃是以一種開放而誠懇的態度全神貫注地接納(engrossment)他人，對話本身就是與人建立關係的非選擇性關懷。最後，在「終極的對話」層次，被關懷者得以成長，重新檢視自己的人生，探究生命的問題。在實踐上，由教育活動帶來的經驗會改變人對事物的看法或心態，教師可以合作的學習方式來培養促進關懷他人的能力。最後，道德上的肯定是對他人的認同與鼓勵，建基在對他人的深度認識上，從而能發掘出被關懷者及關懷者共同肯認的有價值的優點與長處，這是單一化標準的標語和口號所做不到的。這需要雙方的信賴與持恆，並且要不斷地建構、維持並豐富其內容。

此外，諾丁更強調，關懷倫理是一種他者倫理，不強調超越的、普遍的價值，容許他人以一個不同於我的完整個體進入我的意識中，尊重他人的理想自我，準備好接受一切可能因而發生的情感衝突，即便如此，仍選擇與他人同在，捨棄以暴力解決衝突。沒有與他者的良性互動是不需內省的。因之，關懷倫理是反省的，它包含了向外(對他人)及向內(對自己)的批判性思考。要求對他人及自己的情感及反應進行積極的思考，進而促進人際的相互理解。

整體而觀，關懷倫理學雖認識到過去父權體制對女性美德的濫用，但卻未能審視到其倫理學說是在一個不公義的倫理框架下來建構的，積極地形構具抵抗效應的倫理，帶來婦女從不公義社會處境下的解放。如同瓊安·特倫多(Joan Tronto)的批判，所有的道德判斷都是在一定的社會政治情境下產生的，因而道德理論都一定程度體現了社會政治的權力關係。關懷倫理學如果不置之於社會政權權力下來看，打破過去把政治及道德二分、私領域與公領域二分，理性與情感二分，乃至於公義與關懷的二分，自主與依賴的二分，便很難帶來徹底的性別解放。²¹

b. 危機倫理

婦女神學家夏朗·威區(Sharon Welch)亦在《女性主義危機倫理》(*A Feminist Ethic of Risk*)提出「危機倫理」與「溝通倫理」，來作為解放婦女的社會倫理指引，進而建構一個可以讓具有不同價值理念的社群相互校正，進而形成公共政策的依

²¹ Joan C. Tronto, "Universalistic Morality and Moral Sentiment" & "Is Morality Gendered?", *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, (New York: Routledge, 1994), pp.25-97.

據。

她從黑人婦女反抗種族主義的文學作品中找到有助於凝聚抵抗力的倫理指引，解決道德困境的倫理，故稱之為危機倫理。她所處理的道德困境就是「文化的絕望」(cultured despair)，係面對不公義的社會，覺得問題太大超過個人能力所能解決的範圍，而似乎人就對此情況不「負有任何責任」，或是以為任何的抉擇都是「不道德的」。為了對抗這種文化的絕望，女性主義倫理學需要提出一種具有解放性的、冒險的倫理，特別是當行為者在確認人生有太多遠景都在不公義社會的逼迫下而淪喪，必須在走向前途未止的復原之路上作抉擇時。即便在不一定會成功的情況下，一個人都不選擇放棄，或對問題漠不關心，反而下定決心要採取行動，危機倫理肯定這種作為是倫理的，同時提出抉擇的可能要素。

危機倫理是孕育自深切的痛楚，而不是無關痛癢的抽象理念；是在一個人的內心中深刻曉悟，損失已經造成了，再也不能拖延下去，不採取行動，而在這個同時，持續為這種對生命的殘害感到忿怒。在這種因遭受巨大損失所帶來的悲傷或忿怒的背後，是深刻的對生命價值的肯定。因而，在危機倫理中，道德上的成熟，不意味著無力感或放棄，但卻意味著承認所需堅持的理想是如此遙遠而不易獲得，只有累世累代的堅持不懈才會帶來些許的改變。道德的成熟，不是意味著接受生命是不完美的，而是選擇相信，人若要真正活著便得肯定追求公義是生命中不可或缺的一部分。而公義關乎的不只是個人，更是整個社群集體努力的目標。在這種道德上成熟的典範引導下，危機倫理會導出特定的倫理行為模式，一個有責任感、有擔當的作為是能夠創造出一個持續抵抗的環境(the creation of a matrix of further resistance)。所以一個道德的行為是一項對集體抵抗努力的參與，可以為現在及後來的人奠定成功的基礎。一個作為是否是對他人的需要作出適切的回應，不單單是看它現下帶來的行為效應，同時也必須評估它是否帶來了更多的可能性。惟其如此，行動者方能知道，即便現在問題不能解決，也能夠對他人或後代有所貢獻。

有鑑於此，危機倫理強調持續性及相互的合作。而要彼此持續相互合作，必須提供一個愛與尊重的環境，才能孕育未來的抵抗。只有不斷創造並維持自尊，才能夠抗拒貶低人尊嚴的社會大環境，縱使我們知道，這並不確切地保證追求公義的運動是否可以持續下去。

為了延續反抗的力量，在極端不利的情況下，比如說：黑人在白人種族主義的社會中，或是婦女在父權體制下，個人的道德抉擇必須結合妥協與抵抗，一方面不輕易犧牲，另一方面需要富創意的抵抗來為日後打基礎。因為必須在壓迫下奮鬥，反抗者會謹慎地選擇抵抗的行為，評估行為的結果，冒險下決定。這種倫理是人民力量的彰顯，藉此他們彼此鼓勵對未來的自由遠景抱持希望，並勇於想像下一階段該做什麼，有哪些方法可以運用。這種社群，就是馬丁·路德(Martin Luther King)所說的「蒙愛的社群」，在其中可以感受到正義和歡樂。

c. 溝通倫理

在從解構到建構的過程，除了需要危機倫理來助我們不致陷入絕望的處境中，同其時，我們也需要有智慧懂得如何辨識某些社會的道德規範是不義的，並開放自己邁向建構更符合理想中的道德社會。夏朗認為，要能夠看出既定的社會價值或行為規範是有缺失的，必須要透過一個不同的參照點，也就是參照另一個社群的價值體系。這種的參與不僅是自外部的觀察，更需要參與在其中與其互動，這種互動不只是在思維的層面，更要深入行動的層次。這種富自我批判的、與異己的互動，就是所謂的溝通倫理。

她進一步界定溝通倫理的要素有三：1)溝通倫理是關乎社群團結的，而不是要證成所謂的普遍共識，2)社群團結的要素是負責任與相互尊重，3)具有改變力量的溝通不能只停留在對話的層次上，更須要求所有社群成員在公共的議題上共同來行動與反省，並且嚴肅地了解其他社群的歷史、藝術、文學、倫理及哲學思想。溝通倫理所要促進的是一種深度的溝通，惟其如此，方能帶來過去一向維護不道德傳統價值的社會倫理及公共政策的翻轉與革新。

由於任何一種倫理都很可能是帶有強制性的、自我欺騙的，正義理論很可能是為現況作背書，而關懷倫理則很可能藉著關懷之外，來遂行對他人的操控。夏朗深切體悟到，要避免在建構社會倫理及公共政策上犯下相同的錯誤，惟有學會對他人負責任，批受批評，並且嘗試從其他不同於己的觀點來獲得洞見。故而她期望，藉由溝通倫理的行使，我們得以重新界定何謂德行，什麼才是負責任的行為。

關於墮胎的基督信仰生命禮俗：一個可能的嘗試

據此而觀，墮胎的議題其實關乎到的是生命與生命相衝突的兩難處境，用婦女神學家蘿絲瑪麗·路瑟(Rosemary R. Reuther)的話來說，就是「在一個剛萌芽又潛在的新生命裡，與一個我們不得不供養、維持的既存生命裡，兩者間常常存有難以裁定的矛盾」，以致於「存在於這些抉擇中只有兩件惡事：不是選擇抗拒那條潛在的新生命，不然便是抗拒那條既存的舊生命」。²²

而在這種情況下，一旦婦女想要自由抉擇，不管是選擇墮胎，或是保留胎兒，都會被批評，保留胎兒，則會被指責是不負責任的親職，選擇墮胎更會被說成是殺人。同樣必須為此負責的男性，甚至必須為此負擔絕大部分責任(事前為性的迷思所惑，不肯使用保險套，事後卻又不肯負責任，承擔生養過程的心力，及巨額花費)，卻可以置身事外！婦女的處境其實正是如她所言，「蒙受破碎的公義、不完全的正義與濫用的審判等等的圍攻，同時還要忍受逼迫的圍剿，環繞我們四週的世界是充滿壓制和暴力的環境」。²³

在這個不義的兩性關係與父權文化氛圍底下，幾乎沒有婦女所做的抉擇是容易簡單的，且其間不必承受任何痛苦與傷害。但抉擇仍必須做。無論她選擇生育，

²² Rosemary Radford Ruether, 〈醫治我們的傷痕〉,《婦女教會》(台北：台灣基督長老教會女傳教師會，日期)，頁 247-249。

²³ Ibid, 頁 248。

或墮胎，她已經在自己的處境下做了當時她按著自己的能力所能做的最好選擇。這時的她需要的不是論斷，而是肯定與支持，鼓勵並支持她活出更豐盛的生命。可惜的是，在一般教會中，墮胎幾乎是禁忌的話題，幾乎沒有任何相關的禮儀可以表達對墮胎婦女的支持與醫治，以致於要麼婦女得默默地忍受痛苦，要麼便得忍受說出真相後，伴隨而來的、嚴厲的道德批評與指責。特別是某些美其名為醫治，實則是二度傷害的教牧關懷，絕非真正站在案主的角度，依其生命發展的需要，來賦權婦女，反倒加深了教義中關於性別、生育的刻板印象。

《婦女教會》因而為墮胎的信徒設計了獨特且富有深意的醫治禮儀，值得我們參考。在她的設想中，醫治禮儀在頌讀了為墮胎婦女設計的、獨特的禱文，及簡短地分享後，所有的婦女圍繞著這位姐妹按手宣告她得醫治，並贈送她一盆撒有種子的花盆，象徵著：

「生命遭破，生命遭死亡，但生命仍要重生出，且要繼續綿延下去。我們不要回顧過去，卻要展望新的未來，在未來的每一天裡，太陽會重新升起，亮新的朝露會在草地上，而且閃亮的陽光也會帶來新機會。縱然生命的火花沒有閃爍、火光亮起，為此我們哀慟！然而讓這些種子作為象徵吧！代表著生命的新機會能在我們面前開放起來吧！²⁴」

在《婦女教會》所設計的醫治禮儀中，突顯出生命的一個重要的真理，就是生命與死亡的兩相關連。這提醒我們當在力圖打造生命的文化時，考慮到實際的處境而非理想中的生命價值。令人遺憾的是，許多時候，教會在思考生命的時候，過於偏重靜態的、抽象層面思考，視生命價值為單純的活著，而無視於生命的品質，甚至忽略了生命包含了死亡的面向。由於這種偏狹的宗教倫理觀導致基督徒在決定生死議題時(不論是安樂死或是墮胎)，怯於作出抉擇，甚至有把不同觀點污名化的傾向，動輒指責他人是「死亡的文化」，是「殺人」。事實上，現代生死學研究學者約翰·鮑克(John Bowker)在《死亡的意義》業已指出，不同宗教堅持的有關人類本質和死亡的觀念不都是正確的，而且宗教的價值正在於它確證了死亡的現實，死亡「既是一種終止，也是一種機會」。他提醒我們去正視宗教中犧牲的意涵，「祭祀包含著一個內在的真理：死亡是必要的，並且辯證地說，死亡也是建設性的力量」，「死亡作為犧牲，遠不是補償的要求所能解釋的。它是將死亡之中所蘊含的價值加以神聖化和自覺化的體現。」沒有死亡就沒有生命，這卻不是說，一切的殺人犯罪都是可行的，宗教與社會有必要對此提高警覺，不使死亡成為非道德之流的藉口，但也有必要正視在生死存亡的倫理議題上，採取更務實、更具動態思維的視野。²⁵

前述的生死覺悟用在墮胎議題上，我以為那至少意味著，1)早期墮胎雖可行，但不應當視之為不重要，墮胎前的諮商過程，無論是在重視人類源起上，或是在賦權婦女上，是應當採行的做法；並且，2)宗教不否認死亡的事實，但卻不

²⁴ *ibid.*, 頁 249。

²⁵ 約翰·鮑克，《死亡的意義》(商戈令譯，台北：正中，1994)，頁 376。

受死亡的限制，反而肯定胚胎的犧牲應該帶來的不是定罪，而是鼓勵婦女自我賦權，珍惜自己的生命，知道自己的人生是由許多人的犧牲換來的，不但要好好活著，更要比事情發生之前更好，進而也能學會為他人福祉有所貢獻。

《婦女教會》所提的禮儀只是多種可能選擇的部分。台灣的教會未必要照本宣科，可以根據本土多元的文化，從具深度的性別批判意識出發，按著案主的生命需要，設計出更具創意、更能貼近人心的不同禮儀出來。惟其必須自我反省，在教牧關懷的過程中，是將父權的價值強加在婦女的身上，抑或帶來婦女的自我賦權，進一步帶出解放不義的性別壓迫的果效。

結論

身為一個基督新教的信徒，筆者並不認為接合子、胚胎具有人的道德地位。所以，墮胎絕非殺人，也非必然需立法禁止。但這不意謂著接合子、胚胎沒有任何道德意義可言，就像去美容除疤一樣，非干道德底事。一個行為在法律上不禁止，不代表在道德上是應該去做的；道德上不禁止的，也不代表是道德上可稱許的。在做了避孕措施的情況下受孕，只能夠讓我們同意在一定期間，比如，前三個月(判定死與生的標準應該是一致的，如果腦死可以作為我們確定是否能判定一個人死亡的依據的，那麼既然胎兒在前三個月腦與神經系統尚未發育完全，是可以視是為尚未具有人的道德位格的)，婦女「可以」在充分告知的情況下，選擇終止妊娠。

惟同時，筆者也覺得不能完全認同選擇權優先的婦運策略。在社會大環境不改變的情況下，選擇權只是一個形式上的權利，並不是多數婦女真正可能享有的實質權利。大多數的婦女最後恐怕真是「66%的婦女不願意墮胎，是父母、配偶或男友要求他們去墮胎，而且88%的婦女在有社會協助的狀況下，就不會選擇墮胎」。如何促進婦女能夠擁有實質的選擇，而不只是形式上的選擇，必須跳開以個人權利為主軸的倫理思考路線，而來思考整體文化素質層面的問題。如何培養尊重生命的文化，解決墮胎社會倫理問題，確是未來婦女運動必須思考的一個重點，更是基督徒婦女神學工作者所責無旁貸的。

參考資料：

英文部分

1. Abortion. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<http://www.utm.edu/research/iep/a/abortion.htm>
2. Frank Bouchier-Hayes. "Philosophers on Abortion and Infanticide."
<http://www.ul.ie/~philos/vol2/bh.html>
3. Frederica Mathewes-Green. "The Bitter Price of 'Choice.'"
<http://www.frederica.com/pro-life/pbitter-mrb.htm>
4. Frederica Mathewes-Green. "Seeking Abortion's Middle Ground."
<http://www.frederica.com/pro-life/pseek-mrb.html>
5. George McKenna. "On Abortion: A Lincolnian Position."
<http://www.theatlantic.com/issues/95sep/abortion/abortion.htm>
6. Harriet Pilpel. "The Right of Abortion."
<http://www.theatlantic.com/issues/95sep/abortion/pilp.htm>
7. Helen Watt. *Life and Death in Healthcare. Ethics*. London: Routledge, 2000.
8. John T. Noonan, JR.. 'Contraception.' *A New Dictionary of Christian Ethics*.
London: SCM, 1967.
9. J. Greundel. 'Birth Control.' *The Concise Dictionary of Christian Ethics*. New York:
Soabury Press, 1979.
10. J. Dominian. 'Birth Control.' *The Concise Dictionary of Christian Ethics*. New
York: Soabury Press, 1979.
11. John Harris, "Stem Cells, Sex and Procreation",
http://elsi.issp.sinica.edu.tw/speech/speech031227_in.htm
12. Johannes Sun Hsiao-chih, "Are All Human Beings Persons?",
<http://210.60.194.100/life2000/professer/johannes/articles/8..Human%20Persons.htm>
13. Judith Jarvis Thomson. "A Defence of Abortion." *The Problem of Abortion*, ed. Joel
Feinberg. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1984
14. Judith Jarvis Thomson. "Abortion."
<http://www.bostonreview.net/BR20.3/thomson.html>
15. Kelly L. Ross. "Abortion." <http://www.friesian.com/abortion.htm>
16. Martha Bayles. "Feminism and Abortion."
<http://www.theatlantic.com/issues/95sep/abortion/bayl.htm>
17. Michael Tooley. "Abortion and Infanticide." *Practical Ethics*. London: Cambridge
University Press, 1982.
18. Peter Singer. "Taking Life: Abortion." *Practical Ethics*. London: Cambridge
University Press, 1982.
19. Peter Vardy & Paul Grosch. *The Puzzle of Ethics*. London: Fount, 1994.

20. L. W. Summer, "A Third Way", *the Problem of Abortion*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1984
21. Thomas A. Shannon, "Human Embryonic Stem Cell Therapy", <http://66.77.30.29/pls/cli/eli-ic.ps?PID=1602243>
22. Susan Frank Parsons, *Feminism & Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
23. Sharon D. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress Press, 2000

中文部分

1. 王雅各。《台灣婦女解放運動史》。台北：巨流，1999。
2. 李瑞全。《倫理與生死：亞洲應用倫理學論集》。中壢：中央大學，1998。
3. 羅秉祥。〈胎兒是人嗎？〉&〈墮胎與社會〉。《繁星與道德》。台北：唐山，1996。
4. 羅秉祥，〈胎兒是人嗎？〉、〈女權與墮胎〉，及〈人命何以無價？〉。《黑白分明》。香港：宣道，1993。
5. 中央大學哲研所應用倫理學研究室，《應用倫理研究通訊》第四期（1997年12月）、十六期（2001年2月）及十七期（2001年3月）。
6. Baruch Brody。〈反對墮胎的絕對權利〉。《生死的抉擇》，波伊曼編著。楊植勝等譯。台北：桂冠，1997。
7. Harry J. Gensler。〈反對墮胎的金科玉律〉。《生死的抉擇》，波伊曼編著。楊植勝等譯。台北：桂冠，1997。
8. John T. Noonan。〈墮胎在道德上是錯的〉。《生死的抉擇》，波伊曼編著。楊植勝等譯。台北：桂冠，1997。
9. Judith Baer。《法律之前的女性》。官曉薇、高培桓譯。台北：商周，2000。
10. Judith Jarvis Thompson。〈墮胎的防衛〉。《生死的抉擇》，波伊曼編著。楊植勝等譯。台北：桂冠，1997。
11. Louis P. Pojman。墮胎：這一代最嚴重的道德問題〉。《生與死》。Louis P. Pojman，江麗美譯。台北：桂冠，1995。
12. Mary Anne Warren。〈贊成墮胎的人格論證〉。《生死的抉擇》，波伊曼編著。楊植勝等譯。台北：桂冠，1997。
13. Pamela Abott & Claire Wallance。《女性主義觀點的社會學》。台北：巨流，1995。
14. Rosemarie Tong。《女性主義思潮》。刁筱華譯。台北：時報，1999。
15. 艾立勤&戴宇光。〈四倫理原則在胚胎幹細胞議題中之不足〉。《應用倫理研究通訊》，2002。
16. 艾立勤。〈論接合子是不是位格人〉。《哲學與文化月刊》第28卷第8期（2001年8月）：頁691-715。
17. 艾立勤。〈胚胎幹細胞的倫理省思〉。
<http://210.60.194.100/life2000/professer/ilichin/i5.htm>
18. 艾立勤。〈天主教會對「代理孕母」的倫理立場〉。

- <http://210.60.194.100/life2000/professer/ilichin/i4.htm>
19. John Harris. "Stem Cells, Sex and Procreation". 《基因科技的人文議題：基因倫理、幹細胞研究、基改食物論文集》。
20. Johannes Sun Hsiao-chih. "Are all Human Beings Persons?".
<http://210.60.194.100/life2000/professer/johannes/articles/8..Human%20Persons.htm>
21. 孫效智。〈倫理、尖端科技與商業社會的戰場—代理孕母的倫理與法律爭議〉。
<http://www.cdn.com.tw/daily/1999/03/18/text/880318il.htm>
22. 內政部。〈「多元觀點探討優生保健法修正案」座談會實錄〉。
<http://www.npf.org.tw/Symposium/s91/911231-IA.htm>
23. 陳文珊。〈墮胎？不墮胎！墮胎不？墮胎！〉。《台灣本土婦女神學初探》。台北：永望，2002。
24. Rosemary Radford Ruether. 李明玉譯，《婦女教會——女性主義禮拜團體的神學與實踐》。李明玉譯。台北：台灣基督長老教會女傳教師會，2000。
25. 肖巍。《女性主義倫理學》。成都：四川人民出版社，2000。
26. Dana Crowley
Jack。《壓抑的女性——女性抑郁與心理調節》。朱懷江&李占江譯。北京：中國輕工業出版社，2000。
27. Carol Gilligan。《不同的聲音——心理學理論與婦女發展》。北京：中央編譯出版社，1998。