

目錄

周序	IV
周序	vi
梁序	viii
鳴謝	x
前言	8
原則綱領	12
■ 第一章 愛與正義	14
一、愛與正義互相衝突？	14
二、正義是愛的表達	15
三、正義是愛的必然表達	19
四、正義是愛的必然表達之一	21
■ 第二章 愛與寬恕	23
一、愛必定寬恕	23
二、只有寬恕不一定是愛	25
三、愛而不縱容的寬恕	26
四、結語	28
■ 第三章 正義與公平——兼論越南船民問題	29
一、爲何要注意正義和公平？	29
二、正義原則	30

三、如何按正義原則處理越南船民問題	33
四、結語	36
■ 第四章 羣體生活——兼論香港醫療服務	38
一、從香港的醫療服務說起	38
二、羣體生活的四個聖經原則	39
三、羣體生活與醫療經費	42
四、香港醫療服務改革之我見	44
五、結論	45
性·愛·家庭	46
■ 第五章 也談「性本善」	48
一、中國人中了基督教的毒？	48
二、奧古斯丁：神學正統，性道德異端	49
三、古今中外五種性觀念	52
四、聖經對性的看法	57
五、基督徒與性教育	64
■ 第六章 換妻遊戲	66
一、「換妻遊戲」的興起	66
二、「換妻遊戲」的性質	67
三、「換妻遊戲」的長遠後果	68
四、性生活忠貞不貳的根據何在	69
五、「換妻遊戲」與反上帝運動	70
■ 第七章 揭開同性戀神祕的面紗	71
一、何謂同性戀？	71
二、同性戀的成因何在？	72

三、同性戀的傾向和行為是否一種病態？	73
四、同性戀者是否都是「人妖」模樣？	73
五、同性戀者是否危險人物？	74
六、何謂同性戀解放運動？	75
七、同性戀只是兩個人的私事，別人無權評論？	75
八、反對同性戀是否侵犯同性戀者的人權？	76
九、同性戀是否只是品味選擇問題，而不是道德問題？	76
■ 第八章 同性戀——非刑事化，也非道德化？	78
一、同性戀行為的兩大類別	78
二、聖經的世界觀及道德法則	80
三、家庭模式：另一個核心問題	84
四、天生麗質難自棄？	85
五、女同性戀與婦女解放運動	87
六、教會及基督徒的責任	89
■ 第九章 移花接木——代孕母與他精生子	93
一、夫妻不孕與生殖科技的種類	93
二、僱用代孕母所引起的道德問題	96
三、他精人工授精所引起的道德問題	101
四、基督教世界觀的提示	102
五、征服大自然的錯誤心態	107
六、基督教對不孕夫婦冷酷無情？	110
生殺之權	112
■ 第十章 正義戰爭論與波斯灣戰爭	114
一、正義戰爭論的歷史發展	114

二、正義戰爭論的內容	115
三、正義戰爭論的優缺點	117
四、「沙漠風暴」是否一場正義之戰？	120
五、道德判斷與掌握事實	124
■ 第十一章 聖經是絕對反戰的嗎？	127
一、自有人類以來的一個道德問題	127
二、聖經反對任何形式的戰爭？	127
三、聖經有限度接受戰爭？	130
四、誰是誰非？	132
五、正義戰爭論	133
六、道德生活的悲愴性	134
七、和平的使者	135
■ 第十二章 刑罰、死刑、生命權	136
一、殺人權？	136
二、對刑罰的道德反省	136
三、報應說	137
四、對報應說的評論	139
五、阻嚇說	140
六、對阻嚇說的評論	141
七、改造說	144
八、對改造說的評論	145
九、對上述三種刑罰學說的整體評論	147
十、生命神聖與死刑	148
■ 第十三章 聖經與死刑	153
一、聖經中死刑的刑法	153
二、如何應用舊約法律	154

三、聖經中的刑罰思想	156
四、聖經與生命神聖	157
五、一個不厭其煩的後記	158

胎兒何價？

■ 第十四章 胎兒是人嗎？	162
一、墮胎是一個道德問題	162
二、人類生命始於何時？	163
三、潛在的人之價值	168

■ 第十五章 女權與墮胎	171
一、女權與胎權	171
二、治療性墮胎與自衛	172
三、因姦成孕之墮胎與拒絕無辜犧牲	174
四、立場一致？	179

■ 第十六章 人命何以無價？	182
一、人的價值：內具或外加？	182
二、成人與胎兒：同是天涯淪落人？	183
三、愛胎兒如己	185

人權·科技

■ 第十七章 人權分析	190
一、「權利」是甚麼？	190
二、甚麼是「人權」？	192
三、到底有沒有「人權」？	192

四、人權有哪幾種？範圍有多廣？	194
五、人權的根據何在？	197
■ 第十八章 洛克——人權思想之父	199
一、爲甚麼要注意洛克？	199
二、洛克的生平、著作及影響	200
三、洛克人權論簡介	202
四、中國的洛克在何方？	204
■ 第十九章 生命倫理學簡介	205
一、生命倫理學的興起	205
二、生命倫理學問題簡介	206
三、一些基本的倫理學問題	211
四、結語	213
■ 第二十章 神的形像與環保	214
一、都是聖經惹的禍？	214
二、神的形像	214
三、神的形像與環境保護	216
四、基督論與神的形像	217
五、神·人·物	218
思考方法	220
■ 第二十一章 如何作道德判斷——	
基督教倫理學方法簡介之一	222
一、倫理、倫理學、倫理學方法	222
二、如何作道德判斷	223
三、結語	228

■ 第二十二章 基督教倫理學的依據——	
基督教倫理學方法簡介之二	230
一、甚麼依據？	230
二、聖經	230
三、教會傳統	233
四、思維	236
五、切身感受	237
六、結論	239
■ 第二十三章 聖經與倫理學——	
基督教倫理學方法簡介之三	241
一、具體教導	241
二、一般性道德原則	244
三、完美的道德理想	245
四、神學的世界觀	246
五、故事敘述	247
六、結論	249
一個簡要的書目	252

前言

「聲有順逆，必有清濁；形有善惡，必有曲直。故聖人聞其聲，則別其清濁；見其形，則異其曲直。於濁之中，必知其清，於清之中，必知其濁；於曲之中，必見其直，於直之中，必見其曲。……黑白分明，然後民知所去從。」

（漢·董仲舒·《春秋繁露》「保位權」篇）

「我所禱告的，就是要你們的愛心在知識和各樣見識上多而又多，使你們能分別是非。」

（聖經，腓立比書一 9 - 10 上）

「凡只能吃奶的，都不熟練仁義的道理，因為他是嬰孩；惟獨長大成人的才能吃乾糧；他們的心竅習練得通達，就能分辨好歹了。」

（聖經，希伯來書五 13-14）

本書取名為《黑白分明》，但這並非一本顏色學的著作，而是倫理學的論述。在中國古代，「黑白」已經成為道德上的是非、對錯、善惡、好壞的代用詞。道德生活的一個重要活動，便是在日常生活中作價值判斷，於行事為人中分辨是非、對錯、善惡、好壞；換言之，是要黑白分明。

可是有些時候，黑白並不是那麼容易分辨清楚；在人生當

中，我們有時會碰到一些道德上頗為曖昧的事情，彷彿處於「灰色地帶」之中。世事是如斯複雜，而人的道德分辨能力又有限制（我們畢竟不是上帝，在道德知識上也全知），有時感覺處於一撲朔迷離的道德灰色地帶，也是難免的。可是，據說約翰生（Samuel Johnson，十八世紀英國文學家）曾說過這樣一句話：「雖有黎明與黃昏，但不表示我們不能分辨晝夜。」¹ 每一天，於破曉時分，曙光初露，朝霞滿天之時；以及夕陽西下，暮色蒼茫之際，我們都很難判斷究竟當時是白晝還是黑夜。雖然如此，在一天二十四小時當中，絕大部分時候我們是知道當時是日還是夜，是白還是黑。同樣的，在道德識別過程中，儘管有時我們會身陷灰色地帶，但在很多事情上，仍能黑白分明。灰色地帶，不能成爲黑白不分，是非混淆的藉口。

本書副題爲「基督教倫理縱橫談」。何謂「倫理」及「基督教倫理」，筆者在本書第二十一章已有交代，在此不贅。所謂「縱橫談」，是指倫理學中兩大密切相關的領域：理論基礎與實際應用。本書第一部分（「原則綱領」）及最後一部分（「思考方法」）是屬前者，其他各篇屬後者。從事倫理學，一方面一定要清楚知道自己的立論基礎是甚麼，另一方面，也一定要走出理論的象牙塔，嘗試去解決特定具體的道德問題（特別是現代社會所面對無先例可援的嶄新道德問題）。

衆所周知，中國文化一向強調倫理道德；可是令人費解的是，華人教會對基督教倫理學的認識卻不深。神學院普遍缺乏受過這方面專門訓練的老師不用說了；在著作方面，也缺乏素質高的中文教科書，及給一般信徒閱讀深入淺出的書籍。從外文翻譯成中文的書中雖然也不乏佳作，但卻洋味十足，與中國文化及華人社會脫節，令讀者難起共鳴。有見及此，筆者便決定把一些已發表過的文章作全面修改，並加上四篇新作，結集

出版。在這十九篇曾與讀者見面的文章中，有十一篇是寫於一九九一年！這是一個寫作的豐收年，也是心力交瘁的一年；稿約接踵而來，顯示出華人教會對基督教倫理學的教導有很大的需要。這本基督教倫理的縱橫談，雖不是一本有系統性的倫理學著作，希望還是能滿足華人教會的部分需求。

本書每章各自獨立，但也互相配合呼應，讀者無需一定要按章次順序閱讀。本書範圍有限，並非一本倫理學大全或倫理學小百科，能為讀者提供全面的指引。可是，筆者對此書的讀者有三個期望：第一，學會一種道德思考的方法，懂得如何作獨立道德思考及判斷，而無需處處要生吞活嚥別人提供的「標準答案」；不再作吃奶的基督徒，而能自己咀嚼消化固體糧食。（在這方面，本書的最後三章是最重要，神學生宜從那裏開始。）第二，對基督教倫理學產生更大興趣，對個人道德生活及社會道德問題更關注，更努力去作信仰反思。第三，本書書末附錄了一個簡單書目，希望讀者能多讀幾本基督教倫理學的好書，齊來提高華人教會對基督教倫理學認識的水平。各華人神學院如能把這些書都購齊，筆者便十分欣慰。

筆者決定把這些文章付梓，當然認為這些著述有一定的價值。不過，筆者也很清楚這些論述的缺點：第一，對於某些題目的討論，有時比較偏重哲學性（如第三，十四，十五章），有時又比較傾向聖經性（如第四章），討論方式不統一。第二，對於某些題目的討論，有時也不夠全面（如在討論墮胎時，沒有討論到亂倫、胎兒嚴重殘障、國家人口控制等問題）。第三，整體來說，用本書第二十二章所提出的標準來衡量，本書的論述在訴諸聖經及訴諸思維方面比較多，而對教會傳統及切身體會的注意則較弱。第四，與中國傳統倫理思想的對話及整合仍甚弱（只有在第五章才有一點）。至於本書的正

面價值，以筆者的「偏見」來看，有下列三點：深入淺出，思想深度與可讀性並重（因此盡量減少註釋），此其一。縱橫兼顧，既介紹基督教倫理學的原則綱領，也討論一些現代社會的道德問題，理論基礎與實際應用並重，此其二。對基督教倫理學的方法論有較深入的討論，為華人神學界提供一個從事基督教倫理學的門徑，此其三。

基本上，本書是一本無心插柳之作，是受華人教會的迫切需要所催生出來的。求主使用這塊引玉之磚，使更多人到基督教倫理學這塊田地上來耕耘。假若主容許，筆者希望從今不再在教會刊物上寫些零散的文章，而改為多寫一些有深度的學術論文及系統性的著作。

註釋

- 1 轉引自 G. E. M. Anscombe, "War and Murder," in her *Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), p. 59. 約翰生有沒有講過這話並不重要，重要的是這句話表達了一個顛撲不破的真理。

再版補遺

本書出版後，筆者聽到一些人對本書書名頗有微言。他們認為「黑白分明」四字暗示用了一個二分法眼光（凡事非黑即白）來看事物，這是把世界看得太簡單；再者，凡事都要分清楚是非黑白，是過分道德化，是泛道德主義。對於這些批評，筆者是衷心感激；可惜，暫時無法詳答。筆者只希望他們①注意本前言的第二段，②留意在封面及部分頁中，除了黑白二色之外，尚有灰色，③留心在二五一頁的圖表下方中，道德判斷除了對及錯外，還有其他四種可能的判斷。



原則綱領



1 | 愛與正義

一、愛與正義互相衝突？

很多基督徒都會承認，聖經中最重要的道德教訓就是愛，而愛最重要的表現是捨己犧牲，好像神透過主耶穌基督愛我們一樣（參約壹三16）；愛是只求別人的益處，而不求自己的益處（林前一〇24、33，一三5）。愛是捨己、背十字架、喪生命（弗五2；路九23、24）。馬太福音五章三十八至四十八節及路加福音六章二十七至三十六節都很清楚告訴我們要愛敵人，當他們對待我們不好的時候，我們不報復，不還手，不動武。我們該把右臉也轉過來讓他們打，把外衣也讓他們拿去，還要自願替他們走第二里路。換言之，我們該逆來順受，處處讓步，甘於吃虧，不斷放棄自己的權益。再者，我們還必須以善報惡，愛他們，善待他們，為他們禱告、祝福。

但是在現實人類歷史及社會中，我們若要伸張正義，所作所為好像與上述愛的精神及表現相違背。或是抗拒暴政（如孫中山），或是致力廢奴（如英國的韋爾伯佛思，R. I. Wilberforce），或是爭取民權（如美國的馬丁·路德·金），或是反對種族歧視（如南非的杜圖主教），或是向雇主要求合理待遇，或是針對政府某些政策而為民請命，或是抵抗野心國家入侵等；只要我們致力爭取正義，我們便必須維護個人權益，進行交涉、談判、爭執、抗拒、施壓力（如抵制、罷工、抗議示威、簽名運動），甚至引來衝突，或在必要時動用

武力（如孫中山革命）。表面看來，這些伸張正義的表現與上述愛的精神及表現是大相逕庭。在維持正義時，我們不但自願走第二里路，我們連第一里也拒絕走。¹

因此，在基督徒中，我們可以看到兩種普遍的反應。一方面，有些基督徒緊守聖經教訓，不願意作任何與聖經中愛的精神及表現相反的事。他們認為愛與正義是互相抵觸，所以基督徒若要關懷社會，只能限於作一些不會與當權者起衝突的慈善事業，如濟貧、施捨、醫療、救災、育幼、養老等。另一方面，有些基督徒則認為他們不應該逃避社會責任，應該比非基督徒更熱心去伸張正義。假如正義與聖經中的愛有矛盾，那就顯示聖經中的愛只能應用於個人生活；在社會生活中，我們只能用品人的理性去追尋別的指導原則。

在筆者看來，這兩個見解皆各有其弊，其實愛與正義彼此有非常密切的關係。正義是愛的必然表達之一，以下將分開三個階段來闡釋這論點：（一）正義是愛的表達；（二）正義是愛的必然表達；（三）正義是愛的必然表達之一。

二、正義是愛的表達

（一）愛·雙方關係·多方關係

上文已經指出，伸張正義必須維護個人權益，進行交涉、談判、爭執、抗拒、施壓力……等；但其實除了爭取正義外，愛有時也會有這些表現。整部聖經多次強調我們要「愛人如己」，但我們該去愛的人卻往往不只一個，除了愛張三外，還要愛李四、王五、陳六等。在這種多方關係中，愛的表達方式便會與上一段所說的不同。假如我們對李四等人也有愛的責任，卻只為了張三一個人而捨己讓步，不圖抵抗，逆來順受，便是忽略了李四等人的幸福。（假如我的錢都給張三拿走，便

沒有能力去幫助李四等人。)「愛人如己」這命令並沒有要我們厚張三，而薄李四、王五、陳六等。

再者，主耶穌在登山寶訓中只是說，假如張三打你的右臉，把你的左臉也轉過來讓他打。主耶穌並沒有說，把李四、王五、陳六等人都找來讓張三打。主耶穌沒有說，張三若要奪取你的裏衣，把李四等人的外衣都拿來給他；張三若要強迫你走一里路，你替他走了兩里後，還要把李四等人押過來替他走第三、四、五里！

換言之，我對張三的愛有時是有限度的，因為我對其他人也有愛的責任。假如李四等人更需要我的外衣，我便不會把它讓給張三；假如李四等人更需要我替他們走第一里路，我便不會替張三走第二里，或甚至拒絕替他走第一里。倘若張三是僱主，我是他唯一的僱員，他常要我無薪加班，也許（注意：只是也許）我就忍氣吞聲，逆來順受，吃一點虧，放棄一些權益。但倘若除了我以外，張三還有李四、王五、陳六等僱員，我們常常都要無薪加班，我的反應便不同。爲了要愛李四等人，我必須與張三交涉、談判、施壓力，爭取我們的權益，要求若加班工作則必須有合理的待遇。

在這第二種情形中，我不是不肯捨己。問題是，吃一點虧後，究竟只是我一己的損失，還是多人的損失？現在只是一雙方（bilateral）關係（只有我與張三），還是一多方（multilateral）關係（除了我與張三，還有李四等人）？聖經強調愛要捨己，因為平常我們太愛自己，太自我中心，因而少愛神及其他人。所以捨己本身不是目的，而是促進愛神和愛人的途徑。爲了要愛其他人而不爲張三一人捨己，是與愛的精神吻合的。（就算是在一雙方關係中，如上段所說我是唯一僱員的情形中，有些時候我們也不一定要無條件捨己，見第二章

「愛與寬恕。」)

(二)愛·天職·正義

在宗教改革時，馬丁·路德根據哥林多前書七章二十、二十四節提出「天職」(vocation)的神學，這神學思想跟愛與正義這題目有密切關係。

馬丁·路德認為天職並不限於作修士或作神職人員。一般人的職業，只要是能榮神益人的正當職業(甚至如作補鞋匠)，都是天職。人生中很多職責，如作配偶、為人父母、做公民等，也是天職。天職(職業或職責)無高下貴賤之分，只要我們能透過天職來服侍其他人，都是神所悅納的。

只愛張三，而漠視李四、王五、陳六，往往會違背了我們要照顧李四等人的天職。假如我是法官，張三在窮途末路時搶劫了李四一千元，我下令李四再賞張三一千元，便是違背了法官的天職。假如我是警察，張三犯案後，我還本着愛仇敵的態度，讓他逃之夭夭，便是違背了作警察的天職。假如我是中國政府官員或軍人，張三帶領他國軍隊入侵中國東北，爲了要把左臉也轉過來讓他打及把外衣也給他，我不但不抵抗，還把整個華北拱手相讓，便是違背了作政府官員或軍人的天職。假如我爲人父母，孩子飽受張三欺凌，我還讓他們坐以待斃，便是違背了作父母的天職。

在雙方關係中，也就是說，在純粹個人與個人的相處中，愛是捨己、犧牲、讓步、遷就、逆來順受、甘於吃虧、放棄權益。在多方關係中，也就是說，在社會生活中，愛卻是透過天職來表達。在這種情形中，通常愛不會只爲了一個人而完全捨己犧牲。相反的，爲了要愛所有受影響的人，我們的天職會要求我們全力抵抗，據理力爭，索取權利、交涉、談判、施壓力。我們必須緊記，愛有兩種表達方式。²

透過伸張正義，我們可以照顧同胞及社會中的弱小無辜，這雖然不是人的職業，卻是人生活在社會中應有的職責。所以伸張正義是履行天職；既是履行天職，便是愛的表達。愛與正義不相容這說法，純粹是因為不明白愛是有兩種表達方式。

(三)新約·愛·正義

路加福音第四章記載主耶穌基督在拿撒勒結束祂第一篇講道後，引起猶太人的公憤：「會堂裏的人聽見這話，都怒氣滿胸，就起來攆祂出城（他們的城造在山上）；他們帶祂到山崖，要把祂推下去。祂卻從他們中間直行，過去了。」（路四29-30）根據這段經文，當那些猶太人想殺害主耶穌的時候，我們的主不但沒有壯烈犧牲，反而反抗逃走。這不但與他三年後被賣被審時表現不一樣，與祂自己在路加福音六章論愛仇敵的教訓也有出入。為甚麼？因為時候還沒有到，祂還要傳神國的福音給其他人。主耶穌瞭解祂不是在一雙方關係中，而是在一多方關係內。

馬太福音記載了耶穌基督這番話：「你要盡心、盡性、盡意愛主你的上帝。這是誠命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要愛人如己。這兩條誠命是律法和先知一切道理的總綱。」（太二二37-40）除此以外，新約中還有很多經文，都指出了「愛人如己」這誠命，可綜合舊約中所有論人際關係的誠命（可一二28-31；路一〇25-28；羅一三8-10；加五14；雅二8）。此外，馬太福音二十三章二十三節也記載說，主耶穌認為「律法上更重要的事」就是「公義、憐憫、信實」，可見愛綜合及包括了公義（或正義）。正義不但與愛沒有抵觸，反而是愛的流露這論點，是有聖經為根據的。

三、正義是愛的必然表達

正義不但是愛的表達，並且是愛的必然表達。換言之，我們對人類的愛，對社會的關懷，不能只停留在從事慈善事業這階段（如濟貧、施捨、醫療、救災、育幼、養老等），而必須要邁進維持社會正義這階段。只做善事，而不伸張正義，這是表面工夫而已，是不徹底的。

爲甚麼呢？這牽涉到「結構罪惡」（structural evil）這問題。在任何社會中，罪惡往往會寄生在社會的一些重要結構中，來伸展其魔力，例如法律（透過法律，一些罪惡如奴隸制度、同性戀可以合法化）、經濟政策（政府設計的某一些經濟政策，可以使貧者愈貧、富者愈富）、政權（國家元首可以透過某種政體讓他濫用權力，殘暴地去消滅異己）、大公司組織（在一個龐大組織中，僱主可以用很多障眼法去剝削僱員）等。假如貧窮的一個重要因素，是政府的經濟政策只爲少數權貴而制定，導致貧者愈貧，富者愈富；基督徒若光是去濟貧，不過是隔靴搔癢而已。假若某些大化學工廠，不斷把海灣的海水污染，使漁民無魚可捕，我們就是每一天送一些食物給這些漁民餬口，仍然沒有解決他們真正的問題。

只從事慈善事業，而不伸張正義，雖不致於無濟於事，畢竟還是捨本逐末，輕重倒置。基督徒要關懷社會，便要爲人爲到底，推本溯源，好好地去對付結構罪惡，這樣才能夠爲無辜受苦的人羣杜絕後患。

也許有人會問：「若要對付結構罪惡，便需改革社會結構，這豈不是試圖把天國建立在人間，太天真了嗎？」事實並非如此，改革社會結構，並不等於在地上建立完美的大同社會。因爲伸張正義所能作的，大抵是環繞着民生的一些最基本需要（如衣、食、住、健康）作改革而已，距離理想國尚甚遠

（「人活着不是單靠食物」，作為萬物之靈的人類尚有很多其他需要）。再者，我們必須正視人的罪性這事實，所以烏托邦是絕不可能在世上實現的。在上文筆者也一直強調罪惡會寄生於社會結構中，換言之，罪惡並不等於社會結構，或某一種的社會結構；改革了某一種社會結構，並不表示就把罪惡根絕。由於人的罪會不斷寄生在不同的社會結構中，所以我們對社會結構的改革必須鏗而不舍。譬如說，以為一旦生產工具國有化，便可解決民間疾苦，是極其天真可笑的想法。

也許有人會再問：「既然人有罪性，只要社會結構是由人在背後掌管，罪惡便會不斷寄生在社會結構中，那豈不是證明我們沒辦法杜絕社會罪惡及撒但在世上的權勢？那麼基督徒的當務之急應該是去傳福音，搶救靈魂，等待主耶穌再來。花時間精力去伸張社會正義，豈不是不務正業？」沒錯，爭取社會正義是滿途荊棘，甚至是漫無止境，但我們不該因此氣餒。在基督徒個人的成聖生活中，何嘗不是如此？在成聖過程中，也是困難重重，我們每一天都必須脫下舊人，穿上新人，每一天都必須把老我與基督同釘十字架，每一天都需要心意更新而變化，否則稍有懈怠，便會為罪所乘（很多與傳道人有關的醜聞如 Jim Bakker, Jimmy Swaggart 等便因此而生）。基督徒個人的成聖過程也是滿途荊棘的，但我們不會因此而放棄；同樣，我們也不應因為在伸張正義的過程中困難重重，便放棄了我們愛人和關懷社會的責任。

基督徒不願意在社會中伸張正義，恐怕是因為我們懦弱怕事，處處想息事寧人，抱着多一事不如少一事的心態，這與當年主耶穌基督在世傳道，不忌諱爭論，勇於指責社會中權貴之士的錯誤這作風大相逕庭。

「世人哪，耶和華已指示你何為善，祂向你所要的是甚麼

呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。」（彌六8）「惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。」（摩五24）

四、正義是愛的必然表達之一

儘管正義是愛的必然表達，但它只是愛的必然表達之一；愛還有其他的表達方式，基督徒也必須實行。換言之，正義只是愛的必然表達方式，而不是愛的充分表達方式。我們可以簡單地從以下三點來看。

（一）愛指導正義

沒有愛而去替別人爭取合理權益，往往會流於追求滿足一己的貪慾。一個本來富有革命熱情的人，可以高喊為人民服務的口號，營私舞弊，假公濟私。工會的負責人，代表僱員向僱主爭取合理的待遇，可以變成貪得無厭，不斷要求加薪。沒有愛而去伸張正義，可以為了達到目的而不擇手段，如鼓吹仇恨，實行恐怖統治，動輒便給別人扣上「階級敵人」或「人民公敵」等帽子，加以長期鬭爭。愛若能指導正義，在追求正義時才能大公無私，才能恨惡罪惡；但卻是愛罪人。

（二）愛指出正義的具體含意

究竟何謂正義？答案眾說紛紜。或曰「各取所需」，或曰「各取所值」，或曰「各取所勞」（見本書第三章）。在這裏我們暫且可以這樣說，正義一定要包含基本程度的平等，因為神對我們的愛也是一視同仁，「祂叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人」（太五45）。

（三）愛有其他的表現方式

除了伸張正義外，愛的其他表現包括：傳福音、作慈善事業、在個人與個人生活中彼此照顧等。愛所能作的事，只會比

正義多，而永不會比正義少，因為「愛是永不止息」的（林前一三 8）。

註釋

- 1 如美國基督教倫理學思想家尼布爾早年的見解，見 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932), esp. chapter 10.
- 2 馬丁·路德及尼布爾等都有論述這一點，但解釋得最清楚詳細的，是保羅·藍西。見 Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons), chapter 5.

2 愛與寬恕

本文並不準備討論「爲甚麼要寬恕？」「如何去寬恕？」這些問題。筆者只希望指出：在所有情形之下，愛必定會寬恕；但在某些情形之下，只是寬恕了事卻不一定就是愛。真正的愛，一方面必定寬恕，另一方面必定不姑息惡人，不縱容罪惡。

一、愛必定寬恕

(一)何謂愛？

在筆者個人的研究中，發覺聖經中所講的愛包括四個主要元素，茲略述如下：

1. 不管對方有甚麼優缺點或功過，愛都會肯定對方的價值，珍惜重視他。主耶穌說天父「叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人」（太五45）。保羅也說「惟有基督在我們還作罪人的時候爲我們死，神的愛就在此向我們顯明了」（羅五8）。所以主耶穌也叮嚀我們要愛仇敵，因爲在神眼中，神還是視我們的仇敵爲珍貴；去愛一個不值得我們愛的人，就是去肯定他的價值。

2. 愛既肯定對方的價值，把對方視爲珍貴，就必把對方的意願視爲自己的意願，關心對方的福祉，積極爲對方謀幸福。神對待我們也如此，關心我們身、心、靈的需要。

3. 愛不但願意爲對方謀福利，而且也願意與對方建立一親密融洽的關係，與對方交往，建立感情，發展情誼。只願捐錢

給窮人，但不願接觸他們，不想與他們為友，這只是可憐他們，而不是愛他們。在舊約中，神與以色列立約，目的乃是要作他們的神，而以色列要作祂的子民，這是一種融洽關係。在新約中，神透過耶穌基督要使神人和好，就是要恢復破碎了的關係。

4. 爲了要達到以上三個目標，愛往往會帶來犧牲，願意付代價，甘願蒙損失、受傷害。很明顯的，耶穌基督對人的愛正是這種犧牲的愛。

(二)何謂寬恕？

假如有人做了對不起你的事，傷害了你的肉體、心靈、名聲等，而你要寬恕對方，必須要作四件事：

1. 不再懷恨在心。
2. 不圖報復。不以牙還牙、以眼還眼。
3. 不謀賠償，不要求補償。
4. 既往不究。不再耿耿於懷，不念舊惡。

(三)何以愛必定寬恕？

1. 愛與恨是相反的，在愛中一定沒有恨。「愛恨交集」不是聖經中的愛。

2. 愛是不問對方功過而肯定對方的價值，所以連敵人也要愛。但寬恕是愛敵人的一個重要元素，愛敵而不恕敵是自相矛盾的。要愛就一定要愛敵，要愛敵就一定要恕敵。

3. 愛既爲對方謀幸福，便不會報復，因爲在報復時，我們是蓄意傷害對方。

4. 愛甘願犧牲、受損失，所以不會堅持要對方賠償。

5. 愛既要與對方建立一親密融洽的關係，必定既往不究，才能化敵爲友。

二、只有寬恕不一定就是愛

雖然在任何情形之下，愛必定寬恕，但在某些情形之下，光是寬恕，並不一定就是愛。因為只是寬恕，有時會導致姑息作用，縱容罪惡。試想想以下五種不同的情形：

(一)家庭

假如你的丈夫有外遇，或偶而尋歡買笑，你雖然很傷心，但卻容忍他，不抱怨，不抗議，只在心中默默愛他，寬恕他；這豈不是寵壞他，容讓他在罪中墮落？

(二)職業

假如你的僱主對你的待遇很不合理，極盡刻薄剝削之能事，你卻忍氣吞聲，不採取任何行動，寬恕了他；這豈不是對他的惡行起鼓勵作用，使他不知改過？他會否因而得寸進尺？

(三)教會

倘若你教會的牧師在操守上有過失，因女色或金錢而鬧出醜聞，教會弟兄姊妹卻在愛中包容和寬恕，在極短時間內把大事化小事，小事化無事，讓這牧師繼續在原教會牧會；這是否會讓別人感到教會失去原則？是否會讓非基督徒覺得教會默許這牧師的所作所為？嚴以責教外人，卻寬以待「自己友」？

(四)社會

倘若你遇劫而不報警，甚至當該匪徒被捕後，你也拒絕出庭作證，因為你寬恕了他，不想他因刑罰而受苦；這豈不是促使罪犯肆無忌憚，在社會中橫行無忌？

(五)國際關係

在第二次世界大戰中，德國納粹軍兵屠殺猶太人，日本軍兵屠殺中國人。你若是當時的猶太人或中國人，卻本着寬恕的精神，逆來順受，不予還擊；這豈不是助長這些野心分子的氣焰，使他們更放肆猖狂，為所欲為？

在以上五種情形中，只知寬恕，而不採取其他行動，只是「愚恕」（相當於以前在中國的「愚忠」「愚孝」），是盲目的行動。這不但沒有真正愛對方，反而會姑息惡人，縱容罪惡。

三、愛而不縱容的寬恕

寬恕之所以會流於縱容，其癥結及解決方法有二：

1. 寬恕本身並不是目的，寬恕之目的乃是希望與對方和好如初，化敵為友，建立復和的關係。雖然寬恕是無條件的，是單方面的，復和卻是雙方面的，是有條件的（雙方皆願意才行）。所以假若對方毫無悔意，執迷不悟，你雖然仍可寬恕他，但復和卻不成功。在這種情形下，除了寬恕之外，還需要採取其他行動，使他醒悟過來；否則不但你自己，連對方及其他人都會繼續受害。這絕對不是愛。

且以上述家庭的例子來說。假若你的丈夫繼續在外拈花惹草，撇開你們夫妻關係這方面不談，這種行為對你丈夫的道德人格也有損。他若執迷不悟，而你只是遷就他，默默寬恕他，這是寵壞他，害他，而不是愛他。所以儘管表面上看來你是唯一的受害者，卻不該想自己吃一點虧便算了。你應該阻止他，糾正他；光寬恕他還不夠，必須為他着想，幫助他脫離罪惡。愛必寬恕，但愛必不姑息惡者，不縱容惡事。

以上述職業、教會、社會、國際關係四例子來說，除你以外，很可能還有其他受害者（你的同事、教會弟兄姊妹、社會中其他居民、你的同胞）。既是這樣，就更不能姑息，因為對方若執迷不悟，勢必使更多人受害，所以基督徒應該挺身而出，抗拒罪惡，爭取正義，這才是愛。由於寬恕與伸張正義同時進行，一方面疾惡如讎，一方面愛罪人、寬恕惡人，所以帶來的改革一定不會玩弄人類仇恨的心理，這與以鼓吹階級仇恨

為手段的社會改革運動大相逕庭。

2. 在某些特別的情形下，儘管對方真誠表示悔意，但因茲事體大，若草率寬恕了他，而不採取任何懲戒行動，並迅速把整件事淡忘，也會引起姑息及縱容的後果。

以上述教會一例來說，牧師是教會的帶領者，是眾信徒的榜樣，他若犯姦淫或斂財，理當罪加幾等。他若利用牧者職分而犯罪，更是出賣了弟兄姊妹對他的信任，不但教會蒙羞，更使信心軟弱及不信的人輕視或譏笑牧師這神聖職分。所以儘管他當眾認罪悔改，教會若只是草草寬恕了事，而不予以暫時停職停薪或其他紀律懲戒，難免會給外人一種姑息的感覺。

以上述社會一例子來說，社會若要安定，刑法是不可缺的一環。透過執行刑法，可收罰惡、阻嚇、教育三種作用。但刑法若要收效，必須大公無私，賞罰分明。就算犯罪者真誠悔過，他還必須受法律的制裁，否則所有罪犯都會假裝後悔，企圖免受刑罰，而在釋放後，又再作奸犯科，這豈不是縱容罪惡嗎？（罪案受害者自己固然有權利去寬恕那傷害他的罪犯，如天主教教宗若望保祿二世親自到監獄中去寬恕那個嘗試行刺他的人；但站在法律的立場，處罰犯人與否斷不能建立於犯人後悔與否這基礎上。）

以上述國際關係一例子來說，一個國家侵略另一個國家，一個民族屠殺另一個民族，已不是受害者個人的悲劇，而是全人類的慘劇。所以儘管該野心國家或民族已有悔意，但為了防範歷史重演，為了避免任何國家民族再遭浩劫，我們不應把這些歷史事件輕易淡忘。這些血淚史要寫在歷史書上，以給世人警惕（緊記歷史的教訓，並不表示懷恨在心）。假若我們很快便把這些浩劫忘得一乾二淨，是變相的縱容罪惡。再者，假若這兩個國家或民族已重修舊好，我們還須去逮捕在逃亡中惡名

昭彰的戰爭犯，使他們受國際法律制裁，不可姑息。

四、結語

在愛中，寬恕是不會單獨出現的。它要就是與悔改互相配合，使雙方和好如初；要不然（若沒有悔改），除了寬恕外，愛會帶來某些制約及糾正行動，使牽涉在內的人不再受害下去。在某些茲事體大的特殊情形中，除了悔過及寬恕外，愛還會採取某些制裁行動，及促使雙方緊記歷史的教訓。這樣的寬恕，才是不姑息、不縱容的寬恕，是愛全面表達的寬恕。

整部聖經都讓我們看到，神並不只是一位寬恕的神，也是一位懲戒的神；祂不單是慈愛憐憫的神，也是公義的神。我們都很熟悉馬太福音十八章二十一至三十五節，主耶穌教訓彼得寬恕人七十個七次這段經文，但我們不可忽略就在這段經文之前（太一八15-20），主耶穌也教訓門徒，若有弟兄姊妹犯罪而執迷不悟，拒絕悔改，他必定要受教會的制裁（參路一七3）。可見主耶穌也認為，在無限量的寬恕中，還是不可以姑息罪人，縱容罪惡。

愛必定寬恕，因為愛「不計算人的惡」（林前一三5）；但愛必不姑息，必不縱容，因為愛「不喜歡不義，只喜歡真理」（林前一三6）。

3 正義與公平—— 兼論越南船民問題

一、爲何要注意正義和公平？

「正義」，或稱「公平」，是一個很重要的道德規範；在處理社會問題時，尤其不可或缺。當代西方著名的道德及社會哲學家約翰洛爾斯（John Rawls），在其名著《正義論》的首頁，便開宗明義指出正義這個道德價值對社會的重要性：「正義是社會組織中首要的美德，就如真理是思想系統中首要的美德一樣。一個理論，無論多精緻及多簡潔，如果是假的話，我們還是得對它進行修正，或摒棄它。同樣的，法律和社會組織，無論它們的效率有多高，安排有多妥善，可是卻是違反正義的話，我們還是得改革或廢除它們。……作爲人類活動的首要美德，真理和正義都是不能妥協的。」¹

我們常把「正義」及「公平」等字眼掛在唇邊；可是，正義是甚麼呢？甚麼是公平的判別標準？

爲了要幫助讀者進一步瞭解正義或公平這一個道德原則，以及知道如何具體加以應用，筆者會以越南船民問題來作輔助性說明。

越南船民問題，困擾香港社會也有十數年時間。在討論這個問題時，不少基督徒也喜歡用正義這個字眼來評論，但他們對正義這一個概念卻常常把握得不足夠。因此，在本文我會首先解釋，從倫理學的角度來看，正義是甚麼？然後會討論一下，按照正義原則，可以怎樣處理越南船民問題。

二、正義原則

「正義」(justice) 並不同於「公義」(righteousness)，後者意義較廣，而前者意義較窄。嚴格來說，正義是相當於「公允」或「公平」(fairness)，而且可分為報應的正義(retributive justice) 和分配的正義(distributive justice) 兩種。²前者是指在賞罰方面的公平：「賞善罰惡，賞罰分明」；後者是指在分發分量有限而寶貴的東西時的公平：「一視同仁，絕不厚此薄彼」。由於越南船民問題，主要牽涉到如何分配香港這彈丸之地的停留及居住權的問題，所以是屬於分配的正義問題。

首先，我們要瞭解正義或公平在本質上是一個比較性的概念。只有當我們把張三所得到的待遇和李四所得到的待遇加以比較的時候，公平與否的問題才會產生。假如全世界只有張三一個人，我們便無從判斷究竟張三是否得到公平的待遇。相反的，「權利」(rights) 是一個非比較性的概念；要判斷張三的權利是否遭侵犯，我們不需要知道李四是否也得到同樣的待遇。因此，假若有一個球隊的教練很兇，他在訓練的時候對待每一個球員都像對待狗一樣，我們可以說他侵犯了每一個球員的人權，但我們不能抱怨他對球員不公平。³

正義或公平既然是一個比較性的觀念，一般倫理學的學者都同意，我們可以從「形式」及「內容」這兩個角度去把握分配的正義或公平這個原則。先從形式(form) 這個角度看，分配的正義或公平的原則就是給同樣的事物以同樣的待遇，給不一樣的事物以不一樣的待遇，這樣便是大公無私，一視同仁，是公平的分配方式。可是我們都知道世上沒有百分之百相同的事物，沒有完完全全同樣的處境，所以，上述正義「形式定義」中所說的「同樣事物」，是就道德上相干的因素而言。換言之，雖

然王老三與陳老四是兩個不一樣的個體，但假如他們擁有共同道德上相干的特徵，他們便應該得到同樣的待遇，這才算是公平。

就分配的正義或公平來說，甚麼因素才是道德上相干的呢？這便牽涉到分配正義的內容（matter, substance）的問題了。倫理學學者大都認為，以下這些原則都可以是公平分配「內容性的原則」：

1. 一律均勻分配。
2. 按需要（need）分配。
3. 按機遇（random）分配。

4. 按優點與成就（merit and achievement）分配（前者包括天賦、才幹、美德等）。

5. 按貢獻或功勞（contribution）分配。

6. 按付出的努力或勞力（effort）分配。

舉例來說：①在民主社會的選舉中，選票是一律均勻分配，每一個選民都有一票。②社會福利（貧窮、年老、殘廢等救濟）是按照生活基本需要的多寡來分配。③彩票獎金、一些不夠分配的禮物、或一些大家都不想做但又非做不可的事是用抽籤來分配。④任何比賽的獎品是按照參賽者的成績來分配，公司取錄新職員和升級制度，及學校取錄新生是按照申請人的成就（所謂「資格」）及潛能（才幹）來分配。⑤有些公司年終分發獎金（「花紅」）是按員工對公司所作的貢獻（如年資、級別等）來分配。⑥老師改學生作業打分數時，除了按照成就外，有時也會按照學生所付上的努力來分配（特別是當該學生可能會不及格時）。

以上這六個原則，又可分作兩大類。前三個原則是較平等性（egalitarian），分配標準與你「值不值得」無關。後三個

原則是較非平等性（nonegalitarian），分配標準是以一個人是否做了一些值得獎勵的事為基礎，所以也稱為「值得原則」（principles of desert）。除了這六個原則外，其他的考慮因素如親戚關係、社會地位、性別或種族等都是道德上不相干的因素，不能當作一個公平分配的基礎。

由此可見，正義並非一個一成不變的定律，而乃是按照不同情況中不一樣的道德上相干的因素，而有不同的「內容」；所不變易者，只是正義的「形式」：給同樣的事物以同樣的待遇，給不一樣的事物以不一樣的待遇。

因此，我們要注意一件很重要的事：除了上述第一個原則（一律均勻分配）以外，其他正義的原則並沒有把一個公平的分配等同於一個均勻的分配。按照上述第二至第六個原則，一個公平的分配是要按照需要的大小，機遇的巧合，成績的優劣，貢獻的程度，努力的多寡來分配的；所以一個公平的（just）分配可以是不均勻的（unequal），而一個均勻的分配也可以是不公平的。⁴

在討論越南船民問題的時候，有一個錯誤的論調，現在便應該指出來。有些人說：「我們應該善待滯留在港的越南船民，因為神是一個偏愛的神，舊約聖經屢次告訴我們神是特別偏愛孤兒、寡婦、寄居者、奴隸，所以神也是特別偏愛滯港的越南船民。」我很贊成上述的結論（要善待滯留在港的越南船民），但上述的前提（神是一個偏愛的神）卻不敢苟同。聖經中多次描述神是一個大公無私，一視同仁（申一〇17；徒一〇34），喜愛正義的神（摩五24；彌六8）。神之所以會特別叮嚀以色列人要善待孤兒、寡婦、寄居者、奴隸，是因為這些人在以色列國境中是最無依無靠，孤立無援，不堪一擊，是最需要別人援手相助的。按照上述第一個公平分配的原則，一個公

平的分配是要視乎需要的大小而定，所以當神特別指出孤兒、寡婦、寄居者、奴隸需要特別照顧的時候，非但沒有顯示出神是偏袒的；相反，正顯出神是公正，一視同仁。因此申命記十章十七節才剛說完神是不偏袒的（和合本翻譯為「不以貌取人」，不太好；現代中文譯本譯作「祂不偏私」），馬上在十八至十九節便提醒以色列人要特別照顧孤兒、寡婦、寄居者。就關懷照顧人的生存需要得到滿足而言，一個公平的分配可以是一個不均勻的分配，有些人得到救濟，有些人卻得不到，因為在這個有缺陷的社會中，雖然大部分人是可以自供自給，有少數人卻是（至少暫時）要倚靠別人的幫助才可以生存下去。

三、如何按正義原則處理越南船民問題

在簡單論述完正義原則的意義後，以下便會討論如何正確地運用這個原則處理滯留在港的越南船民問題。首先要指出的是，在下文我並沒有意圖提出一個「標準答案」；要達到這個目的，還需要對很多方面的事實作一個準確的把握。在下文我只是想指出，假如我們想從正義這一個倫理學角度來討論越南船民問題，要注意些甚麼。

1. 有些人不贊成香港政府不斷興建船民羈留中心，無限量收留非法入境的越南船民，而主張要用強迫遣返的方式，把這些船民全部遣返越南，因為這樣做才公平。香港政府不也是把非法入境的大陸人全部遣返大陸嗎（一九八九年便遣返了二萬多人）？

這個論點很有意思。根據上述正義或公平的「形式意義」（給同樣的事物以同樣的待遇），假如我們要給予非法入境的越南人特殊待遇，我們必須能指出，這些越南人有甚麼是大陸非法入境者所沒有的（不同樣的情形，所以不同樣的待遇）。

就正義的「內容意義」而言，我們要問：非法入境的越南人是否比非法入境的大陸人更有需要留在香港（上述第二個原則）？

假如他們是有一個更強的需要，原因又何在呢？是因為他們受到政治迫害嗎？（在這些船民中有多少是政治難民，多少是經濟難民？香港政府又是否收容受政治迫害的大陸非法入境者？）是因為他們冒更大的風險嗎？（冒着葬身怒海，被海盜搶劫強姦的危險；大陸的非法入境者有沒有冒同樣的風險？藏身於空氣不流通的漁船船倉暗格，是否一個相同程度的危險？）是因為他們已付出昂貴的財物代價嗎？（大陸的偷渡者是否也有付出同樣代價？）是因為他們被遣返後的遭遇會更殘酷嗎？

正如上文所述，一個公平的分配可以是不均勻的。究竟給予非法入境的越南人特殊待遇（而不給予非法入境的大陸人）是否公平的呢？便視乎我們對上述一連串問題的答案是甚麼了。

2. 另外一種贊成全數遣返越南船民的理由也是以公平作立論點，只是這一次是針對香港部分居民而言。這種講法認為船民羈留中心及難民營附近的公共服務（如醫療、社會服務等），由於大量越南人的使用而致負荷太重，對居住在附近的香港市民構成很多不方便，這是損甲（附近的香港居民）利乙（越南人），所以是不公平。

這種立論的說服性不太強。因為當資源有限，而要作公平分配，並且要分配的人數增加了，那麼大部分人所得到的一定會比以前減少。一個公平的分配是愛的表現之一（見本書「愛與正義」一文）；正如實踐愛是需要付上代價，實踐公平的分配也是需要付上代價的。問題的關鍵是，究竟這些越南船民及難民是否有權參予分配香港有限的資源？假如他們是有這樣的

權利，我們便不能用「損甲利乙」這種論調來抱怨說不公平，因為正如以上所述，在資源有限的情況下，一個公平的分配是一定要付上代價的。不公平現象的出現，其實是因為沒有公平地讓各人分擔代價；住在船民羈留中心及難民營附近的居民是受到不公平的待遇，但原因不是因為有不少的越南人也要使用公共設施而構成一個額外負荷，而是因為這個額外負荷沒有公平地讓全香港市民共同負擔（如從別的地方調派更多服務人員及資源到這些直接受影響的地區）。

3. 站在公平的立場，也有人提出這樣的問題：面對九七問題，香港人都希望西方國家能收留更多香港人，但香港人現在卻不肯收留同是天涯淪落人的越南船民，這是否也是不公平？香港人的需要豈不是和這些越南船民一樣嗎？

要替這種香港人態度辯護，根據上述正義或公平的「形式原則」（給不同樣的事物以不同樣的待遇），我們必須能指出，香港人的處境與滯港的越南人的處境有甚麼道德上的分別。有人說這分別是在於這些越南人是非法入境的，而香港人目前尚沒有非法偷渡入西方國境，所以香港人對待越南船民的方式，可以與香港人希望西方國家對待香港人的方式不一樣。不過，我們也需要想一想，是否有另一個越南船民與香港人的分別，足以抵銷上述的分別——就是香港尚未到一九九七之年。換言之，在一九九七年之後，想移民他國的香港人是否也會用非法入境的方式來達到他們的目的呢？假如是會的話，香港人與滯港的越南人便沒有道德上的差別，上述香港人的態度便是不公平了。

有人也一定會說，現在的越南人逃離越南主要是因為經濟因素，香港人想西方國家收留他們主要是因為避免政治迫害，所以兩者不能相提並論。究竟這種說法是否符合事實呢？假如

是的話，上述不公平的控訴便可撤回；否則，我們要便是放棄希望西方國家收留香港人，要不然便是要歡迎我們的「難兄難弟」在香港安居樂業或無限期逗留。

4. 也有一種論調說：越南船民來港是把香港當作第一收容港，當作往西方國家安居的踏腳石。可是現在西方國家都不肯履行他們的義務，不肯接收這些船民，香港政府如不把他們全部遣返越南，卻讓他們繼續住在生活環境極度惡劣的船民羈留中心，是對他們及以後要來的船民不公平。

這種論點雖然也以公平作為理論根據，其實是誤用了公平的原則。因為在上文我已指出，公平是一個比較性概念，只有當我們把張三從王五所得到的待遇，和李四從王五所得到的待遇加以比較的時候，公平與否的問題才會產生。所以我們不能說「我們這樣對待張三其實是對張三自己不公平」；沒有把張三和李四作過比較，便不能用「公平」這個概念。上述不公平的論調，其實是把越南船民在港實際上得到的待遇，與他們在心中所希望得到的待遇作一個比較，這不是公平與否的問題，而是誠實與否的問題。不把船民遣返越南，是否會讓他們有一個錯覺，以為他們還是在排隊等候西方國家接收他們？此外，這也可以是一個人道的問題（要他們住在生活環境極其惡劣的羈留中心內，是不人道），但這仍不是公平的問題。

四、結語

本文的用意並不是要提出一個解決越南船民問題的方案，而只是想做一個倫理學的練習，帮助大家認識甚麼是正義（或公平），及如何應用這個原則在越南船民問題的討論中。如何處理滯港越南船民不單是一個倫理問題，也是一個國際政治關係的問題，要香港政府、英國政府、越南政府、西方國家一起

攜手合作才能得到圓滿的解決。但是當一個「皆大歡喜」的解決方案尚未出現之前，我們還是要作一些艱難的道德抉擇，在道德思維上慎思明辨仍是很重要的。

註釋

- 1 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 3-4.
- 2 占希臘大哲學家亞里士多德已作這種區分。見 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book V。
- 3 參 Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1973), pp. 98-99.
- 4 均勻性或平等性 (equality) 本身又是另一個很重要的道德哲學及社會哲學的問題，它與正義或公平有關連，但也是一個獨立的道德規範。

4 羣體生活—— 兼論香港醫療服務

一、從香港的醫療服務說起

很久以來，香港有一個相當令人滿意的公共醫療服務，藉着政府醫院或補助醫院，替低收入市民提供便宜而又有水準的醫療服務（門診及住院）。一直以來，這筆龐大的醫療經費主要是來自稅收。

但隨着物價上漲，以及昂貴的先進醫療科技的廣泛使用，公共醫療服務的成本也不斷增加（這是一個世界性趨勢，不單香港如此）。與此同時，政府在財政預算中對醫療經費撥款的比例保持不變，甚至在未來可能有下降的趨勢。在這種成本增加而資源短缺的壓力下，香港的醫療服務系統將會有驚天動地的變化，以期達到一個很簡單的管理目標：開源節流。

所謂「節流」，是要減少浪費，增加效率，於是九〇年十二月便成立醫院管理局。從九一年十月起，全港有三十四間政府及補助醫院都會交由醫管局所管理，以期更有效地運用現有的公共醫療服務資源。

所謂「開源」，是要在現存稅制以外開發新的資源，籌集新的醫療服務經費。具體實行方法可以有三種：①使用公共醫療服務的人要自掏腰包，用者自付，多用多付。門診收費由現時（九一年）象徵式的十八元提高至成本水平，住院的病牀收費與成本掛鈎，逐步提升；如三等病牀的收費由現時只佔成本百分之二逐步增加至百分之二十；換言之，公共醫療服務要大幅

度加價。②公共醫療服務收費保持不變，維持一個廉宜的醫療制度，但醫療經費要透過一個新的全民健康稅來籌集。③採取上述的①，但同時向全港市民推廣醫療保險計劃，而這個保險計劃可以是由私人經營，市民自由參加（美國模式），或由政府中央統籌，強迫市民參加，或上述二者的某一種結合（如德國模式）。

以上幾種新的開源方式都各有利弊，對全港市民生活有不同的影響。換言之，這並不單是一個醫療服務行政與管理的問題，也是一個道德上的問題——究竟哪一種醫療經費的籌集才是對的？合理的？公平的？正義的？

雖然聖經沒有討論過醫療經費這個問題，我們卻可以看看聖經對羣體生活有甚麼指引？

身為基督徒，我們在這個重要的社會問題上又有何立場？有何行動？

二、羣體生活的四個聖經原則

人類羣體而居，組織社會，究竟應該要有哪一種生活方式？怎樣的羣已關係？筆者個人覺得聖經中有四個原則是值得我們注意的：

（一）人類羣體的成員應該彼此關顧，團結一體，共同承擔人生坎坷際遇

1. 舊約中的指示——在以色列人進入迦南地，準備建立一個新的羣體生活之前，耶和華神向他們頒佈了一套周詳的律法，指示他們該建立哪一種類型的社會。在這些律法中，有一些是被聖經學者稱為「人道的律法」；就在申命記中，便有以下這些例子：①申一〇18-19：以色列人要愛護僑居在他們當中的非以色列人，為他們提供衣食。②申一四28-29（及二六

12)：每三年的最後一年，以色列人要把十分之一的糧食存留起來，讓利未人、外僑、孤兒及寡婦按需要領取糧食。③申一六九—12：每年在七七收穫節中，以色列人要在收成中拿出部分來贈予外僑、孤兒、寡婦及利未人。④申二四19—22：在每次收割穀物、橄欖和葡萄的時候，不要收割採摘精光，而要留下一些給外僑、孤兒和寡婦。綜合而言，神要以色列人組織一個彼此關顧、團結一體的社會，共同承擔社會上那些無依無靠的窮困者（外僑、孤兒和寡婦）的坎坷際遇。

再舉另一例，神在律法書中（出二二25；利二五35—38；申二三19—20）指明以色列人借錢給同胞時絕不可索取利息，這也反映出一種彼此關顧、團結一體的精神。

2. 新約中的指示——教會不單是一個行政組織，也是一個由信徒集合而成的羣體，而耶穌基督及祂的使徒都很清楚指出，這個新的羣體該過怎樣一種的羣體生活。①太二五31—46：在這個山羊和綿羊的比喻中，耶穌教導信徒在別人飢渴、赤身露體、流落異鄉、患病和坐牢時，都要照顧他們。②路一〇25—37：在這個好撒瑪利亞人的比喻中，耶穌指出愛鄰舍，就是去照顧在患難困乏之中的人的需要，甚至要自掏腰包，為他們支付一切有關的費用（35節）。③徒一一29—30；加二9—10；羅一五25—27；林後八至九章：耶路撒冷的猶太信徒生活日益貧困，保羅在海外富裕的外邦人教會中鼓勵信徒作慈惠奉獻，分擔他們的苦困。在林後八13—15中保羅更清楚的說，在信徒羣體生活中要有「均平」，充足的信徒有義務去幫助貧窮的弟兄姊妹。④雅二14—17：在一個信徒羣體中若有人處於飢寒，信徒有責任去供給他們所需要的；這不單是「做善事」，而且是對神信心必需有的表現。

所以無論在以色列人的羣體生活中，或是在教會（新以色

列，新的神的子民）的羣體生活中，神的心意是要這個羣體的成員彼此關顧、團結一體，共同承擔人生坎坷的困境，為有需要的人提供生活的基本必需品。

3. 神子民的羣體與廣大社會的羣體——在舊約中，以色列是「外邦人的光」（賽四二6，四九6）；在新約，教會是「世上的光」，也是山上的城（太五14-16）。換言之，以色列和教會（新以色列）這兩個羣體都有一個使命，要成為世上的模範羣體。¹在神子民羣體生活中的基本原則，要引伸延展到廣大社會的羣體生活中。因此，不單神子民的羣體生活該如此，廣大社會的羣體生活也該是彼此關顧、團結一體，市民要共同承擔人生中坎坷的際遇，同舟共濟。

（二）人類羣體中的成員都應該自立，自己照顧自己

在新約時期的帖撒羅尼迦教會中，有些信徒自命靈命高超，要專心等候基督的再來，於是便停止謀生幹活，倚賴教會中其他信徒的愛心奉獻。保羅在書信中（帖後三6-12）便勸誡他們不可懶惰，別再游手好閒，而要自力更新，自食其力，不要成為教會的負累，不作信徒羣體中的寄生蟲。保羅自己昔日在帖撒羅尼迦傳道時，尚且靠織帳棚維生，自給自足，而沒有接受當地教會的供養（雖然他有這個權利），所以保羅便嚴厲吩咐他們：「若有人不肯作工，就不可吃飯」（帖後三10）。

這種勤奮工作、自食其力和不可游手好閒的教導在舊約中也有，特別是在箴言中，更加強烈，為整卷書中重要主題之一（參六6-11，一〇4-5，一二11、24，一三4，一九15，二〇4，二一25，二四30-34，二八19）。

因此，不管是在神子民的羣體中，或是在廣大社會的羣體中，羣體成員都要自立，自己照顧自己，不可以推卸責任，任性放肆，濫用別人的愛心，成為羣體的負累。

只有當我們遇上人生中坎坷際遇的時候（天災人禍之後，缺乏或喪失自供自給能力之時，如重病、殘廢、喪偶等），我們才可仰賴（而且盡可能是暫時性）羣體中其他成員向我們提供生活中的基本必需品。

(三)人皆有相同價值

在神面前，不分貴賤、貧富、智愚，我們都同樣是罪人，同樣需要神的救恩，同樣蒙神的憐憫。所以人皆有同樣價值，每一個人的生命及健康都同樣重要。

(四)人皆是神的管家

我們是神在人生命中的管家。我們每一個人的生命皆是神所賜的，神是我們生命的源頭，也是我們生命的擁有者。我現在自己的生命並不屬於我的，而是屬於神的，我只是這個神所掌管的生命管家，所以我有從神而來的責任去好好照顧這個生命，使我這個生命和健康不受傷害。

我們也是神在管理這個大地方面的管家。神在創造我們時同時給了我們一個使命，要成為這個被造世界的管家，治理照顧整個世界（創一27-29），所以我們要珍惜這片土地上有限的資源，有效率地使用，不可浪費，暴殄天物。

三、羣體生活與醫療經費

以上這四個聖經原則，都可以應用在羣體生活中多方面的問題上，如房屋、教育、社會救濟等。在本文中，筆者只集中討論醫療服務這個問題。

根據上述第一及第三個聖經原則，我們可以推論出第一個道德法則：社會上每一個公民，不分貧富，都應該有同等機會去得到一個基本水平的醫療服務。根據上述第二及第四個聖經原則，我們可以推論出第二個道德法則：任何超出基本水平以

上的醫療服務，都應該由自由市場機制來分配。茲詳述如下：

1. 根據上述第一及第三個聖經原則，既然社會上每一個人（不論貧富）的生命都同樣寶貴，並且社會上的每一分子都應該彼此關顧、團結一體、共同承擔人生中坎坷際遇，我們就不能坐視社會上有些人在患病時，因經濟匱乏而投醫無門，健康狀況一落千丈，因無錢看醫生、買藥或住院而死亡。所以社會中的醫療服務不可以徹底私營化，不可以完全用「用者自付」這個原則來分配，否則收入低微、無依無靠的人及他們的家屬便會因經濟匱乏而得不到適當的醫療照顧。因此政府有責任去提供一個寬廣和可靠的醫療安全網，讓那些經濟匱乏的市民不致因無錢接受醫治而死亡。一個適量的最低限度（*decent minimum*）的醫療服務是一項基本的社會福利，經費要透過全民稅收來籌集。

所謂一個基本水平或適量的最低限度的醫療服務，在實施時可作彈性處理，在不同社會中可以有不同程度的表現，視乎該社會的經濟狀況如何，資源有多充裕而定，而不必墨守成規。在某些極度貧窮的社會中，政府可能只能提供打防疫針的服務。在小康之國，政府可以提供全面的初級治療（*primary care*，如門診）。在富裕的國家中，政府也可以提供全面的次級治療（*secondary care*，如動手術），甚至部分的第三級治療（*tertiary care*，如器官移植）。但不管在哪一種經濟水平的社會中，原則還是一樣：醫療服務不應該百分之百由自由市場機制來分配，醫療服務並不是一個商品，能者付之，不能者免問。

2. 根據上述第二個聖經原則，人既要自立，避免成為羣體的負擔，有經濟能力的人在使用醫療服務的時候便應該自己支付費用，不仰賴別人的供應，不依賴政府的福利。因此，一個

社會的醫療服務也不宜徹底福利化，在公營醫療服務以外也可以容許私營醫療服務的並存，這樣不單可以避免一個高稅制，也可以避免「食大鍋飯」的後遺症，避免市民濫用醫療這個社會福利，鼓勵他們自立而不依靠政府。

根據上述第四個聖經原則，人既是自己的管家，有責任好好照顧這個屬於神的生命，我們便應該有一個健康的生命方式，不抽煙，不酗酒，避免製造人為疾病，加重社會醫療服務的負擔。對於那些置自己健康於腦後，任性吸煙及酗酒的人，政府可以加重煙酒稅，稅款全部撥入醫療經費中。

根據上述第四個聖經原則，人也是這個大地資源的管家，所以我們要珍惜有限的醫療資源，有效率地運用，不可浪費。可是在這個世界中卻有一個很不幸的事實，在大部分國家中，公營事業（包括醫療服務）都缺乏效率，浪費資源；自由競爭和市場機制，卻往往是增加效率和減低浪費的好方法。因此，醫療服務也不宜徹底公營。作為一種社會福利，醫療服務可以限制在一個基本的水平或一個適量的最低限度內。超過這個水平或限度，醫療服務便不再是一種社會福利，而應該由自由市場的機制來分配。

四、香港醫療服務改革之我見

基於上述兩個道德法則，筆者對於政府的醫療服務改革有以下數點建議：

1. 筆者歡迎政府採用一些靈活的行政管理方法，減低浪費，增加醫療服務的效率。至於醫院管理局的成立，是否就能達到這個目標，是我們所必須密切注意及監察的。

2. 當公共醫療服務要大幅度加價之前，政府必須要先設計一個周詳和合理的豁免或減費制度，建立一個寬廣並可靠的安

全網，擔保所有經濟匱乏的市民都一定能得到基本的醫療照顧。

3. 假如公共醫療服務收費保持不變，政府要透過一個新的全民健康稅來籌集醫療經費，筆者希望這個健康稅也是漸進的，富者多付，貧者少付，赤貧者更可免稅。

4. 假如公共醫療服務要大幅度加價，政府同時推行醫療保險計劃，筆者希望政府也能保留一些醫療福利，讓那些低收入及失業人士（及他們的家屬）不會因買不起保險而投醫無門。

雖然上述的論點都是以聖經和倫理學作為基礎，可是筆者在上文所提出的兩個道德法則，卻是與社會和政治哲學中溫和的均平主義這個流派（*moderate egalitarianism*）的思想吻合。²在社會中發言，基督徒也可以用這個流派對社會正義或公平的思想作根據。

五、結論

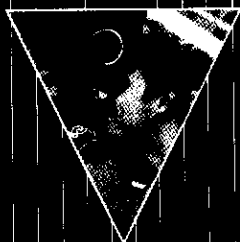
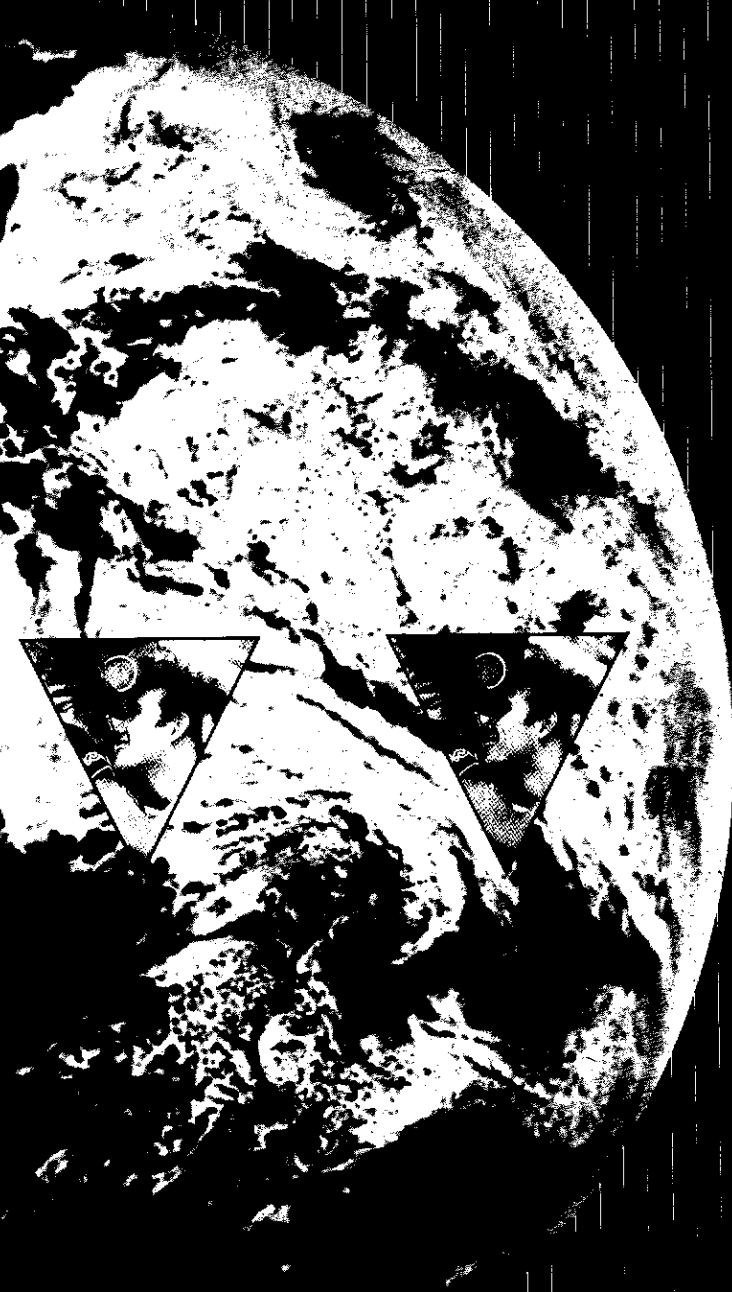
以上只是從一些原則性的討論，指出了一個以聖經為基礎的大方向。至於一些具體細節問題（如應該選擇公共醫療服務加價？還是應該徵收健康稅？或索性要求政府減少其他方面的支出來增加醫療經費的撥款？私人醫療保險制與中央醫療保險制兩者之間孰優孰劣？）是需要其他學有專長及熟悉香港政務的人來參與討論，才可下結論。

註釋

- 1 在西方討論這個重要的聖經主題的著作也不少，筆者特別受以下這本書所啟發：Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith*, trans. John P. Galvin (Philadelphia: Fortress, 1984).
- 2 參 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).



性・愛・家庭



5 | 也談「性本善」

一、中國人中了基督教的毒？

電視上有一個性教育的節目，名為「性本善」。「性本善」一語本來自《三字經》的起首兩句：「人之初，性本善。」在原來的上文下理中，「性本善」是指人性本善，這是發揚孟子的儒家思想。在這個性教育的電視節目中，「性本善」中的「性」是指英文的 sex，而非人性之性。換言之，這套片集是要指出人的性慾及性事是好的，是美善的。

何以這套片集的編導覺得有需要強調性慾及性事是善的，筆者不得而知。不過，香港性教育促進會有部分人士卻認為，現代中國人受了西方文化影響，中了基督教的毒，把性事看為是污穢、骯髒和可恥的；為了糾正這股歪風，必須強調「性本善」。

《性論》一書¹，是由香港性教育促進會創辦人吳敏倫醫生所編，所收集的文章，都是「經本會發表過的」（頁 iv）。這書中有兩篇文章，都是由周兆祥和張燦輝聯名發表，題目為「香港性愛婚姻模式的中西成分」及「樂而不淫的中國傳統性觀念」。在這兩篇文章中，作者嘗試解釋中西性觀念的極大分歧。他們認為近代有些中國人之所以認為性是污穢、罪惡、骯髒和可羞恥的，是中了西方基督教文化的毒（頁一二〇）。中國傳統文化向來對性事毫無成見，無性禁忌，而是採取一個既開放又自然的態度（頁一二三）。可惜多年來受西化所影響，

香港人的性觀念被弄到「意亂情迷」（頁一三〇），身為炎黃子孫，也不信基督教或天主教，但卻可以在性觀念上成為清教徒（頁一五六）。兩位作者認為，基督教教導性快感本身就是壞的，所以非要壓抑不可；但又要生兒育女，所以性事成為「必需之惡」（頁一一八，一三八）；不管怎樣，性本身就是「污穢可恥的」（頁一二九）。「今日港台大陸三地對性充滿禁忌態度，尤其是台灣大陸的性道德觀簡直追維多利亞時代，無疑是數典忘祖的做法，也主要是西化的惡果」（頁一二三）。

沒錯，筆者承認在西方中世紀時，教會中人對性慾及性事有一個錯誤的看法；但自宗教改革開始，這種看法已慢慢糾正過來（詳見下一段落）。可是，當周兆祥及張燦輝說現代中國人中了基督教的毒，數典忘祖，培養出一種錯誤的性觀念，就流於強詞奪理，搞錯了歷史的因果關係。事實上，雖然中國古代曾經有一段時間（魏晉至隋唐）性道德是比較寬，但自宋迄清，性禁慾思想日漸抬頭，把中國帶入了一個性忌諱、性無知、性壓抑的時代，這個歷史事實是許多學者所公認的，²也是周兆祥與張燦輝所默認的（頁一四一至一四二）。既然如此，現代中國人（特別是在大陸）的性忌諱、性無知和性壓抑，便不能歸咎於中了西方基督教文化的毒（這是過獎了基督教對當代中國的影響力），而是因為承繼了近數百年的中國性禁慾文化。西風東漸，在大陸只是本世紀上半葉的事，在香港和台灣也最早是上世紀的事；中國的性禁慾思想，自宋迄清末，差不多有一千年時間，與基督教有何干？

二、奧古斯丁：神學正統，性道德異端

在下一個段落，筆者會簡介一些中國古代的性態度。首先，我們必須面對基督教倫理思想史中不光榮的一頁，從錯誤

中吸取教訓。

奧古斯丁（Augustine, 354-430）是西方教會歷史中最具影響力的神學家，中世紀的神學思想受他影響不用說了，連宗教改革的領袖如馬丁路德和加爾文也是他的跟隨者。在預定論、原罪說、正義戰爭論、政教關係觀、性道德等方面，都為後世留下深刻的烙印。

可惜，奧古斯丁雖然是一位出色的神學家，但在性道德觀上，卻因為受了時代環境及個人際遇所影響，沒有正確瞭解聖經，而發展出一套遺害後世甚深的性觀。

奧氏的性道德觀主要見於他的重要作品《上帝之城》第十四卷，十六至二十六章。³首先，奧氏受了希臘羅馬時期的斯多亞哲學（Stoicism）所影響，尊崇理性，貶低情慾，所以便貶低性交快感的價值。在性交高潮時，人興奮到極點，被情慾波濤所淹沒，而理性便失去了主導的力量；這是有反理性至尊之原則，所以性慾是一股引人入歧途的力量（第十六章）。

上述的觀點，並非奧氏所獨創，在他以前的教父也有類似的論述。奧氏性道德觀的新穎處，是在他對男性性衝動的神學詮釋。當男性有性衝動時，性器官會自然勃起，完全不像手腳等器官無時無刻都受我們意志的控制。（奧氏早年未信主時是花花公子一名，性生活放蕩，因此他對性衝動這個「不速之客」感受良深。）於是奧氏便對這種男人的性衝動反應作了一個神學詮釋：他認為性器官之所以會不順服我們的意志，完全是人類犯罪墮落後的結果。始祖犯罪是因為對神的不順服，於是神懲罰我們，讓我們（男性）的性器官也不順服我們，使我們蒙羞。此外，性衝動常好像一個不速之客一樣不請自來，正顯示出人的罪性，在罪性中人的情慾是何等錯亂。因此，性衝動是可恥的，是男人所該感到羞愧的（第十七、二十章）。

可是，創世記一章二十八節不是記載說神要人類生養衆多嗎？沒有性慾和性衝動，男女又如何交合生兒育女呢？對於這個問題，奧氏提出一個想像力非常豐富的解釋。在伊甸園中，始祖倘若不犯罪，生殖也是透過性交而進行，但那時的性交是沒有性慾和性衝動所推動，男性性器官的勃起與下垂（像身體其他肢體一樣）是完全聽從理志的指揮。在伊甸園中的性交，完全不用性快感作利誘和煽動，完全不受慾火盲目驅使，而是冷靜和理智地進行（第二十三、二十六章）。

除了上述這個以男性性經驗為主導的性神學外，奧氏也提出了另一個神學詮釋是適合男女雙方的。奧氏指出，傳宗接代，遵守神的命令去生養衆多本是一件光明正大的事，何以所有的夫妻在行房時卻都要私下進行？何以在洞房花燭夜新郎新娘要讓所有賓客吃閉門羹，而不讓他們見證他倆的神聖生育活動，把婚禮的歡樂與慶祝帶至高潮？何以一件光明正大的事卻見不了光？奧氏認為答案很簡單，人在性交時，都有一種羞恥感（第十八章）！

總言之，奧古斯丁認為所有的性慾念都是可恥及罪惡的。在這個墮落的人世中，爲了生殖，被性慾所推動去行房是無可避免的罪；此罪較輕，因爲是爲了生殖而性交。可是任何性交，如是以性歡樂和性快感（而不是以生殖）爲目標，都是較嚴重的罪。因此，奧氏認為獨身勝於結婚；而已婚男女禁制性慾勝於順從性慾，這便是奧氏的性道德。

因爲這種觀點，整個中世紀便瀰漫着一股性禁慾和性壓抑的氣氛。夫婦到教堂中告解，也要在性罪行上坦白，除了姦淫外，夫妻口交、肛交、避孕、性交中「不正當姿勢」等都是罪行，都要懺悔！

很明顯的，奧氏這種禁慾思想是不符合聖經的，他的性道

德比保羅的還要嚴。保羅也是認為如有獨身的恩賜能獨身是最好，但對於沒有這種恩賜的已婚夫妻，保羅是鼓勵他們（而不是禁止他們）有性生活的（林前七 1 - 5；參下文第四大段）。

奧氏之所以採取這種性禁慾主義，是受多方因素影響的：①如上述，受斯多亞禁慾哲學所影響，崇理性，貶情慾。②受摩尼教影響（奧氏早年曾是此教信徒），認為物質世界、肉身及肉身的情慾都是邪惡的。③受自己個人經歷影響，以男性性經驗等同人類性經驗。奧氏早年性生活放蕩不羈，信主後走向另一極端，終身不近女色。聖經中對性的看法，奧氏似乎不太瞭解，這是一種錯誤的倫理學方法（參本書第二十二章）。直到宗教改革，當馬丁路德與加爾文重新抬高聖經的地位，基督教的性觀念及性道德才扭轉過來。

不過，奧古斯丁的性觀念也並非沒有任何可取之處。奧氏對男人性慾的錯亂有很高的警覺，他深知性衝動可以是一決堤的洪水，破壞力極高。回顧歷史，多少男人因女色而自毀前程；幾年前，美國的參議員哈特（Gary Hart）因性醜聞而名聲一落千丈，在白宮前望門興嘆。美國兩位很受歡迎的電視佈道家（Jim Bakker, Jimmy Swaggert）也分別證實有性醜聞（前者與教會祕書有染，後者多次嫖妓），多年苦心經營的事奉，便為自己的性慾所毀於一旦。奧氏對性慾（特別是男人的）有高度警覺是對的，但因噎廢食，也不足取。

三、古今中外五種性觀念

在解釋聖經中的性觀念之前，我們可以先瞭解一下古今中外對性慾及性事的看法，以方便我們對聖經的立場作一鮮明對比，加深我們對基督教性道德之獨特性的認識。

(一)動物本能

根據這個觀點，性慾只是一種動物本能，所謂「食、色，性也」（《孟子》「告子上」），「飲食男女，人之大欲存焉」（《禮記》「禮運」）。既是生物本能，飢則食，渴則飲，有性慾則性交。近代更有些性學家提出，性慾是一種生理本能衝動，是一種驅使催迫；性慾出現，一定需要有一出口讓其洩慾，有慾而不能洩，對身心健康都有損。

因此，這種觀點認為我們不應為人類性事設下太多道德約束，不可把各種洩慾出口堵塞，免致身體及精神健康有損。性道德，就是一般人際關係的道德，如不傷害他人，不欺騙，不剝削等等。只要不違反這些一般性道德法則，任何性生活都可以。

(二)傳宗接代

根據這個看法，性交的目的是生兒育女，繁殖後代。中國古代的儒家似乎便傾向這個看法，如《易傳》繫辭下第五章便說：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」根據《易傳》的看法，天、地、人之間應該有一個很密切的關係。天地是以陰陽之原則來運作，人因此應效法天地，事事符合陰陽原則。天地以陰陽原則化生萬物，男（陽）女（陰）也應交合而使人類綿延下去。所以，男女性交是天人感應的行動，參天地，贊化育，是非常神聖的。

因此，古代儒家一直把傳宗接代視為婚姻的最重要的目的。「男女之交，人倫之始，莫若夫婦。……故設嫁娶之禮者，重人倫，廣繼嗣也」（《白虎通》嫁娶篇）。「婚禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之」（《禮記》昏義篇）。「不孝有三，無後為大」（《孟子》離婁篇上）。根據上述儒家的看法，夫妻行房事，如純粹只為享受性快樂，

而千方百計去避孕，是大逆不道的。雖然性慾與性快感本身並非罪惡，但只求性滿足，而畢生排斥生育，這樣的性生活便是罪惡。（「食、色，性也」也可作如是解：食是維持一己的生存，色或性交是維持家族的生存，這兩者都是人性。人固然可以追求美食，但一定要吃飽肚子；人也固然可以追求性快感，但一定要生兒育女。）

至於在西方，正如上述，奧古斯丁及整個中世紀的教會思想都是以生殖為性交的唯一目的，所有不想作父母而從事的性交都是罪。從宗教改革時代開始，天主教緩慢地開始放鬆立場；到了二十世紀，梵諦岡的官方立場是性交有兩個目的，一是生兒育女，二是愛的表達；兩個目的同樣重要，不可厚此薄彼。因此，性慾及性快感本身雖不再是罪，但刻意避孕的性交（採用人工避孕方法）仍是不對的。

簡言之，或多或少，儒家及天主教都把夫妻的性交視為一種神聖的使命。

（三）恣情縱慾

性縱慾，古今中外社會都有，有宗教性的，但以非宗教性的為主。

現代社會，由於所謂「性革命」或「性解放」的發生，性縱慾已不再是帝皇將相的特權，而是成爲一種普及文化。根據這種性觀，性慾及性交的主要目的是尋歡作樂，是一種刺激的娛樂，一種人生享受。性關係，只是人際關係的一種；性交，只是人與人交往的一種形式，本身沒有任何獨特之處。因此，這些人反對一切約束捆绑性自由之禮教及道德。這並不是說性交不受任何道德約束，而只是說這些道德約束只可以是一般人際關係的約束，如不傷害他人，不欺詐，不強人所難等；除此以外，沒有任何特別針對性事而設的道德規範。性交，好像打乒

乒乓球一樣，只要兩相情願，便可以去做，大家在這活動中得到滿足，而不需理會對方是已婚或未婚，是男或是女；正如打乒乓球可以有單打及雙打，性交也不必限於兩個人之間而進行，羣體性交遊戲也並無不妥（見本書下一章「換妻遊戲」）。嫖妓，只要是公平交易，沒有剝削成分，也不違反道德。與家中所養的狗性交，只要不虐待畜生，以寵物自娛，也無不可。總言之，性交是一種享樂，只要不違反一般社會公德，甚麼都可以做，人生得意且盡歡！

有些宗教也鼓吹性縱慾和性濫交。在舊約聖經中記載許多迦南地原居民的宗教便是如此；印度佛教發展到密教階段，其左道密教也如是。在中國，道教中有些流派也是主張性縱慾，現代很多中國人都茫然不知，現簡介如下：

歷代道教的重要信條之一是人皆可修道而長生不老，甚至成仙。修道的方法有多種，不同道教的門派有不同的側重點。在某些門派中，「房中術」是修練方法之一。「房中術」內容很廣泛，有些是牽涉性醫學的；但自魏晉至隋唐，很多房中術著作認為只要能把握正當的男女交媾技術，便可延年益壽，青春常駐，甚至長生不老而成仙。有甚麼交媾技術能如此神奇呢？主要有兩種：採陰補陽、還精補腦，現在只討論前者。

所謂「採陰補陽」，是指男女性交時，男人的性器官能於女性陰道的分泌液中攝取延緩衰老的物質。但由於每個女人的陰氣有限，所以便要「廣採陰氣」，要多找處女性交，才能事半功倍。「數數易女則益多，一夕易十人以上尤佳；常御一女，女精氣轉弱，不能大益人」（《玉房祕訣》）。透過廣採陰氣，「老人如廿時，若年少，勢力百倍」（《玉房祕訣》）；「黃帝御千二百女而登仙」（《玉房指要》）！⁴

這完全是披上宗教外衣來鼓吹性濫交。對於那些荒淫成性

但又怕死，想長生不老的帝王將相而言，實在是難得的福音！只是，道教中有些流派也覺得這樣的房中術是走入歧途，要清理門戶，唾棄這種猥褻淫穢之術。於是自宋朝起，房中術便慢慢在民間式微；可是那些荒淫成性的統治階級，仍對此津津樂道。

(四) 去情禁慾

正如上述，西方基督教文化受奧古斯丁所影響等時，視一切性慾為罪惡及可羞恥的，所以壓抑及禁制性慾的思想相當流行。除了為生兒育女而性交可將功抵罪外，一切受性慾所推動的性行為（就算對方是你的合法配偶）都是罪。

這種禁制性慾的思想在古希臘及古波斯都有，事實上，奧古斯丁是受這些思想所影響而多於受聖經影響。

在中國古代，自宋明理學興起後，便一反以往性開放的士大夫思想，而倡導禁慾主義。宋明理學的程朱學派，把「心」分為人心和道心；人心是私欲，道心是天理，互相對立，此消彼長。因此，要「存天理」，便一定要「滅人欲」。當然，有些欲望如飲食欲是不能滅的（否則便是慢性自殺），於是朱熹便解釋說：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」（《朱子語類》卷十三）。

把這種立場應用到性事上，朱子大概會說：「男女性交，天理也；要求性快感，人欲也。」飲食是天理，因為人要生存；男女性交（生兒育女）也是天理，因為家族要生存。因此，正如欲求美味是人欲，要加以滅絕；同樣，不是為了傳宗接代的性慾也是人欲，要加以滅絕。這種性禁慾立場，已經與奧古斯丁的相差無幾了。

用一篇文獻來稍微說明一下這種性禁慾思想在宋後的普通性。明代有位文人叫龍遵敍，寫了一篇《男女紳言》，引用了許

多理學家（包括程伊川、朱熹、陸象山、王陽明）的言論，來勸喻男人遠離女色，禁制性慾，如「梁武帝敕賀琛曰：朕絕房室三十餘年，不與女人同室而寢亦三十餘年，此致壽之道。……女色壞人，障聖道，……是故女人切要遠離。……寧近毒蛇，不親女色！」⁵

（五）愛的語言

第五種看法，是比較近代才盛行。這看法視性交為一種身體語言，傳遞一個「我愛你」的信息給對方。男女發生愛情，並不只是心靈的事，也會用一些身體語言去表達這種愛意（如牽手、接吻、擁抱、愛撫等）。隨着感情的進展，兩個心靈愈親密，兩個身體便愈想有親密的接觸。性交，是最親密的身體接觸，雙方赤裸相見，肌膚緊靠，男體進入女體；因此，性交是最特別的愛的語言，是雙方最真摯和深厚的愛情和完全信任的極致流露。

因此，雖然性慾和性快感有其生理反應的一面，但性交卻並非只是一個生理本能活動那麼簡單。性交，是一個生理心理（情緒或感情）合一，或身心靈融合無間的活動。任何性關係，若忽略了這個豐富內涵，而只把它當作動物性的洩慾，肉體的快感，或傳宗接代的工具，都是淡化了它的深邃意義，把貴重的東西賤價賣出。

四、聖經對性的看法

筆者無意在這裏對聖經的性觀作全面的介紹，而只會抽幾段有代表性的經文來討論一下。

（一）性不只是為生育（創二18）

「耶和華神說：『那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。』」

在創世記第一章中，作者以宏觀的角度來描述神六日的創造；在每一日的創造完成後，作者都說「神看着是好的」（創一4、10、12、18、21、25、31）。在第二章中，作者再以微觀的角度來仔細描述神造人的詳情。上述的經文告訴我們，當造了第一個人以後，神竟然說這是「不好」，然後要造第二個人來成為他的伴侶。換言之，神認為一個人單獨生活是不好的，是不能自足的，所以要為他造一伴侶，共處共事，互信互助。正如傳道書所說：「兩個人總比一個人好，因為二人勞碌同得美好的果效。若是跌倒，這人可以扶起他的同伴；若是孤身跌倒，沒有別人扶起他來，這人就有的禍了。再者，二人同睡就都暖和，一人獨睡怎能暖和呢？有人攻勝孤身一人，若有二人便能敵擋他；三股合成的繩子不容易折斷」（四9-12）。

因此，神為第一個人造了一個配偶，是因為「獨」不好，「共」或「互」才好。⁶二人結合的婚姻，首要目的並非生兒育女（雖然這也是一個目的，參創一28），而是共同生活，同甘共苦，禍福與共，互依互助，互補長短。否則，神應該會說：「耶和華看那人不能生育不好，我要為他造一個交配的伙伴來使他傳宗接代。」

生兒育女既非婚姻的首要目的，當然也非性關係的首要目的，所以上述第二種性觀，把性交完全或主要視為繁殖後代的工具（儒家、奧古斯丁、古代天主教等），是不正確的。

（二）交合，不是苟合（創二24）

「因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」

這裏所說的「二人成為一體」，並非指性交，也非指生育的孩子，而是指兩個人全人的結合。⁷這是一種靈肉的結合，身心靈融洽無間的生活。男女兩人成為一體，就好比兩個獨立國，要結合成為一個共同體。從今之後，丈夫成為妻子生命的

一部分，妻子也成為丈夫生命的一部分，彼此生命交流，有共同人生步伐，和諧共處，水乳交融。換言之，這是一種極度親密的人際關係，是一種深厚的愛的表現；這是「二人成爲一體」的含意。

可是，「二人成爲一體」既然是指二人身心靈全人的親密關係，當然也包括（但不限於）二人肉體的親密關係——性交。（參林前六16上：「豈不知與娼妓聯合的，便是與她成爲一體嗎？」）換言之，性交不是一種泛泛之交，而是一種深交，一種極其親密的行動。

因此，①我們不能同意上述第一種對性的看法，把性交視爲只是一種動物本能。性交並不只是生理反應，而是身心靈合一的行動；性交並不只是性器官的接觸，而是全人的投入；性交並不只是兩個臭皮囊肌膚互擦，而是兩個心靈的交流。②男女交合既是身心靈的聯合，便不應淪爲苟合和野合；性交是一種深交，而不應淪爲「一夜之交」（one night stand）。因此我們不能同意上述對性慾的恣情縱慾觀；性交並非一種尋歡作樂的社交活動，像打乒乓球一樣，只要兩相情願，便可進行。（哥林多教會的部分問題便在這裏，參林前六至七章）③性交既然是表達「二人成爲一體」的身體語言，是極致的愛的肉身表現，那麼，只有浪漫的愛慕和迷戀，可以牽手和接吻，但不適宜發生性關係。性交，是夫妻生活的一部分，而不是男女朋友的友情表示。④我們看到性交的主要任務並非生兒育女，傳宗接代。神要人長大後離開父母，與丈夫或妻子成立新家庭，首要任務，是二人成爲一體，建立及維持一個極度親密的愛的關係。⁸

（三）深交，不是肌膚之交（創四1上）

「有一日，那人和他妻子夏娃同房；夏娃就懷孕，生了該隱。」

這段經文「同房」一詞，在原文是「認識」（思高聖經的翻譯是「亞當認識了自己的妻子厄娃」）。「認識」這個詞在舊約聖經中出現了近千次，但有十多次是指男女的性關係（如創四1、27、25，一九5、8，二四16，三八26；民三一17；士一一39，一九22、25；撒上一19；王上一4），和合本中文聖經在這些經文中，用了「同房」、「親近」、「同寢」、「嫁」、「交合」等詞來取代「認識」。這十幾段經文很有意思，因為這暗示了性交並非只是身體的接觸或生理的反應。性交，是一種深交，因為它與認識對方，瞭解對方，與對方有一親密的關係是不可分的。⁹所以，我們有根據去否定「動物本能」和「恣情縱慾」這兩種性觀。我們也同樣可以否定「生育工具」這個性觀；¹⁰沒錯，當亞當「認識」夏娃後，夏娃便懷了孕，但這並不表示「認識」的唯一或首要目的是使對方懷孕。「認識」的首要目的是與對方有親密的關係。（舊約聖經中講及認識神時，並不是理智的認識，而是在經驗和體會上親身去認識神，目的是與神建立親密的關係。）

（四）情慾交織禮讚（雅歌）

雖然歷代教會喜歡用寓意的方式來解釋雅歌，把這卷書視為描述耶穌基督與教會的親密關係。可是我們不能否認，這卷書基本上是一本情歌集（有情詩六首），用詩的體裁來描寫一男一女互相傾訴愛情及性的吸引。（從這個角度來看，這卷書的神學意義是再一次肯定神創造男女及家庭的美好。給予神的創造一個正面的價值，是舊約詩歌和智慧文學的共同特徵之一。）

在這本情歌集中，有兩點值得我們注意。第一，是愛情與性慾的交織，新郎與新婦靈肉交融的關係。第二，是對人體美的歌頌。

先解釋第一點。一方面，在這些浪漫的情詩中我們可以看出這對男女的細訴戀情和朝思暮想，體會到他們的濃情蜜意和心醉神迷（如一4，四10，五8，八6—7）。尤其是在八章六至七節，可以見到他們深厚和堅定的愛情：「求你將我放在心上如印記，帶在你臂上如戳記。因為愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍；所發的電光是火焰的電光，是耶和華的烈焰。愛情，衆水不能息滅，大水也不能淹沒。若有人拿家中所有財寶要換愛情，就會被藐視。」可是在另一方面，他們的愛情並不只是精神上或心靈上，而是與性慾交織在一起的。除了接吻（一2）和擁抱（二6，八3）外，情歌中也至少兩次暗示了雙方都想發生性關係：①四12—15新郎說新娘是處女，並承認新娘的性吸引力；四16新娘則表示希望新郎與她交合；五1新郎便描述他與新娘行房。②七1—7新郎描述新娘裸體時的人體美，七8—9新郎便表示想與她發生性關係，七10—13新娘便大方答應，並要帶新郎到一浪漫的環境中去盡情享受性歡樂。¹¹

其次，詩歌中多次稱讚對方的美麗。（男讚女：一8—11、15，二2，四1—7，六4，七1—7；女讚男：一16，二3，五10—16。）在這些稱讚中，有部分是對人體美的欣賞（如七1—7中新郎讚美新娘的大腿、肚臍、腰和乳房；五14—15新娘讚美新郎的軀幹和大腿）。這明顯表示他們夫妻二人赤裸相對，是性交的前奏。

從上述簡單的討論中，我們可以得到四點結論：①性事是夫妻之間可盡情享受的生活，性慾本身是正當，而非罪惡可恥的。「性」本善！大神學家奧古斯丁在這方面犯了一個大錯誤；古希臘、波斯及中國宋明理學的性禁慾思想也是不正確的。②性事是與愛情結合的；性交並非一種動物性生理反應，也非一

種與任何「志同道合」者都可共享的娛樂。③愛情與性關係都是有排他性，不容第三者插入；男女互屬對方，忠於對方（二16，六3，七10）。換言之，是沒有「開放性婚姻」這回事。④在這篇愛情與性慾交織的詩集中，完全沒有提及生兒育女的問題。因此，性交雖然可以引致生育，但性交卻非只是生育的工具；夫妻暫時不理會生育，而盡情享受性與愛是可以的，甚至是值得歌頌和禮讚的！

(五)性禁慾，唱屬靈高調（林前七1-5、8-9）

①「論到你們信上所提的事，（我說）男不近女倒好。但要免淫亂的事，男子當各有自己的妻子；女子也當各有自己的丈夫。」（七1-2）

上述所引經文中「我說」兩個字是原文沒有，和合本翻譯者自己加上去的。但是現代聖經學者大都認為加上這兩個字是不必要；「男不近女倒好」這句話是承接上面第一句話，是保羅引用哥林多教會某些人的口號。¹²對於這種性禁慾思想（「男不近女」），保羅認為是天真樂觀而不務實的做法。因為人皆有很強的性慾，特別是在哥林多這個荒淫的城市，性誘惑特別多（參林前五至六章）。勉強唱性禁慾這個屬靈高調，到頭來可能承受不起試探，發生不正當的性關係（如嫖妓，林前六15-20）。所以保羅勸他們還是務實一點，不要迴避婚事，在婚姻中來過正常的性生活。

②「我對着沒有嫁娶的和寡婦說，若他們常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。與其慾火攻心，倒不如嫁娶為妙。」（七8-9）

在這段經文中，「倘若自己禁止不住」是暗示了已經有不正當的性行為。¹³保羅在這裏再一次勸哥林多教會中部分信徒不要唱屬靈高調，也不要虛偽，自欺欺人。既然禁制不了自己的

性慾，與娼妓或他人有染，不如乾脆結婚，在婚姻生活中享受正當及愉快的性生活。

總結這兩段聖經的教導，保羅非常正視人的性慾。特別是在這個墮落後的人世，性慾可以是錯亂難以控制，如破堤的洪水一般；再加上整個哥林多社會是相當淫亂及性縱慾，¹⁴色情事業興盛，性誘惑特別多，稍一輕心，都會承受不了試探而出現不正當的性關係。保羅勸哥林多的信徒乾脆承認自己有性慾的需要，面對這個事實，在婚姻關係中來享受性生活，而不要掉入虛偽的假道學中：「嘴上仁義道德，肚裏男盜女娼」（套用中國的講法）。保羅這種務實的教導，比奧古斯丁的嚴峻禁慾規定要來得合情合理得多了。（在提前四 1 - 4 中保羅更正面肯定夫妻性生活的價值。性慾不是一個干擾我們的不速之客；性慾也是神所造的，是好的，要感謝領受，而不是骯髒要逃避的。）

③「丈夫當用合宜之分待妻子；妻子待丈夫也要如此。妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子。夫妻不可彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房，為要專心禱告方可；以後仍要同房，免得撒但趁着你們情不自禁，引誘你們。」（七 3 - 5）

在否定了性禁慾主義之後（除非能有保羅這樣獨身的恩賜），保羅教導夫妻要對配偶盡上行房的責任，對方如有性需要，要盡力去滿足對方；夫妻都是如此，男女平等。換言之，當夫妻發生性關係的時候，不能自我中心地把對方作為洩慾的工具；相反，雙方都要為對方着想，促進對方的性歡樂。愛是會盡力滿足對方的需要，在性交時也以愛作主導，因為性交是表達愛的身體語言。

五、基督徒與性教育

香港的性教育，主要是教導性生理，教導如何避孕。性道德的問題，常以「價值中立」的藉口而加以迴避。基督徒不應該坐視不理，而要把正確的性觀念教導給年青人（教會內及教會外）。

正如本文起初所說，外界不少人對基督教的性觀念有不少誤解之處。¹⁵可是，基督徒本身又對聖經中的性觀念有正確的認識嗎？在上一段筆者所做的整理工作還是相當初步的。新舊約聖經中還有很多與性有關的經文等待我們去註解和詮釋，基督教性倫理這塊土地，正如基督教倫理學中其他領域一樣，仍有待更多有心人來耕耘。

註釋

- 1 吳敏倫編，《性論》，香港：商務印書館，一九九〇年。
- 2 如江曉原，《“性”在古代中國——對一種文化現象的探索》，西安：陝西科學技術出版社，一九八八年，第五章；宋書功編著，《中國古代房室養生集要》，北京：中國醫藥科技出版社，一九九一年。
- 3 此書有多個英文譯本。台灣的天主教人士也把它全譯為中文：聖奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城》，二冊，台北：商務印書館，一九七一年。
- 4 這些房中術的著作，除可見於上述《中國古代房室養生集要》外，也可見於龍一吟編著，《中國古代性學集成》，香港：八龍出版公司，一九九一年。
- 5 宋書功，《中國古代房室養生集要》，頁四二三至四三〇。
- 6 Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), p. 227.
- 7 Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, vol. 1, trans. Sophia Taylor (Edinburgh: T.&T. Clark, 1888), p. 145; Westermann, *Genesis 1-11*, p. 233.
- 8 Westermann, *Genesis 1-11*, p. 234.
- 9 *Ibid.*, p. 289.
- 10 *Ibid.*
- 11 參晚近西方有水準的雅歌書註釋書，如 Roland E. Murphy, *The Song of Songs* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); 及 Michael R. Cosby, *Sex in*

the Bible (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1984), chap. 4.

- 12 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987), pp. 273, 276; Charles H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians* (New York: Crossroad, 1987), p. 37.
- 13 Fee, *Corinthians*, p. 289.
- 14 直到如今，英文中「哥林多人」(Corinthian) 這個字還可以解作花花公子或放蕩的人，可見昔日哥林多城是何等聲名狼藉。
- 15 參李景邦，「聖經中的性觀念」，見吳敏倫編，*《性論》*，頁二九—四八。

6 換妻遊戲

一、「換妻遊戲」的興起

本港的性文化近年有顯著的開放，女性的胴體、同性戀問題，以致男女間的性愛，都經常被傳媒引為話題，公開討論。性不再是一件難以啟齒的事情，而是一個可以公開談論的生活話題。在性文化開放下，一些畸形的性活動開始公開出現。

較早前，傳媒報導香港新近出現了一個換妻俱樂部，自半年前成立至今（一九九〇年），已吸納了二百多名會員，當中包括專業人士、社會名流，甚至政府官員。俱樂部的主持人聲稱，該會的成立宗旨是「友誼交流、至高享受」，絕不會牽涉任何私人感情。通常入會的夫婦或單身人士，會先以正常的聚會方式彼此認識，然後開始進一步的焦點接觸，物色換妻對象。在徵得當事人和伴侶的同意下，便會作集體性性愛活動，當事人的伴侶且會在旁觀看。

目前這個換妻俱樂部不單私下物色會員，並且公然在某些雜誌設立信箱，招徠同道中人。由於這個俱樂部在公開宣傳時，並沒有公開地址電話，以致能巧妙地避開法律上的問題。不過，沒有抵觸法律，並不就表示正當，換妻行為本身就是一個畸形的性行為。

本文嘗試從神學及倫理學的角度來分析這種「換妻遊戲」。首先，會對這種活動的性質作一個較深入的探討；其次，檢討這種活動對人類生活可能帶來的嚴重後果；然後，從一般倫理

學及基督教倫理學的角度，來解釋為甚麼這種行為是錯的；最後，再對這種現象作一個神學反省。

二、「換妻遊戲」的性質

(一)這是姦淫

很明顯的，這種活動是一種姦淫，因為一切在婚外發生的性關係就是姦淫，任何在性生活方面對配偶並非忠貞不貳的行動便是姦淫。

(二)這是習慣性姦淫

這種「換妻遊戲」並不只是一些偶發性及短期性的行為，而是一種定期、長期及慣性的活動，因為參與的人需要成立一個俱樂部來安排他們活動。由於這種舉動是故意的，是有計劃的，是長期性的，所以這種舉動暗示參與的人認為性生活的忠貞不貳並非倫理道德問題，也不是客觀是非對錯的問題，而是個人主觀喜好、品味、自由選擇的問題。

(三)這是夫妻雙方習慣性姦淫

姦淫通常都是單方面的；丈夫在外拈花惹草，或是太太紅杏出牆，都是具有一定程度的保密性或隱瞞性的。可是「換妻遊戲」是在夫妻雙方都互不隱瞞、互不介意、互相容許、大模斯樣的情況下作習慣性姦淫。這暗示夫妻雙方都同意性生活是不需要忠貞不貳，因為他們認為人生在世需盡歡，而性生活純粹是一種享樂的行動，所以夫妻雙方都可以在傳統途徑（婚姻）之外尋求性生活的「最高享受」。正如有些人喜歡坐瘋狂過山車來尋求刺激一樣，這些夫妻認為忠貞不貳是太死板、太沈悶，所以他們需要在婚外尋找新的刺激，恣情縱慾，以增加人生樂趣。

(四)這是夫妻雙方與其他夫妻習慣性集體姦淫

「換妻遊戲」並不是夫妻雙方都贊成姦淫是一個「良好」習慣那麼簡單，而是要尋找「志同道合」之士，在對方丈夫或太太「觀賞」之下與另一位有夫之婦或有婦之夫發生性關係。這些好此道者都認為爲了要得到「最高享受」，他們應該要用千變萬化的方式來尋求新刺激，在肉慾的享樂方面要更上一層樓。正如坐瘋狂過山車一樣，只作一次三百六十度的上下旋轉還不夠，還要作多次的連環三百六十度旋轉，從高空向下衝，向外飛等等，才夠刺激。同樣的，這些人士認為要把男女性生活變成一種集體遊戲、集體娛樂，然後才夠刺激。這種舉動暗示這些人對忠貞不貳這觀念是加以嘲笑，並且要用極端的方式來表示他們的不屑。

換言之，從事「姦淫」的人是忽視了性生活的忠貞不貳；從事「習慣性姦淫」的人則認為忠貞不貳是可有可無、任君選擇的問題；從事「夫妻雙方習慣性姦淫」的人，進一步認為忠貞不貳是落伍、沈悶及「不健康」的；至於從事「夫妻雙方與其他夫妻習慣性集體姦淫」的人，則又更進一步認為忠貞不貳是值得蔑視，應用具體行動來加以侮辱的。由此我們便可以瞭解到「換妻遊戲」的性質及隱藏的倫理意義。

三、「換妻遊戲」的長遠後果

人類本來便是慾望無窮，在追求滿足時得寸進尺。假若在恣情縱慾方面不斷要更上一層樓，不停加深刺激，要求便一定會愈來愈高，求索無厭。所以我們必須要問：順着上述的趨勢發展下去的話，將會演變成甚麼樣子？爲了要追求刺激，追求「更高的享受」，那些玩「換妻遊戲」的人還要衝破多少重屏障才肯罷休？爲了要表示對性生活忠貞不貳的絕對鄙視，他們還要

挺而走險作出甚麼極端的事來？

順着上一個段落所描述的趨勢來看，我認為「換妻遊戲」的自然發展必定是：與同性發生性關係，與小童發生性關係，與兒女、父母及兄弟姊妹發生性關係，與野獸發生性關係；強姦、誘姦、迷姦、拐姦……。

以上這一段話絕不是危言聳聽，君不見本港前任律政署高級檢察官夏偉思，不就是早年與太太在外國參加換妻俱樂部，玩上癮而不能自制，最近因請別人替他誘拐女童讓他強姦，罪名成立而被判入獄？美國有些地方近年來興起「小童色情事業」（kiddie pronography；觀賞雜誌及錄影帶的仍是成年男人，可是在照片及錄影帶中「犧牲色相」、「大膽演出」的卻是少男少女）。這些色情事業如不加以嚴禁，便是一個凶兆。

人類的性慾本來就像一股洪水，把閘口打開了，後果便一定是泛濫成災。人類的性慾也像一團烈火，不斷尋求刺激便好像對這團慾火不斷煽風，火勢一定會因此而蔓延到不可收拾。爲了追求所謂「性的最高享受」，必定會像染上毒癮一樣，愈陷愈深。沈溺於更上一層樓的性生活，其實對於當事人來說，是更下一層人間地獄，看看夏偉思的下場便可得知。

再者，「換妻遊戲」所帶來的長遠後果絕不只是個人性的，當上述的可能後果（與小童發生性關係、誘姦、拐姦……）發生的時候，絕對不是「有傷風化」那麼簡單，而是社會生活大亂的開始，社會步向滅亡的前奏。

四、性生活忠貞不貳的根據何在

性生活忠貞不貳是一個普世的（而不是相對的）、客觀的（而不是主觀的）道德規範，透過以下兩種倫理學的反省，皆可得知：

(一)從常理來看

簡言之，可分以下這三個步驟來看：①人類性生活與繁殖後代的行動是一體兩面（人體構造是如此，這是一個不容否認的事實）；②繁殖後代需要在一個穩定的夫妻關係中進行（否則子女會得不到充分的撫養和照顧）；③男女性生活也需要在夫妻關係中進行。這是透過人體構造所反映出的客觀秩序來看，只要仰觀天地，俯察人情，細心反省，便可得知。

(二)從聖經來看

聖經中多次嚴禁姦淫，不但姦淫之行不可作，連姦淫之念也不可起。聖經中對性生活忠貞專一的教訓是再清楚不過的了。

五、「換妻遊戲」與反上帝運動

這個世界有一些人，爲了要徹徹底底反叛神，要作神的死對頭，不單反對造物主，而且還要狂熱地去反對神在被造世界中所設下的客觀人倫秩序。因爲假若他們承認世界上有客觀不變的道德金科玉律，便是承認這個世上有一種永恆不變的人倫秩序，而也就是承認這世上有約束我們不能放肆的規範；這與承認世上有一個約束我們不能放肆的神，只是一線之隔。所以爲了要徹徹底底反叛神，他們也必定反叛性生活忠貞不貳這規範。

換言之，這個遠離神的世界有「換妻遊戲」的發生，是一點都不稀奇的。正如詩篇第二篇所說：「外邦爲甚麼爭鬧？萬民爲甚麼謀算虛妄的事？世上的君王一齊起來，臣宰一同商議，要敵擋耶和華並祂的受膏者，說：『我們要掙開他們的捆綁，脫去他們的繩索。』」（1—3節）可是「那坐在天上的必發笑；主必嗤笑他們。……你必用鐵杖打破他們；你必將他們如同窯匠的瓦器摔碎」（4、9節）。

7 揭開同性戀神祕的面紗

一、何謂同性戀？

所謂同性戀，要分開兩方面來看：同性戀的傾向（orientation），與同性戀的行為（act）。

所謂同性戀的行為，也可以有兩種：同性別的人發生超普通友誼的戀愛感情，或同性別的人發生性關係。在西方社會，談及 homosexuality，一定會帶有性行為的意思；英文中的 homosexual acts，就是同性性交之意。中文把“homosexuality”譯為「同性戀」，大概是與中國傳統忌諱公開談及性事有關。可是這個含蓄的譯法，卻未能準確地傳達「同性戀行為」的真相。

香港立法局於一九九一年七月十日通過同性戀非刑事化；於該日立法局會議中，三讀通過「一九九一年刑事罪行（修訂）條例草案」。究竟這個草案葫蘆裏面賣甚麼藥，我們可以從香港政府憲報於刊登這條草案時所附帶的中文「摘要說明」中一目了然，現全文抄錄如下：

本條例草案實施法律改革委員會在「有關同性戀行為的法律研究報告書」內提出的主要建議。本草案對《刑事罪行條例》第 XII 部作出修訂，使原先只為保護女子或女童而訂立的多項有關性方面的妄行或侵奪的罪行，現時亦可用以保護男子或男童。有關賣淫的罪行，現時不論賣淫者為男性或女性，均可按有關規定處理。原先只涉及與女子或女童性交的

多項其他罪行，現適用於與任何人進行的任何「不合法性行爲」。根據爲「不合法性行爲」一詞所下的定義，這種行爲包括雞姦及嚴重猥褻。此外，亦增訂了若干項只關於雞姦或嚴重猥褻的罪行。不過，年齡達21歲的男子私下進行同性戀行爲，則不再屬於違法。

從這段文字我們可以清楚知道，所謂「同性戀行爲」，其實是同性性交之意。在這個草案當中，不斷出現的一個字是“buggery”；一般人（如報章雜誌）通常都把這個字譯爲「雞姦」。“Buggery”與“sodomy”同義，比較準確的中譯應是「肛交」（男子甲用男子乙的肛門來性交）。換言之，所謂「同性戀行爲」，如用含蓄的中譯來理解，還以爲是同性別的人談情說愛，成爲戀人，其實真相卻非如此。「同性戀」非刑事化，用準確的中文來說，其實是「同性性交」或「肛交」非刑事化。

有同性戀行爲的人，都是有同性戀傾向。相反，有些有同性戀傾向的人，可能畢生都未發生過同性戀行爲。「傾向」與「行爲」之別，我們要分清楚。

二、同性戀的成因何在？

據筆者所知，科學界對這問題尚無定論。¹ 有些人主張同性戀傾向是先天的，認爲同性戀者天生下來腦部結構異於常人，所分泌的荷爾蒙與其他同性別但卻是異性戀者的不一樣。

就筆者所知，比較多的學者認爲同性戀傾向多是後天養成的，尤其是童年的經歷及生活環境的影響。在男子監獄中同性性交的現象比在一般社會環境中更普遍，這是生活環境的影響。至於童年的經歷如何促使一個人有同性戀的傾向，學術界也是衆說紛紜。以男同性戀來說，有些學者認爲，母親在家庭中常有兇惡地支配控制丈夫及兒子的表現，以致這個兒子對女

性產生恐懼感，長大後也不敢與其他女子太親近，對女性失去戀愛的興趣。但也有些學說認為，是因為家庭中有一個過度溺愛男孩的母親，以致這男童對母親有過度的戀慕及倚賴，長大後在心理上仍不能脫離母親的懷抱。因此，在潛意識中他抗拒與其他女子結合；與其他女子結婚及行房，就等於與母親有性關係一樣，是絕不可接受的。同樣地，有些學者也用類似的理論去解釋女同性戀傾向的形成。總言之，因為童年的家庭經歷，使這些人在長大後異性戀的門關閉了，於是便去開啟同性戀之門。

究竟同性戀傾向的形成是先天的？還是後天的？正如上述，在學術界中似乎未有定論。但這個問題卻很重要，因為如果這個傾向是後天形成的，便可以用一些後天的方法去逆轉這傾向，去轉變這種行爲。可是，假如這個傾向是天生的，要走向回頭路，便困難得多了；有些人甚至認為天生的同性戀傾向是不可逆轉的，要想辦法去「矯正」他們，是殘酷和不人道的。

三、同性戀的傾向和行爲是否一種病態？

就筆者所知，西方醫學界大都一反傳統見解，否認同性戀（不管是先天或後天所形成）是一種病態。美國精神醫學協會於一九七四年便推翻傳統看法，不再認為同性戀是一項精神病；他們認為同性戀者只是性取向不同，這是一種變異，而不是變態。

四、同性戀者是否都是「人妖」模樣？

很多人以為不少男同性戀者都好作女裝打扮（如喜愛長髮、穿耳環），講話娘娘腔，好搔首弄姿，走路大幅度扭動臀部等；而不少女同性戀者則好作男裝打扮（如從不穿裙子，穿

襯衫時也結領帶，短髮），談吐舉止一如粗豪漢子，走路時則一副威武雄壯的神態。

沒錯，有些同性戀者是有這類表現（但程度因人而異）。當代稱霸球壇多年的女網球健將「女金剛」娜拉蒂露娃，衆所周知，是一個女同性戀者。在網球場上，她活像一個雄赳赳的「鬚眉」，而不只是個勇猛的「巾幗」，是故在她全盛期，在網球場上所向披靡，沒有一個英雌是她敵手。原因無他，她的體魄就是一個大漢子的體魄。

是的，有些同性戀者是有性別混淆的現象；男扮女裝，女扮男裝。但也有不少同性戀者沒有這個問題，沒有一點「人妖」的味道；在個性和人格操守上，他們都與常人無異。所以我們千萬別以有色眼鏡去看別人，以為「男人婆」多是女同性戀者，「女人形」又多是男同性戀者。

五、同性戀者是否危險人物？

有些人認為，同性戀者（特別是男的）都是危險人物，他們會對小孩作性騷擾，勾引或甚至用暴力去雞姦他們。所以學校要開除所有同性戀的男教師！

這也是對同性戀者的偏見。沒錯，有些男同性戀者是好色之徒，會想玩弄變童。但男異性戀者又何嘗不是如此？到目前為止，自有人類歷史以來，世上絕大部分的色狼都是男異性戀者。閱讀報章，常有男老淫蟲非禮女童之新聞，而甚少聽見男同性戀者非禮男童。（雖然在西方社會，後者的非禮案件有上升的趨勢，但相對於前者，仍是小數目。）換言之，我們不要患上「恐同性戀症」（homophobia），世界上的性犯罪，絕大部分都是男異性戀者所為。

六、何謂同性戀解放運動？

同性戀者認為，他們（及她們，下同）是被壓迫的一小羣，所以近年來，這些人不再甘於沈默受歧視，而大膽地走出來到社會中抗議，爭取他們的權益，爭取同性戀的自由，爭取同性婚姻合法化（自一九八九年五月起，丹麥政府已在這一點上讓步，承認同性婚姻）。再者，他們不單是要爭取一種不受干預的戀愛與性生活的自由而已，而是要提倡同性戀成為「另一種可採納的生活方式」（an alternative life style）。他們所爭取的，是社會中人接受同性戀生活的正當性，同意同性戀與異性戀具有同等價值，同等地位，是同樣可行與同樣可被接受的偏好與生活方式。簡言之，同性戀解放運動所爭取的，已不只是做「二奶」的自由（不受歧視和排斥），而且是與異性戀共享「太婆」的道德合法地位。

七、同性戀只是兩個人的私事，別人無權評論？

同性戀行為只是兩個成年人之間的私事，大家心甘情願，使雙方得到滿足開心，又不傷害他人，旁人為何要指手畫腳，評論非議？

一個關上房門你情我願的行為，雖是兩個人之間的私生活，也不傷害第三者，但並不因此就表示這個行為在道德上一定是正當的。譬如說，雖然有些可憐的婦孺是被人操縱，強迫賣淫，但也有些女子（包括一些中學女生）為求有高收入，心甘情願去當全職或兼職妓女。當嫖客與這種女娼發生性關係時，也是兩相情願，不傷害其他人（假設雙方都沒有愛滋病毒或性病，所以不會傷害對方；而且雙方也是未婚，所以也不會傷害配偶的心靈），但在道德立場，我們一般人的道德意識還

是認為這種賣淫與嫖妓行為是不正當的。所謂「換妻遊戲」（見本書第六章），也是如此。雖是情投意合，也不傷害他人，但也為我們道德意識所不容。可見，一件你情我願及不傷害他人的私事，並不就一定脫離道德範圍，無是非對錯之分。因此，人是有權對別人的性生活作道德判斷與評價。

八、反對同性戀是否侵犯同性戀者的人權？

戀愛自由是一種人權；反對同性戀，豈不就是剝奪同性戀者的人權？

根據現時香港法律，二十一歲以上的男子及十六歲以上的女子都享有同性戀行為的法律自由（西方國家也相仿），所以這些同性戀者的戀愛自由人權是受到保障的。反對同性戀，可以是站在一個道德立場來反對，因為有自由去做某一件事，並不就表示那一件事一定是道德上正確的。選擇的自由是道德中立的，你可以運用這個自由去培養一個崇高的人格，也可以運用這個自由去追隨魔鬼。戀愛自由雖是一個神聖的人權，但並不就表示在芸芸衆生之中，每一個人都適合成為我的戀愛對象（譬如說我的兄弟姊妹，父母子女，都不適宜成為我的戀愛對象）。因此，在道德上反對同性戀，並不會與同性戀者的戀愛自由人權相抵觸。

九、同性戀是否只是品味選擇問題，而不是道德問題？

性取向（異性戀或同性戀）是個人的品味選擇，是一種喜好或癖好。人的品味喜好各有不同，完全是受個人的主觀感受所決定的，無是非對錯之分。所以同性戀者與異性戀者應該互相尊重、寬容、不彼此排斥才對。

這種講法是把性取向化約為一種主觀性的品味選擇，因此不屬道德範圍，別人不應加以道德評價（正如我們不應對別人是否喜歡吃臭豆腐或榴槿作道德評價，不應對別人是否喜歡瓜子臉或鵝蛋臉女孩作道德評價一樣，這一切都只是品味選擇，而不是道德的問題）。可是這種說法，如要首尾一貫，是很危險的。假如性取向純粹是一種非道德性的品味選擇，那麼喜好與小童性交（在泰國這已是一個新興的旅遊事業），與野獸性交，與死屍性交等性取向也都成為非道德性的品味選擇，別人不應評論及阻止！我們願意接受這些後果嗎？假如不願意，那麼性取向便並非無絕對答案那麼簡單了。性道德是存在的；人類的性行為，不管是在多麼隱私的情況中進行，也是有是非對錯之分的。同性戀是否合乎道德，是一個可以討論的問題。²

註釋

- 1 D. L. Creson, "Homosexuality: Clinical and Behavioral Aspects," in *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 2, ed. Warren T. Reich (New York: Free Press, 1978), pp. 667-671. Evelyn Hooker, "Sexual Behavior: Homosexuality," in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, ed. David L. Sill (New York: Macmillan & Free Press, 1968), pp.222 - 223.
- 2 有關同性戀現象的中文書籍，可另參：彭懷真，〈同性戀者的愛與性〉，台北，洞察出版社，1987。

8 同性戀—— 非刑事化，也非道德化？

一、同性戀行爲的兩大類別

同性戀行爲（談戀愛、發生性關係），按現時的社會現象，可分為兩大類別。

第一類是性雜交，以男同性戀者為主（女同性戀者也有，但百分比遠沒有男同性戀者高）。衆所周知，在西方社會，男同性戀者大部分都是性雜交的（就筆者所知，亞洲的男同性戀者也有同樣的趨勢）。他們利用公眾場所（如公廁、澡堂）來彼此肛交或口交；就算對方是陌生人，只要是好此道者，都可以齊齊在那裏尋歡作樂，作霧水式的隨意偷歡。雖然不知對方姓甚名誰（甚至沒看到對方的臉），也可乘如廁或洗澡之便，春風一度，互相得着滿足。¹

在香港，同性戀非刑事化只是限於成年男子彼此同意而私下進行的性交，在非私人地方（如公廁、澡堂——不管是普通的花灑浴，或特別的蒸氣浴、土耳其浴等）進行的性交，仍屬犯法，最高監禁可達五年（見「一九九一年刑事罪行〔修訂〕條例草案」第118 F條）。由此可見，香港的男同性戀者雜交現象，也無異於西方國家。

這些雜交的同性戀者很少墮入愛河，但卻常墜入慾海。就算他們找到愛伴（而不只是性伴侶），他們的愛情也是不穩定，朝三暮四，換伴侶如換衣服一樣。台灣最具知名度的男同性戀者祁家威，根據他自己透露，他在三十三歲時（受訪問的

一年），便已「換過十多個伴」。²在中國大陸，「不少調查對象都有過同幾十人，甚至更多人的經歷，但其中真正具有感情色彩的關係僅有幾次而已。」³

這種雜交式的同性戀行爲，可被視爲人類「性解放」（「性縱慾」爲更準確的名稱）的第二個階段。現代社會的性縱慾文化的第一個階段，是把性行爲與婚姻關係分家。這些人認爲從性交而得到的快感本身就是一個高尚可貴的目的；性愛純粹只是一種享樂，一種人生享受，與生兒育女沒有連帶關係。所以性交可以在婚前及婚外進行，性伴侶的數目也不需加以限制。

性行爲既然純粹是一種娛樂，而人生在世須盡歡，所以便應該追求多樣化的性刺激，尋求多姿多采新的性經驗，追求「最高享受」，在性探險方面要不斷更上層樓。（正如一些以吃爲樂的有錢人，吃膩了山珍海味，便要另開食譜，使飲筵不至沈悶，於是便四出外地，品嚐「野味」，愈稀有的動物，便愈要嘗其肉，喝其血而後快。）於是性縱慾文化便進入第二階段——性縱慾不必只是限於異性之間，也可在同性之間進行。⁴所以，這一類的同性戀行爲（性雜交）絕非一個孤立的現象，而是現代社會性縱慾文化的一種表現。要從道德角度評價這一類的同性戀行爲，也該從一個全面的角度入手。

很明顯的，不管是聖經，或是社會絕大部分人的道德意識，都是反對性濫交的。「不可姦淫」（十誡的第七誡）是人類社會道德的金科玉律，放諸四海而皆準，也是人類社會安定的一個必要條件。試想像整個社會都是性雜交者，「通姦」變成是一種社會禮節，這個社會的家庭制度還可保不失嗎？家庭制度崩潰，社會不會就跟着滅亡嗎？

以上已介紹及評論過第一類的同性戀行爲。第二類的同性戀行爲，則不是性縱慾文化的產品。這些同性戀者真誠相愛，

有深厚真摯的感情，願意互相委身，終身廝守，海枯石爛，永結同心。他們並非性雜交者，只與愛侶才有肌膚之親。爭取同性婚姻合法化，是他們的奮鬥目標。

換言之，這類同性戀者與大部分的異性戀者在愛和慾方面都是類似的，唯一分別是墮入愛河的是兩個同一性別的人，而非一男一女。對於這種同性戀行為，我們該如何下道德評論呢？

讓我們從幾方面來看這個問題。

二、聖經的世界觀及道德法則

新舊約聖經都有數次明文禁止及譴責同性性交：

「不可與男人苟合，像與女人一樣，這本是可憎惡的」（利一八22）。

「人若與男人苟合，像與女人一樣，他們二人行了可憎的事，總要把他們治死，罪要歸到他們身上」（利二〇13）。

「因此神任憑他們放縱可羞恥的情慾。他們的女人把順性的用處變為逆性的用處；男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心，彼此貪戀，男和男行可羞恥的事，就在自己身上受這妄為當得的報應」（羅一26—27）。

「你們豈不知不義的人不能承受神的國嗎？不要自欺！無論是淫亂的，拜偶像的，姦淫的，作變童的，親男色的，偷竊的，貪婪的，醉酒的，辱罵的，勒索的，都不能承受神的國」（林前六9—10）。

「因為律法不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的，行淫和親男色的，搶人口和說謊話的，並起假誓的，或是為別樣敵正道的事設立的」（提前一9—10）。

除了這些明文教導外，聖經也記載了一些故事，指出同性性交是神所厭惡的。其中最爲人所知的是在創世記十九章一至十三節，記載所多瑪城中的男人要求羅得交出他所收容款待的兩個男子（天使的化身），讓他們輪流與這二人性交。（中文聖經「和合本」把第五節下翻譯爲「任我們所爲」，過分含蓄；呂振中譯本譯爲「我們要和他們同房」；現代中文譯本譯爲「要跟他们睡覺」。）因此，天使對羅得說，「我們要毀滅這地方，因爲城內罪惡的聲音，在耶和華面前甚大」（13節上）。新約猶大書第七節也說：「又如所多瑪、蛾摩拉，和周圍城邑的人，也照他們一味的行淫，隨從逆性的情慾，就受永火的刑罰，作爲鑑戒。」

從其他經文的描述來看，所多瑪的罪行似乎不只是男人與男人發生性關係（肛交）而已，但這個罪行卻是主要的。因此，英文中的「鷄姦」或「肛交」一字（sodomy），也就是來自所多瑪城的名字（Sodom），可見所多瑪城在這方面惡名昭彰。

士師記十九章也有一個相類似的故事，記載一羣住在基比亞城的便雅憫族男人，要與一個路過寄居的利未人性交：「你把那進你家的人帶出來，我們要與他交合」（士一九22下）。這個故事的整個過程驚心動魄，駭人聽聞，讀者可自行細讀。因爲這個罪行，耶和華在何西阿書中說：「以法蓮深深的敗壞，如在基比亞的日子一樣。耶和華必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡。……以色列啊，你從基比亞的日子以來，時常犯罪。你們的先人曾站在那裏，現今住基比亞的人，以爲攻擊罪孽之輩的戰事，臨不到自己。我必隨意懲罰他們」（九9，一〇9-10上）。

上述的經文都清楚告訴我們神是反對同性性交的。可是有

些贊成同性戀的基督徒，卻嘗試重新註釋這些經文的意義，認為兩情相悅、真誠相愛、互相委身的同性戀者所發生的性行為，不在神禁止譴責之列。這種詮釋應用在所多瑪與基比亞的故事中，尚可接受（在這兩個故事中，城中的男人是要輪姦過路客），但用在上述其他的經文中，就太牽強，難以令人信服了。⁵

儘管有些同性戀者是真誠相愛而結合，但的確仍很難為聖經所接受。根據聖經的世界觀，神在創世時不單創造了天地萬物（物質宇宙及各類生物），也設定了一些社會秩序（神學家稱之為「創世秩序」，created order）。根據創世記第一及第二章，神所設立的一個很重要的創世秩序是家庭制度。

在神所設立的家庭中，有男（夫）有女（妻），互相幫助。「耶和華神說：『那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。』……耶和華神就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領她到那人跟前。那人說：『這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。』因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」（創二18、22-24）因此，核心家庭的成員是由一男一女組成，異性結合，是互相以與對方相異之處，來補充對方的不足（有些神學家稱這為「性別互補論」，“gender complementarity”）。也有些學者認為，男女性別之分既然來自一源（神所創造的第一個人），所以當男女結合成為夫婦，有性關係，並不單只是一種結合（union）而已，更是一種再合（reunion）。⁶

兩個同性別的人（男子或女子），不管多真誠相愛，互相委身，願意終身廝守，永結同心，他們所成立的家庭，始終不是按着神所定下的藍本而成立，是與神的創世秩序有衝突的。同性結合，是離開了神設下的正軌，是一個可悲的錯誤；正如

父女相戀，母子結合，就算愛得如羅密歐與茱麗葉般純，如梁山伯與祝英台般痴，也是離開正軌，是可悲的錯誤。同性的好朋友或知己是難能可貴的，可是同性「夫妻」，卻完全是另一回事。

德國神學家卡爾巴特（Karl Barth）在這一方面有一個蠻有意思的見解，他認為神在創造人類及為人類定下社會秩序時，可用兩句片語來綜合：「男或女」（male or female）及「男和女」（male and female）。在創造的第六日，「神就照着自己的形像造人，乃是照着祂的形像造男造女」（創一27）。所以神造人類時，人或是男或是女，一定有一個性別的，因此人不應該否定自己的性別，想辦法去變成一個中性人或無性別的人。每一個人都是一個「他」或「她」，而永不是一個「它」。這是「男或女」的意思。

由於神在造男造女後，不是把他們隔離孤立；相反的，神要男女結合，過一個男女互助的羣體生活。這表示不管是男性或女性，沒有一個性別是可以自滿自足地過人生，不假外求，只倚賴同性別的人便一切完善圓滿。人性的圓滿發展，是有賴於兩性生活在一起（婚姻，社會生活）。因此，巴特反對天主教修道院中男女隔離生活的安排，也反對同性戀。這便是「男和女」的意思。⁷

順着巴特的思想方式想下去，我們有理由去擔心，當人類反叛神創造的秩序，不肯接受「他和她」的安排，而要自己建立「他和他」及「她和她」的同性婚姻，在不久的將來，人類也會拒絕「他或她」的安排，不肯甘心去做一個男人或女人，而要透過醫學手術、奇裝異服，去做一個中性或雙性人，一個無性別的「它」。今天的「人妖」，可能是明天的「前衛社會改革分子」；那時候，可能會有雙性人解放運動，抗議社會歧視排斥它們，不

讓它們隨意入男廁或女廁，不讓它們隨意與女性或男性共用更衣室……。

簡言之，假如我們接受聖經的無上權威，接受聖經的世界觀和生活指導，我們是別無選擇，不能接受同性戀及同性婚姻。⁸

三、家庭模式：另一個核心問題

自有人類歷史以來，任何一個社會的家庭制度都擁有兩個不可或缺的要素：第一，至少由兩個異性組合，共同生活，終身廝守，互愛互助。第二，他們自己生兒育女，培養下一代（在創世記一章二十八節中，神吩咐亞當夏娃要「生養衆多」）。

近年來，同性戀者爲了要加強他們行爲的合理性，便主張締結同性婚姻及建立同性家庭，要求政府把同性婚姻合法化，讓同性配偶可以具有異性配偶的同等法律地位和權利（如承繼遺產權，對子女的家長權等）。

這種新的家庭模式是徹底地向傳統家庭模式挑戰。在後者中，男女結合成爲夫妻，原則上都可以生兒育女。有些夫婦或因避孕節育，或因生理故障，都只是技術上不能生育而已，而非原則上根本不可能。兩個男人或兩個女人締結姻緣，卻原則上絕不可能自己生育。這是一個極其嶄新的家庭模式。

有些同性戀者爲了要建立一個較完整的核心家庭，顯示出他們的社會生活與異性戀者無異，於是便利用晚近最先進的生殖科技，爲他們的家庭製造新成員，人工繁殖。男同性戀者可僱用代孕母，女同性戀者可求助於精子銀行，人工成孕（歐洲共同體於一九八九年發表了「葛羅佛報告書」〔Glover Report〕，討論生殖科技所產生的倫理和法律問題，其中一項

便是建議歐洲共同體諸國，不需立法禁止同性戀者利用生殖科技來人工繁殖後代）。

可是很明顯的，同性戀者用這種方式來建立一個較完整的核心家庭，是偏離正途，故意要走歪路的。他們（或她們）既要生兒育女，為何不乾脆與異性結合，陰陽和合，順順利利地繁殖後代？何苦要選擇一種原則上絕不可能生育的家庭模式，但又要堅持生育，求助於婚姻關係以外的第三者？我們是否有必要堅持，要有把生殖活動完全抽離於婚姻制度之外的自由？究竟傳統家庭模式有何弊病？我們是否願意接受一場家庭模式社會大革命？

從西方社會的「同性戀解放運動」我們可以看到，同性戀絕對不只是個人偏好或個人隱私那麼簡單。由同性戀者所組織的家庭，是對傳統家庭模式的一個史無前例的挑戰。同性戀運動的展開，會對社會帶來深遠的影響，我們必須極度審慎處理。

四、天生麗質難自棄？

正如在上章所述（「揭開同性戀神祕的面紗」），有些學者認為同性戀的傾向是天生的，這些人的大腦所分泌的荷爾蒙有異於其他同性別的人，所以便有異於其他同性別的人的性取向。這說法是否能夠成立，在醫學界尚無定論。但假若這理論是正確的，有些人的同性戀傾向便不是後天形成，而是沒有經過他們的選擇或同意便天生下來的；要阻止他們的同性戀行為，豈不是對他們很不公平和不人道嗎？基督徒的同性戀者並且會抗議說：「上帝造我如此，所以不要干預我的同性戀生活。」

遇到這些論辯，基督徒該如何回應呢？

筆者認為，這種論辯假定了人類與生俱來的性情全都是好

的，是善的，是合乎神的心意的，所以值得發展擴充，而絕不該加以抑制。可是這個假定前題是錯誤的。我們都曉得，許多人與生俱來就有貪念，有支配駕馭人的欲望，甚至有侵略行為的傾向（如一九七三年獲諾貝爾醫學獎的奧地利科學家 Konrad Z. Lorenz，於其一九六三年出版的名著《論侵略》中所指出的），但我們卻不會贊成這些人可以放心率性而行，順其自然去貪得無厭，去支配駕馭他人，去侵犯人和破壞事物。

用中國哲學的角度來看，宋明儒學的人性論雖然是承繼先秦孟子的人性論，但卻比孟子之說更有進展。孟子只是堅持人性本善，可是宋明儒如張載、程明道、朱熹等都把人性作「天地之性」及「氣質之性」之分；前者是純然至善，要加以培養擴充，後者卻有惡的傾向，要約束轉化。所以朱熹說：「孟子說性善，他只見得大本處，未說得氣質之性細碎處」（《朱子語類》卷四性理一）。因此，就算同性戀傾向是天生的，也可能是屬「氣質之性」，而不一定是屬「天地之性」，所以並不一定就是一種好的和善的傾向。

再以基督教的世界觀來看，便更清楚。人類自從墮落以後，人性便全盤敗壞，有犯罪的傾向，所以人類與生俱來的性情，不一定是合乎神的心意。我們不能把所有與生俱來的人性傾向都推卸給神，要神負責。

假如真的是有些人天生下來便有同性戀的傾向，他們也許無法改變這傾向，可是卻可以不作任何同性戀的行為（戀愛和性交）。他們可以透過很多的人生活動，來疏導及昇華這傾向，而保持與同性別的人不發生有超越友誼的行為。沒有戀愛（但可以有深入的友誼），沒有性交，人是不會發瘋或神經失常的。「不自由，毋寧死」，是有點道理的；「不戀愛，毋寧死」，是對獨身人士的侮辱；「不性交，毋寧死」，則是現代縱

慾文化所編造出來的「偽科學」謊言。一個人不需要是個 gay（男同性戀者），生活才會 gay（快樂）。很多獨身人士（神父、修女、和尚、尼姑、部分牧師傳道人、一些無宗教信仰的人）都生活得很快樂，很有意義，對人類很有貢獻。他們有異性戀的傾向，卻畢生沒有異性戀的行為（就是曾經有過，也不再繼續發生）；為何有同性戀傾向的人，就不可以沒有同性戀的行為？

對於基督徒而言，更加沒有理由說，有同性戀的傾向便非要有同性戀的行為不可。難道聖靈的力量敵不過你的荷爾蒙？難道神的恩典不夠你用，因為神的能力不能在人的軟弱上顯得完全（參林後一二 9）？有好些個案顯示，同性戀的行為是可以停止，同性戀的傾向是可以加以控制的；雖然是有困難，但絕非不可行的。⁹

五、女同性戀與婦女解放運動

一九九二年一月一日至二十三日，香港藝術中心舉辦了第二屆「同志電影節」（「同志」者，香港的同性戀者的互相稱呼）。根據香港藝術中心該年一月所出版的《藝訊》第五頁，這個電影節的主辦人解釋說，同性戀既已剛在香港非刑事化，現在便需要把未經歪曲過的同性戀真相介紹給香港大眾，並且對這問題展開討論。

主辦單位把這一屆參展的電影分為兩類：「同志站出來」系列，及「女人為女人而拍的情慾電影」（erotica，應譯作性慾電影）系列。筆者想帶一羣神學生去認識清楚同性戀的真相，可惜門票老早便售清。還好，藝術中心中有很多這個電影節的特刊派發，介紹每一部參展的電影；在這些情節介紹及詮釋中，可讓我們知道女同性戀運動的一部分意識形態——女同性

戀是婦女解放運動的表現之一。

以《處女機器》這部德國片為例，電影節的特刊有這樣的介紹及評論：「有趣的事情是塔勒（註：該片編導）用了幽默的手法來帶出了女主角的 EROTIC LIBERATION（註：即性慾解放）——一個女扮男裝的脫衣舞孃回復女兒身後與女主角共度一宵女同志的性愛生活，……而後來女主角則解放到走到脫衣舞台上以女性的身分來跳脫衣舞以撩動臺下的女子們，她不以女扮男裝來取悅那羣女同志，卻以女體本身來挑逗她們。這自我肯定無疑是強調女同性戀者也可以自給自足，無需倚仗對男體作出投射才能獲致性興奮」（特刊第六頁）。在藝術中心出版的《藝訊》，對這套電影有這樣的詮釋：「正因為女性的主體向來不被承認，自戀就是對男權的顛覆」（第八頁）。

很明顯地，這套電影要傳遞一個信息，女人要從女人身上獲得性慾的滿足，是對男人的抗議，是要擺脫男人對她們性慾的控制，是要對男性作一宣告：「沒有你們，我們女人還是可以生活（包括性生活）得快樂滿足。」換言之，女同性戀的出現，是向男性宣戰。

為甚麼女性要向男性宣戰呢？因為婦女解放分子認為，世界上大部分的社會都是男權至上的不平等社會。在這種社會中，男人只顧自己的利益，都是大男人主義者，把女性看作為滿足男性生活的手段；男人是為自己而活，女人卻要為男人而活。在這種社會中，女性的權益不受重視，女性的感受不被尊重，女性是次等公民；更糟糕的是，很多妻子淪為丈夫的半奴隸。

一九七三年美國最高法院通過墮胎合法化；導致這個歷史性判決的訴訟稱為 Roe vs. Wade。Roe 是 Jane Roe 的簡稱，是德克薩斯州一個懷孕婦女的別名。在一九八三年，墮胎

合法化十周年的時候，她接受了報紙的訪問，談論十多年前打官司的感受。她並且透露她已成為一個女同性戀者，正與一個女伴同居。為甚麼會有這個轉變呢？根據她的解釋，她所遇過的男人沒有一個是好人，沒有一個真正愛過她。他們只把她當作發洩性慾的工具，所以在性交時，不會對她溫柔體貼；只顧自己得到快感，而不理會她是否也得到歡樂。因此，她變成一個女同性戀者。這類的女同性戀者認為，只有女人（中國人所謂「姊妹」）才明白女人的感受與遭遇，男人都是自我中心，都不可靠。平等的異性戀既是不可能，而平等比異性更可貴，於是便轉變成女同性戀者，在那裏才有平等的關係、愛情和性滿足。

以上所闡述的，只是一種溫和的婦女主義與女同性戀的關係。有些更激烈的婦解分子所提出贊成女同性戀的理由，更是令人咋舌。¹⁰

作為一個男性，我承認自古至今很多男人都是自我中心，都是大男人主義者，對待女性都是不公平。部分女同性戀的出現，是被男人及父系文化迫得走頭無路而產生的。女同性戀是不合神的心意，是一項罪，而男人要分擔這個罪責。

六、教會及基督徒的責任

一般人（包括基督徒）有時對同性戀者有一種特別的厭惡和歧視，這種假冒為善的道德優越感是要不得的。原因有二：第一，同性戀者是罪人，可是我們哪一個不也是罪人？我們很多人都有在性方面犯罪（如動淫念，參太五27—28）。正如耶穌所說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她」（約八7下）。第二，聖經新舊約雖然都有譴責同性戀，但並沒有把它當作最大的罪來非難。在保羅所列出的罪的清單中

（如上述的羅一24-32；林前六9-10；提前一8-11），同性戀只是衆罪的一種，而非視爲最嚴重的罪來處理。沒錯，在利未記中講明同性之間性交是要判死刑的，這好像是一件頂大的罪。但在摩西五經中，可判死刑的罪多達十九項（見本書第十三章），頑固忤逆，毆打或咒罵父母的，也可判死刑；所以我們有何根據說同性戀是較其他罪嚴重？沒錯，正如上述，有些同性戀者是性濫交者，在某些公廁或澡堂放縱情慾，但我們也不應特別鄙視他們。在這個世界，異性戀者的淫蕩遠遠超出同性戀者，爲異性戀者而設的風月場所及色情架部，遠遠多於同性戀者的偷歡地點。我們不應對同性淫亂者不斷口誅筆伐，而對異性淫亂者作無可奈何的接受。

正確的對待同性戀者方式，可分負面和正面兩種。負面方面，我們絕不應特別憎恨、敵視、歧視他們（或她們），不可以迫害他們，以暴力襲擊他們（這種事件在西方常有所聞），也不可嘲諷侮辱他們（筆者從不用「基佬」這兩個字來稱呼他們）。

正面地，我們應幫助他們去改變他們的生活方式，給予道德教導和心理輔導，爲他們祈禱，與他們爲友，而不是孤立、排斥及遺棄他們。耶穌在世時尚且作罪人（包括娼妓）的朋友，我們又怎可不效法祂？我們需要有特別的傳道人去關懷他們，帶領他們改過自身，爲他們成立團契，讓他們能互相扶持（像在香港我們爲戒毒者成立「互愛團契」一樣）。再者，預防勝於治療，假如不少的同性戀傾向是在小時候養成，源於一個不正常的親子關係，我們便應該關懷他們的家庭問題，幫助他們解決婚姻危機等。

一般來說，基於聖經的教導，基督徒比社會中人更加反對同性戀。可是，只責備別人不對，而不以實際行動去幫助他

們，是極不負責任的做法。

同性戀既已非刑事化，我們要本着一個「法律上寬容，道德上反對及圖改變」的原則去處理同性戀問題。這正如在法律上我們也寬容其他我們認為錯誤的宗教存在的自由，可是在信仰行動上卻試圖去傳福音改變他們。同樣地，在法律上我們也要寬容其他我們認為錯誤的政治見解存在的自由，但在政治宣傳及教育中卻要試圖改變他們的見解。在法律上寬容那些與我們見解（道德、政治、宗教）有異者，是自由民主社會的基礎；在行動上努力去改變這些錯誤見解，是邁向健康理想社會的動力。¹¹

註釋

- 1 不單香港與台灣如此，連性禁制甚嚴的中國大陸中的男同性戀者，也是以性雜交為樂。見李銀河、王小波著，《他們的世界：中國男同性戀羣落透視》，香港：天地圖書公司，一九九二，第三章，第四節。
- 2 莊慧秋等，《中國人的同性戀》（《中國人的心理》系列之九），台北，張老師出版社，頁157—158。
- 3 李銀河、王小波著，《他們的世界》，頁七十九。
- 4 根據學者的研究，中國明代小說《金瓶梅》中的淫棍西門慶便是這種情形，與家裏家外十多個女人鬼混過後，還要與書童和男客人性交，增加新經驗。見高越峯著，《色：兩性關係縱橫談》，沈陽：遼寧人民出版社，一九九一年，頁一四一至一四五。
- 5 詳見 Peter Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality* (London: SPCK, 1980); Paul A. Mickey, *Of Sacred Worth* (Nashville: Abingdon Press, 1991).
- 6 John Stott, *Issues Facing Christians Today*, rev. ed. (London: Marshall Pickering, 1990), p. 346.
- 7 Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. III, *The Doctrine of Creation*, Part 4, trans. A. T. Mackay et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), pp. 149-168.
- 8 有些人嘗試用中國古代的陰陽思想來反對同性戀，認為宇宙萬事都要陰陽互補，所以婚姻也是由陰（女）陽（男）結合。可是中國古代的陰陽思

想，發展到漢代，與儒學結合，在大一統專制統治所影響下，已變成「陽尊陰卑、陽貴陰賤、陽主陰從」的不平等思想，為君臣、父子、夫婦的不平等關係（所謂「三綱」）提供理論基礎（如見董仲舒，《春秋繁露》）。這種思想，對後世為害甚深。因此，用陰陽思想來反對同性戀，便要付出一個夫妻不平等的代價。正如下述，不少婦女主義者認為這代價太昂貴了，寧願選擇平等的同性戀，也不要陰陽和合不平等的異性戀；所以，這種努力是徒勞無功。再者，今天還有多少中國人在談風水以外的時候還相信陰陽的思想呢？是故，要反對同性戀，聖經的世界觀要比傳統中國的陰陽世界觀可取。

- 9 見 Stott, *Issues Facing Christians Today*, pp. 357-358; Charles W. Keyson, ed., *What You Should Know About Homosexuality* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1979), pp. 11-14.
- 10 見莊慧秋等，《中國人的同性戀》，頁75-82。
- 11 有關基督徒對同性戀不同態度的書籍，可參：Edward Batchelor, Jr., ed., *Homosexuality and Ethics* (New York: Pilgrim Press, 1980).

9 移花接木—— 代孕母與他精生子

一、夫妻不孕與生殖科技的種類

結婚多年，仍然膝下無兒，對不少夫婦都構成困擾。在古代中國，這是因為「不孝有三，無後為大」的責任問題。對於現代人，則是家庭生活不夠圓滿，缺乏孩子所帶來的快樂與滿足的問題。

在另一方面，人類科技不斷推陳出新，連生殖科技也是日新月異，針對夫妻二人各種不育的原因，而發展出各種不同的科學輔助人工受孕技術。

簡單來說，夫妻不孕之成因及其相對應的科學輔助人工受孕技術，有以下各種類：

(一)夫精人工授精 (Artificial Insemination by Husband ，通常簡稱 AIH)

當丈夫因故（如殘廢）不能與妻子行房，或在性交時不能射精；或當妻子子宮頸黏液太多，使精子被困或被殺而無法與卵子會合時，可用此技術。醫護人員先要收集丈夫的精子，再用人工方式把精子注入妻子的陰道或子宮中，希望其中一個精子能與妻子所排出的卵子結合。

(二)他精人工授精 (Artificial Insemination by Donor ，通常簡稱 AID)

當丈夫根本不能生育，或有遺傳病（嚴重者可致嬰兒天生殘廢）、傳染病（如愛滋病），或精子數目不足時，可用此技

術。授精過程與上述的 AIH 一模一樣，唯一分別是精子不是從丈夫身上蒐集，而是來自不知名的捐精者。（通常透過醫院中的精子庫，或私人成立的「精子銀行」便可獲取；捐精者通常都會得到一些報酬，所以嚴格來說，是售精，而非捐精。）

(三)體外受精 (In Vitro Fertilisation ，通常簡稱 IVF)

當妻子輸卵管出現問題，使卵子無法由卵巢輸至子宮，可用此技術。過程是先用醫學儀器把妻子的卵子從卵巢中取出體外，然後放在藏有精子的玻璃器中，使其受精，然後再放回妻子的子宮中（*vitro*，或 *vitrum*，是拉丁文，意即玻璃器；所以這種技術俗稱「試管嬰兒」）。

(四)卵子捐贈 (Egg Donation)

當妻子卵巢根本不能產卵，或雖可產卵，但輸卵管不能運作，並且醫學儀器也無法從卵巢將卵子取出體外時，可用此技術。過程與上述的 IVF 一樣，只是卵子是來自另一女子，而非來自妻子。

(五)胚胎捐贈 (Embryo Donation)

當妻子不育（原因同上述第四種），丈夫也不育（原因同上述第二種），只有依賴別人所捐贈的卵子與精子，透過 IVF 或「灌洗」（*lavage*，用人工授精方法，使捐卵女子於體內受精，於三四天後「灌洗子宮」，使胚胎排出她體外）的程序，把這個完全來自別人的胚胎移放至不育妻子的子宮內。

(六)代孕母 (Surrogate motherhood)

當妻子因各種原因（如嚴重盤骨病、沒有子宮、曾數度流產、或健康情況欠佳），不宜懷孕，便可委託另一適宜懷孕的婦人，代她擔任懷孕的工作。由於有人工授精及體外受精的技術，於是無需透過性接觸，也可使這個代孕女子成孕。代孕母在產下麟兒後，便要把孩子交給委託夫婦，放棄一切母親的權

利。在絕大部分的情形中，代孕母都會從委託夫婦得到一筆酬金。至於精子和卵子的來源，可來自不同的人，以致代孕母的生產方式，至少有以下六種組合：

	委託夫婦	子宮提供者	卵子提供者	精子提供者	第三者的參與 除提供子宮外，
1	老張與張大媽	李大嫂	張大媽	老張	無
2			李大嫂	老張	卵子
3			張大媽	老李	精子
4			李大嫂	老李	精 卵 子 子
5			張大媽	老陳	精 子
6			李大嫂	老陳	精 卵 子 子

在上述這六種組合中，第一及第二種組合（精子來自男委託人）較常見。在第一種組合中，卵子來自女委託人（於是代孕母只提供子宮，所生下的嬰孩，與她無遺傳基因關係）；在第二種組合中，卵子來自代孕母（於是代孕母既提供子宮，也提供卵子，所生下的嬰孩，與她有遺傳基因關係）。

二、僱用代孕母所引起的道德問題

以上這六種科學輔助人工受孕技術，都有人贊成，有人反對。其中代孕母這種受孕方式更引起最多道德爭論，現簡評如下：

（一）是否符合子女最高利益？

就透過代孕母方式而生下的孩子來說，這種生殖方式是不符合他們的最高利益，因為他們變成被販賣的嬰兒，變成商品。

贊成代孕母的人會辯護說，這是不可能的，因為代孕母雖有收費，但這個生下來的嬰兒是交給他的生父。這個男人既已有父親的權利，怎可能需要把孩子買過來呢？再者，委託夫婦不是用金錢去換取一件物件，而只是對代孕母的妊娠服務作報酬而已。

這兩種辯護是難以成立的。第一、從母親的角度來看，在代孕母也提供卵子並且收費的情形中，代孕母事實上是把自己遺傳上的親骨肉交給另一個女子，並且收取費用，這似乎仍是販賣自己的嬰兒。第二、代孕母的責任並非只是妊娠而已，而且要把嬰兒交給別人，簽合約，轉讓所有母親的權利給女委託人。這雖然不是買賣現成的嬰孩，卻是相當於訂購一個新的嬰孩，所以仍是販賣嬰孩。把孩子當作商品，是不符合孩子的最高利益。

再者，我們還必須考慮到，透過這種方式而誕生的嬰孩是否已淪為一種工具。不育夫妻之所以不願領養孤兒，而要僱用代孕母，是希望有自己的血緣親骨肉。於是透過這種方式而生的嬰孩，是否已變成滿足夫妻需要親骨肉的欲望之工具？換言之，這個嬰孩之所以被視為珍貴，並不因為他的本然價值，而是因為他的工具價值——傳宗接代的工具。用哲學家康德的術語來說，這個嬰兒本身並不再是一個目的，而只是一個手段而已。

此外，萬一透過這種方式而生的嬰兒是有殘障，是否會被遺棄？委託夫婦是否會認為「貨不對辦」而拒收或「退貨」？生母是否會認為這孩子本是為他人而生而拒絕撫養？一個殘障的嬰孩是否會因此而成為「熱馬鈴薯」或人球？

(二)是否貶低生殖尊嚴？

用收費代孕母的方式來生殖，不單有損嬰孩利益，並且也貶低了生殖的尊嚴。

收費的代孕母，把生殖變成一種商業服務，一種貿易。生殖也成為一種職業（全職或兼職），社會除了多了一羣新的職業或半職業婦女，也會多了一族生殖經紀，替雙方穿針引線。生兒育女本是一個神聖的任務，現在卻變成一種商業服務，生育兒女變成製造兒女，何尊嚴之有！

有人認為，代孕母的安排，也是為人解決困難，增進別人天倫之樂，豈也不是神聖偉大？

可是，一個女人既然為善不甘後人，要做送子觀音，何以要收取酬勞？捐血及捐腎等行動都很神聖偉大，因為這都是捐贈，而不是販賣。一旦我的血液及內臟都附有一個價格標籤，我的助人行動便失去道德高貴性。

為了因應消費者的不同消費欲望，商業服務通常都有不同

程度之分（如請女傭有本地女傭及菲傭之分）。同理，當生殖商業化後，社會上也會出現不同程度的生殖服務。正如馬有良種馬和非良種馬之分，「生仔婆」也會有良種（善生肥白聰穎嬰孩）及非良種（所生嬰孩水準一般）之別，甲組及乙組之差；豐儉由人，任君選擇！

在一個自由市場中，生殖一旦商業化，生殖的尊嚴便會蕩然無存。

（三）是否貶低女性地位？

生殖一旦商業化，代孕母便成為生仔機器，名副其實做生產工具、生仔一族；她們是新時代的職業女性。

有人認為，這豈不是提高了女性的社會地位？因為代孕母的制度替婦女製造新的就業機會，為女性提供薪酬更優厚的職業，幫助她們經濟獨立！

可是，從道德的立場來看，並不是所有的職業都是可以接受的。沒錯，代孕母是替女性製造新的就業機會；不過，究竟這是一種甚麼樣的職業？

作為一種職業，代孕母或生仔一族是用女性最原始的生理結構來賺錢，用最原始的動物性機能來謀生。一個本是堂堂正正、頂天立地的女性，在做商業代孕母的時候，馬上化約為一個器官。這種新的職業女性，不需要有高貴的人格，可取的個性，或思維活動；不需要有人的特性，而只需要行使動物本能，只需要機械式地用動物性的器官。做職業「生仔婆」，何人性尊嚴之有？何社會地位之有？

再者，生仔一族大概會由經濟拮据的女性出任。窮女人要出賣自己的生殖能力為有錢女人服務，社會上不單貧富階級界限更加鮮明，而且女性也會截然二分成為人類社會「勞力生產」和「動物本能生產」兩個階級。製造一個低下動物本能的生產機

器階級，對於婦女的社會地位非但沒有提高，而只有貶低的作用。

(四)是否貶低醫術尊嚴？

除了貶低女性的尊嚴，代孕母的制度也貶低了醫術的尊嚴。

自古以來，醫術的天職是拯救人命，醫療疾病，消除肉身痛苦。現代醫術卻有一個新的發展方向，是要滿足人的欲望。你可知在美國進行次數最多的手術是整容手術（而女性隆胸手術又是其中較受歡迎的）？這表示很多外科醫生已放下傳統的醫術天職，而致力滿足人愛美、愛吸引異性注意力、想靠色相而名利雙收的欲望。

同理，代孕母生殖方式的出現，並沒有醫好「病人」的不育症，而只是滿足了「顧客」要有親骨肉的欲望（這個「顧客」也可能是一單身男人，或是男同性戀者）。

當醫生放棄行醫濟世，減低人類痛苦的天職，而淪為爭取有錢人歡心、滿足有錢人欲望的工具，醫療工作之神聖性及尊嚴又何在？

(五)是否會衝擊傳統家庭模式？

透過代孕母來生殖所產生的道德疑難，還包括了傳統家庭模式瓦解這個問題。

用代孕母來生殖，要牽涉夫妻以外的第三者進入生殖過程中（第三者的子宮，第三者的卵子）。在這一點上，與人工授精而精子來自一位捐售的第三者有共通之處。在傳統的家庭模式中，生兒育女是在婚姻關係中進行（不管是一夫一妻、一夫多妻、一妻多妾、一妻多夫，或多夫多妻），代孕母及他精人工授精，卻是把生兒育女這個行動遷移至夫妻關係以外，牽涉到婚外第三者，或甚至第四者（除了用代孕母的卵子與子宮

外，還用了另一個男子的精子），於是便產生了很多新的家庭模式。

第一，多母家庭。傳統上母親是一個單一的角色，只有在災難發生後（於喪偶或離婚後再婚），才有生母與養母之分。代孕母的生育方式，卻迫使我們對母親的角色作出三種概念上的區分——遺傳上的母親、孕育母親、撫養母親。而這三種母親可以由三個不同的女人去擔當——委託女士是要做撫養母親，代孕母是孕育母親，卵子又來自另一位女士，成為遺傳上的母親。萬一委託女士早死或與丈夫離婚，孩子的爸爸於再婚後便會替孩子添置第四個母親！

第二，親屬關係不清的家庭。數年前在南非有一女士，因女兒出嫁後不育，便為女兒作代孕母生下麟兒。這孩子究竟是這位女士的兒子（因為是用她卵子和子宮生的）？還是她的孫子（因為這孩子的爸爸是她的女婿，她的女兒也要成為他的撫養母親）？

第三，同性雙親家庭。男同性戀者可以僱用代孕母，女同性戀者可以用他精人工授精，使同性戀者也能生育。

第四，單親家庭。單身男士可透過代孕母做不婚爸爸，單身女士可透過人工授精做不婚媽媽，處女生子。

一旦生兒育女脫離婚姻關係而獨立，在夫妻關係外進行，上述新的家庭模式便會出現。這意味着人類幾千年來的家庭模式會經歷天翻地覆的轉變。一直以來，穩定的家庭制度是社會穩定的一個重要因素；我們必須謹慎思量，家庭模式激變後會帶來甚麼樣的社會？

離婚或喪偶也會帶來單親家庭，再婚也會帶來多母家庭，但這些都是後天的不幸，而非先天的設計。上述的單親家庭，卻是故意如此，使孩子先天地成為無父愛或無母愛的小孩。再

者，現代社會競爭劇烈，不少女性想當女強人，她們也想當母親，可是沒時間懷孕，於是便可僱用代孕母，代她妊娠分娩。這樣所產生的多母家庭，純屬先天設計，而非後天的不幸。

三、他精人工授精所引起的道德問題

除了代孕母的生殖方式外，他精人工授精的生育方法也有不少道德問題。其中一個嚴重問題（衝擊傳統家庭模式）已在上述討論代孕母時評論過；此外，還有三個值得我們注意的問題：

第一，嚴格意義的捐精（免費捐贈），是很少有的；在外國如是，在中國人中更是如此。這是因為不少中國人受傳統觀念影響，認為精子是「身體之精」，肆意排出外洩，會有損身體元氣及健康（這是受道教的房中術和養生思想影響）。因此，肯捐精的男人少得可憐。不過，重賞之下必有勇夫；在外國及香港，捐精都是有報酬的（所謂「車馬費」）。換言之，精子庫是要收買精子，而想輕易賺點小錢的男子便在利誘下去販賣精子；精子便變成一種商品。可是，精子商品化卻會帶來一些不良後果。精子庫本來只會接受身體健康的男人的精子，可是有些男子（如吸毒者、失業者）爲了要賺取那一百元（一九九〇年香港家庭計劃指導會的價錢），便會故意隱瞞自己有缺陷的健康狀況（如某些遺傳病），把疾病傳給透過他精人工授精所出生的嬰孩。

第二，一旦精子商品化，有頭腦的商人便會去高價收購遺傳基因「質量高」的精子（如來自諾貝爾獎得主，一流大學的教授，天才青少年等；事實上，美國現在已有人在經營這樣的天才精英精子庫）。望子成龍心切的有錢夫婦，也樂於付出高價去購買這種「精英精子」，爲自己製造一個天才孩子。生兒育女

也因此與婚姻關係嚴重脫節，影響夫妻的感情。用這種「精英精子」人工授精而成孕的婦人，事實上是用行动對她丈夫說：「我喜歡你作我的丈夫，可是不喜歡你作我孩子的爸爸，因為你的 IQ 或其他天分不夠高；我們可以有愛情，可是卻不可以有愛情的結晶。」這種丈夫，怎能不培養出自卑感？

第三，精子商品化後，有些人爲了要賺那一點錢，便會到處捐精（在香港及不少國家中，精子庫都並不是中央統籌，而是分散在各地或各醫院）。對那些被認爲擁有精英精子的人來說，在重賞引誘之下，更可能「慷慨」大解精囊。日後亂倫的可能性，便因此提高。

總而言之，精子商品化，正如代孕母商業化一樣，是把生殖活動變成一種貿易，是把生殖活動的意義加以扭曲。

四、基督教世界觀的提示

（一）生兒育女在夫妻關係中進行

代孕母及其他人工生殖技術並不會在聖經時代出現，所以聖經當然沒有明文規定要怎樣處理這些問題。可是，聖經中所展示的世界觀，卻提供不少提示，足以指導我們去處理這些問題。

根據聖經的世界觀，神在創世時不單創造了天地萬物（物質宇宙及各類生物），也設定了一些社會秩序（神學家稱之爲「創世秩序」，created order）。根據創世記第一及第二章，神所設立的一個很重要的創世秩序是家庭制度。在這個家庭中，有男有女，是丈夫與妻子的關係；以後的每一個人，也要在長大後，離開父母，與丈夫或妻子連合，二人成爲一體，成立一個新的家庭。在每一個家庭中，不單每一個丈夫或妻子要幫助其配偶，成爲對方的人生伴侶，而且要生養衆多，遍滿地

面，以致他們能一代接一代地治理全地，完成神委託他們的管治責任。

因此，這個世界觀告訴我們，一個家庭中除了有夫妻二人之外，尚要有兒女；而生兒育女這件工作，是在婚姻關係中進行。換言之，生兒育女是夫妻兩個人之間的事，與第三者無關；第三者應該與第四者另立家庭，為他們自己的家庭生兒育女。家庭與家庭之間可以在很多共同有關的事上合作，而不必在生兒育女方面合作，因為男女生育的行動，與夫妻之間的性愛生活，是一體兩面。生育，是愛情生活的新發展，是二人愛情的結晶。因此，生育是夫妻之間的事，不應該有婚姻關係以外的第三者插入其中。

根據這個創世秩序觀，代孕母及他精人工授精（AID）的人工受孕技術，都是違反了神的創世秩序，因為這些受孕方法都牽涉了婚姻關係以外的第三者（或甚至第四者），用了他的精子或她的卵子與子宮來成孕，在夫妻關係之外來生兒育女。（換言之，這裏所謂的婚姻關係之外的第三者，完全與姦淫無關，因為在這些人工受孕的方式中，都沒有牽涉到不忠、欺騙及性接觸等姦淫的特徵。）

（二）聖經中有沒有代孕母及他精人工授精的先例？

可是有些人卻認為，聖經應該是贊成代孕母及他精人工授精的，因為聖經中不乏這類例子，如耶穌的母親馬利亞是上帝的代孕母，夏甲是撒拉所僱的代孕母，雅各的兩個妻子也分別找她們的婢女來擔任代孕母的角色。（在這些舊約的例子中，還牽涉到丈夫與出任代孕母的女子性交呢！）申命記第二十五章所訂下的婚姻制度，還指明兄弟之間要為喪亡的兄弟傳宗接代，與寡婦行房，為喪亡而無子的兄弟留下後嗣，這些不是用另一男子的精子來成孕，為他精人工授精設下先例！

對於上述的質疑，筆者的簡答如下：

1. 馬利亞是否人類歷史上第一個代孕母？

表面上好像是如此。上帝要使祂的兒子生到世間來，於是透過聖靈感孕，完全沒經過性接觸，使馬利亞懷孕，代上帝妊娠生下耶穌。

可是，只要我們能慎思明辨，便會發覺這種講法是似是而非的。理由有三：第一，就原因來說，一個男人要僱用代孕母，是因為他的太太不能或不適宜懷孕；上帝藉聖靈使馬利亞懷孕，原因卻非如此，而乃是因為上帝之子來到世間，既要是完全的神，也要是完全的人，所以必需經歷一般人的懷孕及生產過程。

第二，就過程來說，代孕母之成孕，是因為精子與卵子結合，植入她的子宮壁上，而這個胎兒的一半遺傳基因是來自另一男子的。在馬利亞的成孕過程來說，我們沒有證據顯示她的卵子是與上帝的精子結合而成孕。上帝是靈，沒有肉身，沒有性別，可會有精子麼！再者，我們也沒有證據顯示耶穌的遺傳基因一半是來自上帝。要追問耶穌的另一半遺傳基因是從哪個男人來，就好像追問亞當的遺傳基因是從哪些人來一樣，是一個不值一答的問題。

第三，就結果來說，代孕母的任務是替別人妊娠，所以當產下麟兒後，便要把孩子交給委託夫婦，放棄一切母親的權利和責任。可是，當馬利亞產下耶穌後，她沒有把耶穌交給神來完成任務；相反，她一直保持與耶穌的母子關係，把耶穌撫養至成年。（同理，我們也不可以把馬利亞的成孕看作是他精人工授精的結果。在一般的他精人工授精中，捐精者要放棄一切作父親的權利與責任；在耶穌的情形，於其在世期間，都與上帝保持密切關係，稱呼祂為「阿爸父」。）

2. 寡婦與丈夫的兄弟結婚生子，為亡夫立後嗣，是否容許第三者加入生育的過程中？

申命記二十五章五至十節記載：「弟兄同居，若死了一個，沒有兒子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟當盡弟兄的本分，娶她為妻，與她同房。婦人生的長子必歸死兄的名下，免得他的名在以色列中塗抹了……」

這段以色列人的律法，不能視為替他精人工授精立下先例，因為第一、與嫂嫂或弟婦同房，為哥哥或弟弟立後嗣，是在哥哥或弟弟死後才進行，而且是要把這寡婦正式娶過來為妻才可以。所以，雖然所生的長子是歸在已死的兄弟的名下，可是這個生殖過程仍然是在夫妻關係之間進行。第二、丈夫一天尚在生，縱然無男孩傳宗接代，其兄弟絕不能為他代勞，與嫂嫂或弟婦同房，為兄弟立後嗣（參利二〇21）；所以，生兒育女還是不容夫妻之外的第三者介入。

這段舊約律法所記載的婚姻法，一般學者稱之為「亡夫兄弟婚」（levirate marriage，“levir”是希伯來文丈夫的兄弟之意；參太二二23—28撒都該人對耶穌的盤問）。從經文中的陳述來看，這種婚姻法的用意有二：第一、為已亡兄弟立後嗣，使家庭譜系得以延續。第二、以免寡婦嫁與外族人，避免異族（在當時也是異宗教）通婚。（當時以色列是一個弱小的民族，旁邊住滿了拜各種異教的迦南人。）所以，「亡夫兄弟婚」的設立，並不能視為替他精人工授精的生殖方式開了先河。

3. 根據創世記的記載，在以色列人的先祖中，不是也有好些妻子不孕，以婢女為代孕母，為己生子？

創世記十六章中記載撒拉因為不能生育，便要亞伯拉罕與她的婢女夏甲同房，希望夏甲能成孕，生子歸為她的。在這個計劃中，撒拉不是把夏甲當作她兒子的代孕母嗎？

事實上，只要我們能慎思明辨，注意聖經的前後敘述，便可知此說不足取。第一，撒拉爲了要夏甲爲她生子，便要亞伯拉罕立夏甲爲妾（創一六3）。因此，這繁殖後代的工作仍是在婚姻關係中進行，夏甲並不能算是一個在婚姻網絡以外的第三者。第二，從創世記的前後敘述，可以知道神是不喜悅撒拉這個生殖計劃的。在創世記十五章四至五節中，神與亞伯拉罕立約，應許他的後嗣要如天上衆星般繁多。可是在立約過後，撒拉還是遲遲不能懷孕，於是她等得不耐煩，自作主張，找夏甲來幫忙（第十六章）。可是在第十七章中，神告訴亞伯拉罕，他不用立妾，還是會有神所應許的後嗣（十五至十九節）。換言之，撒拉之所以去找夏甲來幫忙，是對神信心不足之故，是不可效法的。

除了撒拉以外，創世記三十章也記載了另外兩個女人的特別生育計劃。雅各的兩個妻子利亞與拉結，都分別要求雅各與她們的丫鬟同房，生下來的孩子卻歸在她們自己的名下，這不是僱用代孕母嗎？

同樣，我們要注意，利亞與拉結都不是叫她們的丈夫隨便與另一女子合作生子。「拉結就把她的使女辟拉給丈夫爲妾；雅各便與她同房……利亞見自己停了生育，就把使女悉帕給雅各爲妾。」（三〇4、9）因此，利亞與拉結的特殊生殖計劃，還是在一個婚姻網絡中進行；她們的婢女被納爲妾後，便是家庭中的一員，而非婚姻以外的第三者。再者，這兩姊妹的特殊生殖計劃，是緣於她們彼此爭寵，各出奇謀，所以不見得是神所認可的生育方式。基於上述這兩個理由，我們也不能在創世記的故事中，爲現代的代孕母生殖方式找到聖經支持的先例。

五、征服大自然的錯誤心態

很多人贊成用代孕母、人工授精、體外受精等生殖科技來使不育夫婦成孕，是因為他們認為我們應該充分利用人類的新科技，改善人類的生活。對於上文所提出的很多道德問題，他們都比較不太注意。

隱藏在這種對科技無任歡迎的態度背後，有時是有一種心態，認為人類應該征服自然，干預大自然，駕馭大自然，以證明人定勝天。透過科技，我們可以擺脫大自然的限制，所以有科技便一定要用。從人的自然構造來說，兩個男人或兩個女人住在一起，或一個單身男子或女子，是不能生兒育女的，可是透過僱用代孕母及利用他精人工授精，人卻可以超越這個生物上的限制，為自己製造血緣後裔，顯示出人是萬物之靈，人可以不受生物構造的限制，人定勝天。也因為這個緣故，人可以重新計劃家庭的組合，重新設計人的社會生活基本單位。

可是正如上文所分析，這種心態所帶來的行動，可以是流弊重重的。多母家庭、親屬關係不清的家庭、同性雙親家庭及單親家庭等，對小孩子及社會都可能帶來無窮後患。還沒對長遠的後果有清楚的估計，便草率地去進行各種實驗，推動各種家庭模式的革命，後果可能是一場浩劫。

從基督教的世界觀來看事物，便可以減少這種征服大自然及人定勝天的心態。基督教的信仰指出這個大自然是神的創造，有神的设计，有神定下的運作秩序，所以我們對大自然的態度應該是尊敬和驚歎，而非征服。

就宏觀來說，當我們看到桂林的山水、美國的大峽谷、瑞士的雪山、加拿大的尼加拉瓜大瀑布等，都會像大衛一樣讚歎說：「我觀看祢指頭所造的天，並祢所陳設的月亮星宿，便說，人算甚麼，祢竟顧念他？世人算甚麼，祢竟眷顧他？」

(詩八3-4) 面對這個無涯的宇宙、浩瀚的穹蒼、蒼茫的天地，想起這位鬼斧神工的造物者，便一定會肅然起敬，自覺渺小，而不會想去征服它。

從微觀來說，當我們反省下一個新生命的形成及誕生過程，也會覺得是莫測高深，又正如大衛所讚歎：「我的肺腑是祢所造的；我在母腹中，祢已覆庇我。我要稱謝祢，因我受造，奇妙可畏；祢的作為奇妙，這是我心深知道的。我在暗中受造，在地的深處被聯絡；那時，我的形體並不向祢隱藏。我未成形的體質，祢的眼早已看見了；祢所定的日子，我尚未度一日，祢都寫在祢的冊上了。上帝啊，祢的意念向我何等寶貴！其數何等衆多！」(詩一三九13-17) 當我們有這種敬畏的心情時，想要用科技來更改大自然男女生殖的方式的引誘便比較小。

再者，基督教的世界觀還有一方面對這個征服大自然及人定勝天的心態有關的，就是創造主和受造物的分別。人只是受造物，而不是創造主，所以並非一切事都操之在我，而也是操之在神。在某些事上，人有能力有所為，但也同樣可以有所不為，及甚至應該有所不為。筆者不是要鼓吹人推卸責任，守株待兔，而是要指出有些事是屬於神的特權，是神的工作，而非人的工作。在這些情形中(如生死的決定)，人欲想自助，不單是揠苗助長，甚至是越俎代庖，妄想扮演上帝。(關於以上這一段討論，可更詳細見於拙著《認識應用教義學》第二章下半部。) 站在基督教的世界觀來看事物，我們要不斷提醒自己，我們只是受造物，而非造物主，便會少一點試探想去征服自然，去證明人定勝天，去更改人類生兒育女的方式。

科技的日新月異給人類的前景開啟了很多新的可能性，可是我們必須懂得正當運用科技，能作並不就一定表示應該作；

人是科技的主人，決定科技的使用範圍，而不是反過來成為科技的奴隸，被科技牽着鼻子走。故此，其他的一些先進科技如遺傳工程，複製生物（cloning）等，都要三思而後行，不要被科技突破的興奮衝昏頭腦，鹵莽行事。

話說回來，要正當地運用生殖科技，並不表示絕不可以使用生殖科技。只要是在「生兒育女在婚姻關係中進行」這個範圍內，不牽涉婚姻以外的第三者，利用科學輔助人工受孕技術來克服夫妻的不孕，通常都是可以的。

有些基督徒是走向「征服大自然」的另一極端，以人工受孕是不自然為理由，而反對所有的生殖科技。夫妻結婚多年仍膝下無兒女嗎？應該不斷等候和祈禱，像撒拉（創二一1—7）、哈拿（撒上一章）和以利沙伯（路一13）一樣，而不可「不自然」地使自己成孕。

這種過分謹慎的立場是不必的。在碰到難題時，神並沒有要求我們處處守株待兔，而可以並且應該自己想正當辦法去解決。說人工受孕技術是不自然，那麼一切的醫療（服食化學藥物，動手術等）都是不自然了！妻子輸卵管阻塞用手術去矯正是不自然，病人自己不能呼吸而要用人工呼吸器來使他呼吸也是不自然，病人不能自己進食而要用鼻飼管來使他得到養分也是不自然。還有，絕大部分的女孩子都有過燙頭髮的經驗，頭髮直直好好的，卻要把它燙捲，豈不也是不自然？有些人天生牙齒長得不整齊，卻要用昂貴的費用裝置及配帶牙齒矯正器，也是不自然？跛腳者用拐杖幫助走路也是不自然？殘障者用輪椅代步也是不自然？還有太多的例子，不勝枚舉。總言之，我們不能因噎廢食，有人錯誤地運用生殖科技，並不表示我們便絕不能求助於這些科技，幫助夫妻克服不孕的缺陷。

六、基督教對不孕夫婦冷酷無情？

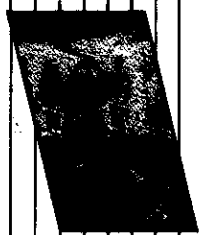
總結上文的討論，代孕母、他精人工授精等生殖科技，因為牽涉到婚姻關係以外的第三者的生殖能力，有違「生兒育女在婚姻關係中進行」這個創世秩序，所以是得不到聖經的認可。有人因此便會說：「基督徒何以要那麼不近人情？對於某些夫妻來說，一定要用第三者的精子、卵子或子宮才能人工成孕，生兒育女。把這些人工受孕技術排除在考慮之列，豈不是對這些不孕夫婦冷酷無情？」

從基督教世界觀來看，不贊成用第三者的精子、卵子或子宮來生殖，絕不是對不孕的夫婦無一點惻隱同情之心；相反，基督教的世界觀可以為不育的夫婦帶來安慰及鼓勵。因為根據聖經的思想，「兒女是耶和華所賜的產業」（詩一二七 3 上）；換言之，子女是神所賜的，而非夫妻二人自己想辦法去製造的（參創四 1 下）。子女的真正來源是神，所以當神把子女賜給夫妻，成為他們的產業的時候，父母對子女沒有絕對的擁有和控制權。父母只是上帝的管家，代替神好好去撫養另一位神的孩子成人；父母的角色、使命或任務，是代表神去教導這個神所賜的孩子去過一個敬畏神的生活（參弗六 4）。

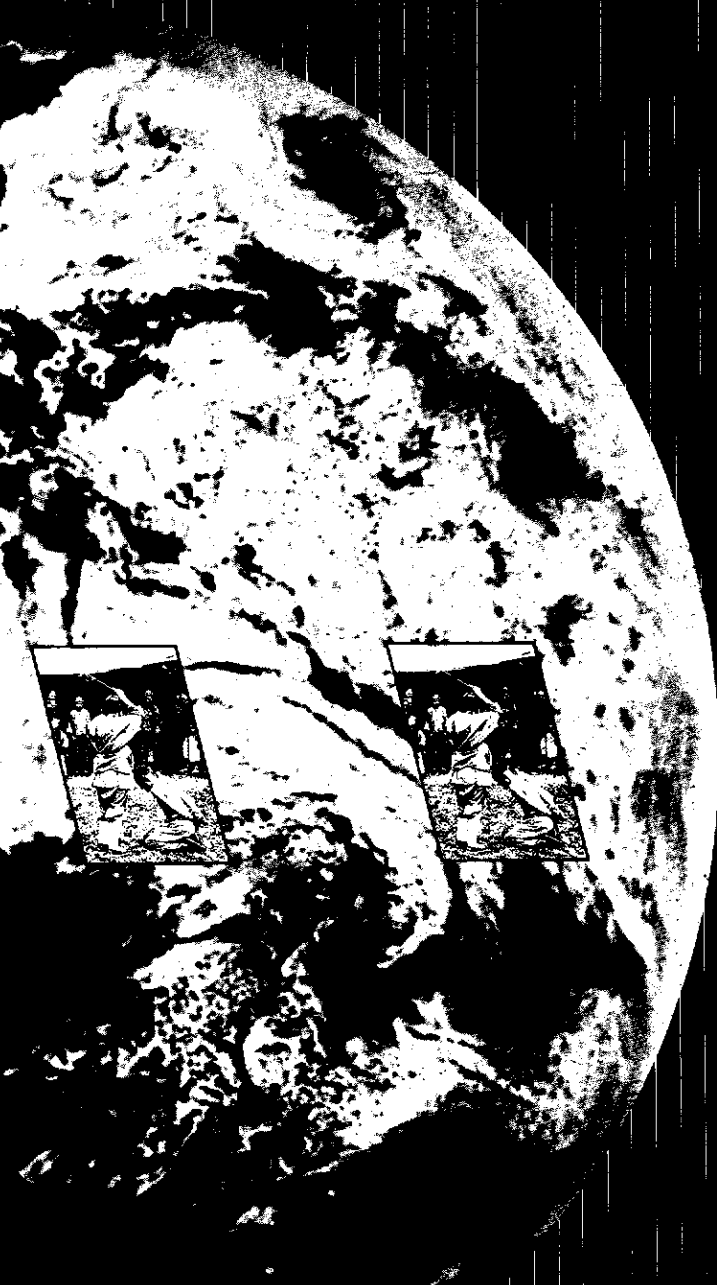
因此，雖然從醫學的角度來看，夫妻不育是因為生理上有缺陷，可是從神學的角度來看，夫妻不育卻並不是一個咒詛。夫妻結婚多年都不能生兒育女，從基督教的世界觀來看，是神沒有把為人父母這個管家職分交給他們；神免去他們這個工作，就自有其他工作要交給他們。作為神的僕人，我們不能向我們的主強求，要非做父母這個管家職分不可；主要我們作甚麼工作，把哪一方面的管家責任交給我們，我們都應開懷順從接受。因此，基督教的世界觀可以為所有不育的夫妻提供安慰和鼓勵。

不育的夫妻，假如真的很想為人父母的話，大可採用領養的方式。領養一個孤兒，除了使自己膝下有兒女，嘗嘗天倫之樂外，亦可以減低人世間的不幸，使孤兒享受父母之愛和家庭的溫暖；幼吾幼以及人之幼，這也是一種管家職分。

不願領養的人通常會覺得，領養回來的小孩畢竟不是自己的親生骨肉，所以還是不能真正傳宗接代，使家族延展下去。可是這種想法有兩個嚴重瑕疵：第一，要子女是自己親生骨肉，為自己傳宗接代，是把子女當作一個工具，一個滿足夫妻欲望的手段，是漠視了子女本身的個體價值。第二，正如小孩子主日學常唱的詩歌所說的：「耶穌喜愛世上小孩，世上所有的小孩；無論紅黃黑白種，都是耶穌心寶貝，耶穌喜愛世上所有的小孩。」世上所有的小孩都是神的兒女，我們若要做神的管家，擔任父母的職責，這個孩子體內所流的血液是否是我的血液，便已不大重要。重要的是，世上所有的小孩，包括孤兒在內，都需要有神的管家去撫養及教導他們去過一個敬畏神的生活。不育夫妻如想要當父母，採用領養的方式，是既為人，也為己，一舉兩得，何樂而不為？



生殺之權



10 正義戰爭論與波斯灣戰爭

自從波斯灣戰爭爆發以來（一九九一年一月），不少人用「正義戰爭」這個概念來討論這場戰爭的是與非。譬如說，美國布殊總統在多個場合中為美國的軍事行動辯護，說這是一場正義之戰，是道德的；而反對這場戰爭的人則認為美國及其他西方工業國家是偽君子，聯軍攻擊伊拉克是一場不正義之戰。

究竟戰爭可否是正義的呢？構成正義之戰的必然和充分條件是甚麼呢？西方倫理學在這方面的討論非常仔細，筆者在本文中會向大家簡介「正義戰爭論」的歷史發展及內容，討論一下這個理論的優缺點，以及評論這次聯軍向伊拉克動武是否構成一場正義戰爭。

一、正義戰爭論的歷史發展

正義戰爭論在西方倫理學史中源遠流長。奧古斯丁在第四世紀便已先啟其端，奠定這個理論的重要基礎。到了十二世紀時天主教的教會法（Canon law）集大成者格拉典（Gratian），把歷代以來對正義戰爭的討論加以系統化，再經過幾百年教會法學者和神學家的討論，到了中世紀末期，正義戰爭論已成為思想界的共識，對於其內容也有一致見解。

直到今天，正義戰爭論仍是天主教官方的立場。¹十六世紀宗教改革以後，大部分的基督教宗派也是接受正義戰爭論（門諾會和貴格會等少數宗派則是主張和平主義，反對一切形

式的暴力)；西方近代一些重要的基督教倫理學者和政治思想家，都成為正義戰爭論在思想界的發言人，嚴厲批評和平主義。²

雖然正義戰爭論發源於基督宗教，哲學界的倫理學者（其中不少是非基督徒）對這個理論也非常重視；特別是在第二次世界大戰及越南戰爭之後，不少哲學家都為文撰書發揚這個理論，其中最傑出的是劍橋大學女哲學家安思康（G. E. M. Anscombe）³、紐約大學哲學家內格爾（Thomas Nagel）⁴、普林斯頓大學高等研究所哲學家鄔爾撒（Michael Walzer）等。⁵正如筆者容後會詳細解釋，這些哲學家之所以會發揚正義戰爭論，並不是厚顏無恥為統治者服務，替好戰的國家元首提供侵略合理化的理論；相反的，他們是想藉着正義戰爭論來批評當權者，指出大部分人類的戰爭是違反正義的。

二、正義戰爭論的內容

站在倫理學的立場對戰爭作反省，倫理學者提出了兩個很重要的問題：①是否人類所有戰爭都是天下烏鴉一樣黑？抵抗性的戰爭與侵略性的戰爭只是五十步笑百步？換言之，暴力是否本質上便是不道德的？是否所有的暴力都是同一性質，同樣可惡？②假如有些戰爭是要非打不可，非但不該反對，且要積極支持，我們是否可以在作戰時讓道德放假，但求勝利而可以不擇手段？

正義戰爭論對上述兩個問題的答案都是否定的。這個理論認為：①在某些特定的情形下，我們是有足夠的道德理由贊成戰爭；這便是正義戰爭論中「開戰條件」（*ius ad bellum*）的部分。②在作戰期間，我們仍然應該遵守一些放諸四海而皆準的道德規範；這便是正義戰爭論中「沙場守則」（*ius in*

bello) 的部分。

(一)開戰條件

就開戰的條件而言，正義戰爭論認為一場可以稱為正義之戰的戰爭，一定要具備以下六個條件，缺一不可：

第一，正當原因。只可以為保衛國家，驅逐入侵者而戰；不可以為侵略、擴張國界、報仇雪恥、懲罰對方、以武力解決爭執等原因而戰。

第二，最高權威。必須由國家最高合法權威來宣戰，一般將領無權發動戰爭。

第三，最後途徑。要竭盡所有努力去避免戰爭，設辦法用和平方式解決問題；在一切和平方法都失敗後方可動武。

第四，正當動機。在發動戰爭時動機必須正當，堅守原初決定開戰的動機，不可以暗懷鬼胎，把防衛戰變質為侵略戰。

第五，成功機會。要謹慎計算清楚戰爭成功機會是否夠高；倘若成功機會不高，儘管有正當的開戰原因，也徒是以卵擊石，招致不必要的傷亡、無意義的犧牲。

第六，衡量得失。戰爭一旦爆發，便會帶來人命傷亡及各種破壞；假如傷亡和破壞太大（不但對本國，也對其他受影響的國家），而戰勝後的（馬上及長遠）收益又不是很高，便是得不償失，不應開戰。

(二)沙場守則

就沙場守則而言，最重要的是要堅守「分辨原則」，分辨戰鬥人員與非戰鬥人員，軍事設施與非軍事設施。對於非戰鬥人員（如學生、老人、病人、一般平民等）及非軍事設施（如學校、醫院、老人院、平民住宅區等），不可以蓄意傷害和破壞。在攻擊戰鬥人員和軍事設施時無意殃及少數的無辜者是可以諒解的；但不分青紅皂白，對敵國人民一律格殺勿論，或用

殺害對方非戰鬥人員，轟炸對方非軍事設施為手段，企圖藉此摧毀對方士氣，迫使對方盡快投降等戰略卻是不可以接受的。所以這個分辨原則禁止採用地毯式轟炸和燃燒彈等作戰方式。

三、正義戰爭論的優缺點

筆者認為正義戰爭論是有可取之處，因為一方面，相對於和平主義而言，正義戰爭論是比較負責任和務實；另一方面，相對於軍國主義而言，正義戰爭論譴責人類大部分戰爭為不合正義，堅拒在戰爭中採取道德虛無主義的立場。

(一) 正義戰爭論比和平主義可取

站在倫理學的立場，有些哲學家和基督徒認為和平主義才可取。他們反對一切戰爭、動武和暴力，而堅持要用和平方式解決所有爭端，因為人命珍貴，在任何情形下都不可以傷害。所以和平主義堅決反對所有形式的暴力。

正義戰爭論認為和平主義理想崇高，一片好心，值得尊敬，可是卻不夠務實，不能解決人類社會生活的一些實際且迫切的問題。正義戰爭論也是珍惜人命，而非視人命如草芥。這個理論之所以會支持某些戰爭，是因為這個理論認為在某些極端及無可奈何的情形下，最實際和有效的保衛和平與維護人命的途徑，卻是要透過戰爭來進行。我們只要深思熟慮一點，便會發覺這種講法是似非而是。

沒錯，戰爭都會帶來血流成河，白骨遍野；但是當一個殘暴的野心家不斷去侵略、屠殺、搶劫和破壞，而我們仍以敵軍生命寶貴為理由，拒絕用武力抵抗，只會淪為見死不救，並且還助長這個暴君的氣焰，使他更肆無忌憚去殺戮更多人，進行更大規模的侵略。以珍惜生命為理由去反對用武力抵抗入侵者，似乎是見樹而不見林，因小失大。正義戰爭論也不希望人

民有傷亡，可是長痛不如短痛，在某些極端和無奈的情況中，只有透過流一些人（敵軍及己軍）的血，方能使更多無辜的人（本國人民）免於流血；只有透過短期的暴力戰爭，才能達致長久的和平共處。（參考本書第一及第二章，「愛與正義」、「愛與寬恕」。）保衛性的暴力是有別於侵略性的暴力；後者是惡意的，發自人的貪婪、野心、仇恨、兇殘和征服心理；前者卻是善意的，發自人的同情、互助、博愛和團結感情。把中國抵抗日本的暴力和日本侵略中國的暴力混為一談，是和平主義的盲點。正義戰爭論比和平主義更具道德說服力，理由在此。

（二）正義戰爭論批判軍國主義

在另一方面，正義戰爭並非縱容及鼓勵人類窮兵黷武，支持軍國主義。贊成正義戰爭論的思想家並非厚顏無恥的為統治者服務，為虎作倀，為好戰的國家元首提供支持侵略的冠冕堂皇理由。相反的，由於正義戰爭論定下種種嚴格的條件，根據這個理論，我們會發覺人類大部分的戰爭都是不必要和不正義的。舉例來說，上文提及的三位贊成正義戰爭論的當代哲學家，都曾極力反對自己國家所發動的一些戰爭。安思康在一九三九年便已反對英國對德國的一些作戰方式⁶，她認為美國在一九四五年用原子彈炸日本的廣島和長崎更是大錯；所以當牛津大學於一九五六年，要頒贈一個榮譽博士學位給曾下令用原子彈的美國杜魯門總統的時候，她和一些知識分子都對此舉口誅筆伐，極力反對。⁷ 內格爾和鄔爾撒都極度反對越戰，視之為一場罪惡滿盈的戰爭（a criminal war, criminally conducted）。⁸ 再者，贊成正義戰爭論的人，大都異口同聲反對核子戰爭和核子武器競賽，因為核子戰爭違反了正義戰爭論中的「分辨原則」（很多無辜的平民會死傷於核子武器手上），以及衡量得失這個條件（核子戰爭所帶來的後遺症，如

「核子冬天」等，使到打一場核子戰爭得不償失）⁹。

換言之，正義戰爭論是在極不得已的情況中才容許發動戰爭，並且定下一些沙場守則給作戰者遵守。用「軍事需要」為理由來不擇手段贏取一場戰爭，是表示在戰爭期間道德可以放假，是表達了一種戰爭的道德無政府主義或道德虛無主義。正義戰爭論認為這種看法是不可以接受的；不可濫殺無辜是一個放諸四海而皆準的道德規範，我們不管在和平期間或在戰時都要遵守。

正義戰爭論的吸引力正在此。一方面它很務實，不唱道德高調，本着愛人如己的價值觀，致力減低人世間因為侵略行為而帶來的苦痛。另一方面，它堅守一些道德價值，反對人類動輒使用暴力，提醒執政者在戰爭時不要失去理智，淪為禽獸都不如。

(三) 正義戰爭論的瑕疵

正義戰爭論也並非是一無缺點。在實際應用這個理論時，有時候是會有些困難。第一，軍事指揮官會把士兵和武器藏匿在平民住宅中；因此，「分辨原則」會使到攻擊敵人分外困難。第二，正義戰爭論假定平民是無辜的，不可濫殺；士兵則不是無辜的，要迎頭痛擊。可是敵軍中也有些人是被政府強迫徵召入伍，而不是存心要侵略和征服，這些人是否也是無辜的呢？第三，戰鬥人員與非戰鬥人員有時並非那麼容易分辨，而是屬於一個灰色地帶。舉例來說，麪包廠有一部分麪包是賣給軍隊作糧食，這些麪包製造工人及送貨工人到底是戰鬥人員還是非戰鬥人員？這些都是正義戰爭論美中不足之處。

對於以上的實際困難，正義戰爭論並不能提供令人百分之百滿意的答案。不過，我們也要想一想，站在倫理學的立場，我們是否能找到比正義戰爭論更可取的理論？有哪一個論戰爭

的立場是道德上無懈可擊？

最後，筆者想指出「正義之戰」這個名稱也許是有待改善的，因為這個名稱使從事防衛之戰的國家有傾向覺得自己完全是站在正義一方，而入侵國完全是站在不正義一方。這種兩極思維的方式很容易使我們以為自己是光明的天使，而對方是黑暗的魔鬼，「正義之戰」變成是一場「聖戰」，一場正邪大決戰，所以非要戰爭全面勝利，迫使對方無條件投降不可；戰爭會因此趨向於毫不留情，採用更殘酷的手段。

「正義之戰」所帶來的二分法思維是過於簡化了國家的道德操守，正如古老粵語片的忠人奸人二分法是過分簡化了人性。其實，國與國的道德分別只是比較正義和比較不正義而已，世上哪有絕對正義或絕對不正義之國！「正義之戰」這名稱會使人有傾向把自己國家理想化為絕對正義的化身，以及把敵國醜化為絕對不正義的代表。正如上述，這種兩極思維方式只會使戰爭——就算是一場非常正義的戰爭——變得更加危險。

四、「沙漠風暴」是否一場正義之戰？

根據上述正義戰爭論的內容，我們要檢討一下，究竟多國聯軍於一九九一年出兵攻擊伊拉克是不是一場正義之戰呢（在還沒有找到比「正義之戰」更令人滿意的名稱前，我姑且還沿用傳統的名稱）？現在讓我們根據上述正義戰爭論的七個條件逐一討論。

（一）正當原因？

關於這一點，世人一直爭論不休；反對聯軍向伊拉克動武的人認為美國及其他西方國家是偽君子，缺乏開戰的正當原因。筆者同意西方國家之所以發動這場戰爭，明顯地部分原因是出於自我利益（使波斯灣石油可以繼續廉價供應）。不過，

國際關係哪裏沒有自利的因素呢？美國神學家及政治思想家尼布爾在幾十年前便已正確指出，集體人性（呈現在國家及其他團體）比個體人性更自我中心，罪性更重；¹⁰ 一個國家要拔刀相助另一個國家，是要付出不少代價，所以絕少是無私犧牲，而是以自利作基礎的。主張國際關係應純粹遵從捨己為人的原則，是對人性太天真樂觀，定下高不可攀的道德標準。國際關係的正確道德標準，應該要接受自利原則，但是於保衛自己國家利益時切不可損人利己——為維護自己國家的利益而不可傷害其他無辜的國家。所以現在的問題是：西方工業國家為了要保衛自己的石油利益而攻擊伊拉克，伊拉克是否一個無辜受害者？

筆者認為不是。倘若伊拉克沒有佔領科威特，而美國為了鞏固自己的石油利益而攻打伊拉克，伊拉克便是無辜受害者。但現在的情形是伊拉克對科威特（甚至沙地阿剌伯）的石油虎視眈眈，並且決定用武力吞併科威特的方法來搶掠科威特的石油財富，自己違反國際法律在先，西方工業國家要還以顏色，用武力驅逐伊軍離開科威特，雖然是對伊拉克構成傷害，但卻不是傷害了無辜者。西方國家對伊拉克的軍事行動雖然是以自利為基礎，但卻沒有違反國際關係應有的道德標準。

再者，聯軍開戰另一原因是要驅逐入侵的伊軍，替科威特復國，這個原因明顯是符合正義戰爭論的正當原因條件。

(二)最高權威？

這次聯軍是由二十八個國家組成，經聯合國通過（六七八號決議）可以動武，所以應該可以滿足這個條件。

(三)最後途徑？

這也是一個爭議性較高的問題。反對這場戰爭的人認為，聯合國安理會六七八號決議定下一九九一年一月十五日為撤軍

期限的決定是錯誤的，而應該把限期推後至少一年，集中力量去對伊拉克進行經濟制裁及出入口封鎖。換言之，他們認為科威特復國的問題還是可以用和平的方式來解決的。

可是我們是否有足夠的理由相信，實行經濟制裁及出入口封鎖是一個解決問題的辦法，可以迫使伊拉克軍撤出科威特？換言之，我們要判斷究竟這個制裁和封鎖行動，是否能得到多國（包括伊朗和約旦）合作，密不通風，使伊拉克的經濟慢慢窒息？就算是如此，逐漸摧毀伊拉克的經濟是否就一定可以迫使伊拉克撤軍？他們是否會全國上下勒緊褲頭過苦日子而不退兵？再者，出入口封鎖雖然會使伊軍武器的零件得不到補給，軍力減弱，但是否弱到無力保衛佔領區，聯軍可以不費吹灰之力，不流一滴人血而解放科威特？對於以上一連串的問題，筆者的答案比較上是傾向否定的。筆者認為對伊拉克的經濟制裁和出入口封鎖，正如歷史上絕大部分其他類似的行動一樣，成功機會並不是很高，因為有些國家是會基於自利而不與聯合國決議合作的（在這個時候偷偷與伊拉克貿易肯定會賺取暴利）。就算這個制裁和封鎖行動真的能成功漸漸摧毀伊拉克的經濟，伊拉克舉國上下也很可能會認為人窮志不窮，為了保持民族自尊，及利用反西方的立場來爭取其他阿剌伯人的尊敬，而不肯退出科威特；薩達姆會因此而被反對力量推翻的機會也不見得是很高。出入口封鎖雖然會使伊軍武器得不到補給，軍力削弱，但這大概只會使伊軍無力侵略沙地阿剌伯，而不是無力堅守一個細小的科威特。

再者，我們還必須考慮，對伊拉克經濟制裁和出入口封鎖，首當其衝的受害者大概只會是伊國的平民，而不是伊軍。薩達姆憑他的極權統治已控制了全國的資源，當糧食不足的時候，他很可能會想盡辦法讓士兵不愁飲食，穩定軍心，寧願讓

老百姓挨餓而不顧。反對這場戰爭的人認為戰爭會帶來很多無辜人的死傷，所以主張以和平的方式來解決。可是，表面上是和平方式的經濟制裁和出入口封鎖，並不可能挫毀伊拉克軍隊的侵略力量；相反的，大概只會傷害到無辜的伊拉克人民。換言之，筆者認為聯軍發動這場戰爭是符合正義戰爭論中最後途徑這個條件。

二月中時伊拉克外長頻頻奔走於巴格達與莫斯科之間，似乎科威特問題可以用和平方式解決，但筆者認為伊國提出諸多條件，似乎缺乏誠意，所以發動地面戰爭也成為最後手段。

(四) 正當動機？

假如聯軍的軍事行動不單想光復科威特，也想對伊拉克進行反侵略、反征服，或想徹底摧毀伊拉克的國力，使她淪為一個落後貧窮的國家，很明顯是違反了這個條件。但現在聯軍在光復科威特之餘，也想藉此機會大規模削弱伊拉克的軍事力量，免致於戰後薩達姆仍成為後患，這是否一個正當動機呢？表面看來，這個動機是超出了原初開戰的原因（驅逐伊軍離開科威特），但想深一層，似乎又不一定。問題的關鍵是，一個先發制人（preemptive strike）防止對方入侵的軍事行動是否一個正當的開戰原因？假如答案是肯定的話，又假設戰後薩達姆仍會掌權，而侵略野心又不改，那麼聯軍藉這次戰爭來摧毀大部分伊拉克的軍事設施和武器，免除後患，似乎也不能算是一個歪動機。

不過，這場戰爭是否出於正當的動機，也要看聯軍在戰後的表現。假如西方國家在戰後用種種藉口不肯撤軍，繼續佔領伊拉克或科威特，建立軍事據點，便是帝國主義的行徑，暴露出這場戰爭是出於不正當的動機。

(五)成功機會？

這一點似乎沒有甚麼疑問，在戰事爆發時，全世界輿論大都認為伊拉克軍不是聯軍的對手，一定會被迫撤出科威特的，問題只是這場戰爭會維持多久而已。

(六)衡量得失？

筆者認為這是最值得關注的問題。誠然，解放科威特，驅逐入侵的伊拉克軍隊是一個很重要的收益。但是為要達到這個目標而向伊拉克動武，於事前必須要計算清楚或然率，要付出多少代價呢？戰爭會進行多久？聯軍及伊軍會死多少人？多少無辜平民會被殃及？以色列是否會捲入而使戰爭擴大及大規模升級？是否會使用有龐大殺傷力的核子武器？油田是否會受到破壞而造成環境大災難？中東局勢是否會因此而更不穩定？假如這場戰爭成功機會很高，但卻很可能得不償失，也不能算是一場正義之戰。

(七)分辨原則？

關鍵是聯軍是否會堅持這個原則，不管伊軍是否會採用化學或生物武器，不管戰爭會拖多久，仍然堅持不蓄意濫殺伊國平民，不蓄意濫炸伊國非軍事設施？假如聯軍求勝心切，不理會這個分辨原則，蓄意濫殺無辜，濫炸非軍事設施，那麼不管這場戰爭在開始時是多正義，也會演變成爲一場不正義之戰。（例如：聯軍炸毀了巴格達多座發電站，使首都居民無電力供應，食水供應也因而切斷，這是出於軍事上的需要麼？）

五、道德判斷與掌握事實

綜上所述，筆者傾向認為這場由聯軍發起的戰爭，能滿足正義戰爭論很多的條件；但對於其中三個條件（正當動機、衡量得失和分辨原則），筆者在撰寫此文時尚未能肯定。

要判斷這場波斯灣戰爭是否一場正義之戰，除了要有正確的道德規範（如正義戰爭論所提供的），也要對有關的事實有充分的掌握，有政治智慧才行。徒有正確的道德價值，而缺乏對政治現實的正確把握，也不能就戰爭問題（及其他政治倫理的問題）作出一個正確的道德判斷（詳見本書第二十一章「如何作道德判斷」）。筆者不敢自誇對這場戰爭有關的事實都有充分的掌握，及自認有成熟的政治智慧，而只是想指出，要對這場波斯灣戰事作出正確的道德判斷，不是一件簡單容易的事。

（後記：此文寫成之日，正是聯軍宣佈任務完成、停火之時。各位讀者可以用「後見之明」來判斷筆者的見解。）

註釋

- 1 這方面的文獻多得不可勝數，茲不詳列，讀者可自行去找一些天主教社會倫理的書籍查看。
- 2 例如 Reinhold Niebuhr (1892-1971), *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1940); Paul Ramsey (1914-1988), *War and the Christian Conscience* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1961); *The Just War* (New York: Scribner, 1968); *Speak Up For Just War or Pacifism* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1988).
- 3 G. E. M. Anscombe, "War and Murder," "Mr. Truman's Degree," "The Justice of the Present War Examined," in *Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), pp. 51 - 81 .
- 4 Thomas Nagel, "War and Massacre," in *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 53 - 74 .
- 5 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).
- 6 見前註三，第三篇引文。
- 7 見前註三，第二篇引文。
- 8 見前註四， p. xii. 又見前註五， pp. xi-xii.
- 9 例如美國天主教主教團於數年前所發表的牧函： *The Challenge of Peace* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1983).

- ¹⁰ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932).

11 聖經是絕對反戰的嗎？

一、自有人類以來的一個道德問題

波期灣戰爭已告結束，全世界的人都可以鬆一口氣，不必每天追蹤戰事的發展，擔心這場仗會愈打愈大，鬧到普世雞犬不寧。

這場干戈雖已為歷史陳迹，但我們必須撫心自問：作為一個基督徒，我是否清楚知道應該怎樣看待人類的戰爭？自有人類以來，便有戰爭；假若他日在世界的另一個角落再起烽火，我們是否馬上知道該持甚麼態度？

因此，我們要檢討一個很基本的問題：聖經中怎樣看戰爭與和平？

對於這個問題，在西方教會歷史中大概有兩種看法，我們可以參考；其一是和平主義，其二是正義戰爭論。前者認為聖經反對一切暴力、動武和戰爭，後者則認為聖經有限度接受一些武力和戰爭。我們現在要分別檢討一下雙方所持的聖經根據，然後再作一點神學及倫理學的反省。

二、聖經反對任何形式的戰爭？

有些基督徒認為聖經支持和平主義的經文如下：

1. 出埃及記二十章十三節（及申命記五章十七節）：「不可殺人。」戰爭一定牽涉殺人，甚至有人說戰爭只不過是穿上制服的謀殺，所以是受十誡的第六誡所禁止。

2. 以賽亞書二章四節（及彌迦書四章三節）：「祂必在列國中施行審判，為許多國民斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰爭。」神對世上國家的心意是要解除武裝、和平共處，不再互相攻伐殺戮。（設在美國紐約的聯合國總部，把這段經文用大字體刻在街邊的牆壁上，來表達聯合國為普世謀求和平的理想。）

3. 以賽亞書十一章六至九節（參六十五章二十五節）：「豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；少壯獅子與牛犢並肥畜同羣；小孩子要牽引他們。牛必與熊同食；牛犢必與小熊同臥；獅子必吃草，與牛一樣。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物；因為認識耶和華的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般。」這段經文顯示出，神的心意是要天地之間一切生物都能和平共處。不單沒有侵略和攻擊的行為，也斷絕侵略和攻擊的性情；敵意盡滅，戾氣全消。

4. 約書亞記雖然記載了很多神帶領以色列人攻打迦南城的戰役，但並不表示神贊成用武力。例如攻打耶利哥城時，以色列人只需要繞城七日，吹羊角，大聲吶喊，城牆便自會倒塌（見約書亞記第六章）。

5. 馬太福音五章三十八至四十一、四十三至四十四節（參路加福音六章二十七至二十九節）：「你們聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙。』只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打；有人想要告你，要拿你的裏衣，連外衣也由他拿去；有人強迫你走一里路，你就同他走二里；……你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱

告。」這段經文清楚告訴我們要愛敵人，要忍讓，不可以惡報惡，而是要以善報惡。所以就算自己國家被侵略，也不可發動戰爭抵抗，而要謀求用外交及其他和平方式解決問題（參羅馬書第十二章十七至二十一節）。

6. 耶穌基督在十字架上的表現，也是寧願接受別人的暴力，也不以暴易暴。啟示錄也清楚告訴我們，被宰殺的羔羊卻要在世上作王。所以我們要學習耶穌的榜樣，堅決不以暴易暴，神自然會帶領我們得勝；用暴力來解決問題是對神不信任的表現。

7. 耶穌基督在客西馬尼園禱告，猶大帶着特種部隊，想要祕密拘捕耶穌。彼得不忍無辜人受害，路見不平，拔刀相助，「將大祭司的僕人砍了一刀，削掉了他一個耳朵。耶穌對他說：『收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下。你想我不能求我父，現在為我差遣十二營多天使來嗎？』」（太二六51下-53）耶穌既然命令彼得收刀入鞘，不可用暴力來保護祂，可見發動戰爭並不是保衛國家的正當方法。

8. 近代新約學者一致認為，耶穌在世的時代是一個革命的時代。不少猶太人不滿羅馬人的佔領和統治，不斷圖謀用武力革命的方式來推翻羅馬人殖民地政府。耶穌基督十二個門徒中也有一個這樣的革命分子（「奮銳黨的西門」，太一〇4）。耶穌身處在這個革命時代，卻堅拒用武力革命的方式，而是用奴僕的工作來建立神的國。（本來跟從耶穌的猶太人，在洞悉耶穌沒有這個革命意圖的時候，便拋棄耶穌，寧願要被拉多釋放革命分子巴拉巴；見可一五7。）所以我們也要效法耶穌基督，拒絕採用暴力這個誘惑。

三、聖經有限度接受戰爭？

反對和平主義的基督徒，認為聖經雖然崇尚和平，但不見得無條件反對任何形式的戰爭或暴力。他們的聖經根據如下：

1. 在舊約中，以色列人進入迦南地是要透過戰事，而耶和華神似乎是他們的戰神，率領他們作戰：「耶和華是戰士，祂的名是耶和華」（出一五3）；「在你們前面行的耶和華你們的神，必為你們爭戰」（申一30上）；「因為耶和華你們的神與你們同去，要為你們與仇敵爭戰，拯救你們」（申二〇4）。神自己是不犯罪的，可是神卻率領以色列人作戰，可見在神眼中戰爭並非百分之百的罪惡。

2. 舊約聖經，特別是先知書，喜歡用「萬軍之耶和華」這個術語（加拿大舊約學者 Peter Craigie 統計過，這術語在舊約中出現超過二百次）¹。假如戰爭是百分之百邪惡，軍隊也便是邪惡，那何以舊約稱呼神是一個擁有千萬軍隊的耶和華？

3. 約翰福音二章十三至十五節：「猶太人的逾越節近了，耶穌就上耶路撒冷去。看見殿裏有賣牛、羊、鴿子的，並有兌換銀錢的人，坐在那裏。耶穌就拿繩子作成鞭子，把牛羊都趕出殿去，倒出兌換銀錢之人的銀錢，推翻他們的桌子。」這個潔淨聖殿的事件，在四卷福音書都有記載。在這個事件中，耶穌的舉動是相當激烈，及帶有暴力的。祂沒有用勸諭或游說的方式請這些聖殿商人離去，而是用鞭打和推翻桌凳的行動來把他們驅逐。可見耶穌除了有溫柔忍讓的一面外，有時也會訴諸暴力。

4. 馬太福音二十二章二十一節下：「這樣，該撒的物當歸給該撒，神的物當歸給神。」透過這句簡潔的話，耶穌基督承認活在羅馬政府統治下的人，有責任去納稅給羅馬政府。古代政府和今天的政府一樣，所徵收的稅款有一部分是用於軍

費，耶穌對這點應該心知肚明，但仍然贊成納稅，可見耶穌不是一個和平主義的反戰分子。

5. 施浸約翰出來傳道的時候，在約但河邊向想受浸的人說：「你們要結出果子來，與悔改的心相稱」（路三 8 上）。羣衆紛紛問他在他們的獨特情況中，該有甚麼悔改的行動。「又有兵丁向他說：『我們當作甚麼呢？』約翰說：『不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足』（路三 14）。施浸約翰的答案暗示軍人這個職業並非不正當的。試想假若有強盜或妓女來問施浸約翰，他一定會教訓他們轉換職業，因為這兩種職業是不正當的；但約翰沒有叫這士兵改換職業，而士兵的任務是準備有必要時參與戰事的，可見施浸約翰沒有認為戰爭一定是一種罪惡。（還有，在福音書及使徒行傳中，主耶穌和使徒與羅馬百夫長交往時——治病，領他們信主等——也沒有認為他們軍人的職業是親近神的攔阻。）

6. 保羅在羅馬書中教導羅馬的信徒要順服政府的掌權者，「因為他是神的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空的佩劍，他是神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。」（羅一三 4）保羅在這裏默認羅馬官員用劍來懲罰罪犯是正當的，是代表神作的。用劍來懲罰是一個暴力的行動，傷及身體，甚至危及性命，但保羅卻沒有反對，可見動刀戈的暴力不一定是錯的。用干戈來處理內政既然可以是正當的，同樣，用干戈來處理國際關係（即戰爭）似乎有時也是正當的。

7. 新約聖經中多處用戰爭來比喻基督徒的生活。譬如說，我們要穿戴神的全副軍裝，與靈界的惡魔爭戰（弗六 10—20），要好像基督耶穌的精兵一樣（提後二 3—4）。既然用到戰爭來比喻基督徒的生活，就表示戰爭本身不可能一定是罪惡的。（試想想，保羅為甚麼沒有叫信徒做基督耶穌的好強盜

或好妓女？因為搶劫和賣淫本身是罪惡的！）

8. 啟示錄記載有一天羔羊（即耶穌基督）會與魔鬼撒但及其使者作戰（如啟一七14），可見耶穌基督也不會與魔鬼用談判或其他和平方式解決問題，而是訴諸某種形式的武力。

四、誰是誰非？

和平主義與非和平主義都以聖經立論，但結論卻是相反。究竟誰是誰非，牽涉很複雜的釋經工夫，筆者不打算在此詳細討論。²簡言之，比較起來，筆者認為和平主義的聖經立論較弱。就上述似乎支持和平主義的經文來說，筆者的簡評如下：

1. 第一點中「不可殺人」這一誠應作「不可謀殺」或「不可殺無辜的人」來理解（所以出埃及記一方面禁戒殺人，另一方面又主張死刑）。侵略的戰爭是會殺害無辜的人，但捍衛家園，抵抗侵略的戰爭是會殺死侵略者；侵略者不能算是清白無辜的人。

2. 第二及第三點中以賽亞書所描述的祥和情景是一幅末日的畫像，那時候天下太平，戾氣全消，是因為人已活在新天新地中，而不是處於這個仍在罪的網羅中的墮落世界。正如今天豺狼尚未能與綿羊和平同居，豹子尚未能與山羊羔和平同臥，所以現在人類尚不是將刀打成犁頭、把槍打成鐮刀的時候。

3. 針對上述第四點，我們不可忘記以色列人在攻入迦南時頻頻動武。就是在耶利哥一役中，攻城時雖只是繞城、吹號和吶喊，而沒有動武，入城後還是用暴力殺了全城的男女老幼（書六21）。

4. 回應上述第五點，愛敵人的意思是：敵人要凌辱我，折磨我，傷害我，我都不能以惡報惡，以暴易暴。可是在一場捍衛家國的戰爭中，我不是為了報一己之私仇而作戰，而是為了

愛護及保衛受傷害的第三者而戰。我們要愛仇敵，所以不為保衛自己而戰；但我們也要愛鄰舍，愛其他人，所以必須為保衛其他無辜的受害者而戰。主耶穌只是說，假如張三打你的右臉，把你的左臉也轉過來讓他打；主耶穌並沒有說，把李四、王五、陳六等人都找來讓張三打。主耶穌並沒有說，張三若要強迫你走一里路，你替他走了兩里後，還要把李四、王五、陳六等人押過來替他走第三、四、五里！我們不能只愛敵人，而不愛其他鄰舍，任他們被這個敵人所宰割。所以主耶穌的登山寶訓只是反對報復性的戰爭，而沒有排除保衛他人之戰爭的可能性（參考本書第一章「愛與正義」）。

5. 關於第六、七、八點，沒錯，我們行事為人應該效法耶穌基督（新約中這類的經文太多了，不勝枚舉，見拙著《認識應用教義學》第四章），只是我們要注意，主耶穌的一些行動是在我們的效法範圍以外的。主耶穌的某些行動是要顯示出祂是基督，但是我們充其量只是一個基督徒，不能做一些事使自己也成為世人的基督。耶穌來到世上的使命是為世人受難，所以祂不可以抗拒（不單不可以用暴力方式抗拒，也不可以用非暴力方式抗拒）別人對祂的暴力侵犯。我們不可以把自己與主耶穌相提並論，對於任何暴力侵犯，也都不加抗拒。耶穌基督在十字架上的受苦是有救贖功能的，我們的受苦卻沒有。因為救世使命的緣故，主耶穌必須放棄武力抵抗，從容就義。我們若要效法祂，不能只是機械性地模仿，「有樣學樣」，而必須記得，人不能（也不應）從事神所從事的使命；主耶穌所作的事，並非都是我們可以照抄去作的。

五、正義戰爭論

上述認為聖經有限度接受戰爭的講法，也有一些牽強之處

（如耶和華不是以色列的戰神，否則以色列及猶大國不會相繼為亞述及巴比倫帝國所征服）；但整體來說，是較和平主義說服力高些。所以後世一些神學家（奧古斯丁先啟其端）便發展出一套「正義戰爭論」，認為只要出於正當原因（保衛性，而非侵略性），是最後途徑，不是另懷鬼胎，有頗高的成功機會，得多於失，由最高權威宣戰，並在作戰時不濫殺無辜，便是一場正義之戰（詳見本書第十章「正義戰爭論與波斯灣戰爭」）。基督徒對正義之戰要鼎力支持，但對不正義之戰卻要全力反對。筆者也贊成正義戰爭論，認為這見解比和平主義更忠於聖經。

再者，就基督教倫理學的角度而言，筆者也覺得正義戰爭論是優於和平主義（參第十章）。

六、道德生活的悲愴性

根據正義戰爭論，假如一場戰爭是正義之戰，便應該支持。不過，我們也不可以忘記，戰爭會帶來很大的破壞，很多人的傷亡。一個好士兵，也必須對敵軍心狠、冷酷無情。一場正義之戰，也是會帶來妻離子散，家破人亡，白骨遍野，血流成河。所以在戰後，我們也難免會難過和痛心。處於人類墮落之後的世界中，我們的道德生活有時是會帶有悲愴性的。

在這個罪惡掌權的世界中，要做一個道德抉擇，並不只是對或錯那麼簡單；有時我們需要做一個悲愴的抉擇。一個悲愴的抉擇有以下這些特點：①會傷害人（肉體或心靈）或破壞物；②迫於無奈，是最後手段；③出於義務，符合道德要求；④事後會心痛難過（因為上述的①），但不需認罪或後悔（因為上述的③）。活在這個墮落後的人世，我們不能避免做一些悲愴性的抉擇。打一場正義之戰是悲愴性抉擇的明顯例子；其

他例子還包括在舊約中所實行的死刑、發動革命（官迫民反、迫上梁山）等。就算簡單如父母對子女體罰，也是一個悲愴性的抉擇，因為體罰是要用暴力。打在兒身，痛在娘心；雖是心痛，但仍要打，這便是體罰的悲愴性。

在這個墮落的人世中，我們很難出污泥而不染，保持潔白無瑕之身，不做任何悲愴性的抉擇。這是因為別人的罪孽會把你捲進漩渦中，促使你做一些令你痛心難過的事。生活在伊甸園之外，罪的力量是非常龐大的；在這種處境中去愛人，有時是要用一些極端的方法（如暴力）。

七、和平的使者

基督徒只是在某些時候無可奈何地贊成戰爭，但我們不可以忘記，基督徒的身分永遠是和平的使者；在戰前和戰後，基督徒都有和平的使命。我們雖然不是外交官，可是在戰前有和平的使命，因為戰爭的種子在戰事爆發很多年前便已種下。基督徒透過傳福音，改變人心，及參與社會改革，伸張正義，都可以去除戰爭的種子。在戰後，基督徒也該參與戰敗國的重建，致力包裹療養戰爭的傷口，減低國與國之間的誤解和仇恨。

發動正義戰爭，也只是希望約束罪惡的力量，免致它泛濫成災，也希望替國際社會帶來穩定的和平。所以支持正義戰爭的人，於戰後更加責無旁貸地實行和平的使命。

註釋

- 1 Peter C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), p. 36.
- 2 在這方面一本很有價值的研究是 Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1983).

12 刑罰、死刑、生命權

一、殺人權？

凡是與生死有關的道德問題都是非常棘手的；墮胎、安樂死、自殺、戰爭等如是，死刑也是如此。對於基督徒來說，生命是神所賜的，神才是生命的主，我們只是生命（包括自己的）的管家，所以任何一個要結束某人生命的決定，都有喧賓奪主、抬高自己來扮演上帝角色之嫌。就死刑這個問題來說，究竟我們是否有權（當然是從道德的角度，而不是政治的角度）去結束一個重刑犯的生命，是一個我們必須深思熟慮、迫切禱告的問題。筆者爲了這個問題也掙扎過一段時間，除了翻查聖經和閱讀專論，更掩卷長思，俯伏禱告；現在把一點領受與大家分享。下文會從倫理學的角度討論這個問題；在下一篇文章中，會再從聖經角度加以討論。

二、對刑罰的道德反省

死刑是法律刑罰的一種，所以在討論死刑這個問題時，我們不宜把死刑孤立來處理，而也要對刑罰作全盤的道德反省。

刑罰有很多種類，除了法律的刑罰外，還有上帝的、教會的、家庭的、學校的、職業的等等。這些不同種類的刑罰有共通的特徵，也有相異之處。我們現在只集中討論法律的刑罰。

刑罰的本質之一是要使受罰者蒙受損失，甚至經歷某一程度的痛苦。所以要進行任何刑罰行動，都必須要有一個充分的

道德根據。從倫理學的角度來看，這個充分的道德根據，一定要對以下三個問題提出令人滿意的答案：①為何要有刑罰？（換言之，為何不寬恕對方，把罪犯加以嚴重警戒便了事？刑罰是否一種變相的報復？）②誰應受到刑罰？（只要犯罪便要受刑罰嗎？我們有沒有考慮過他的責任問題？假如那罪犯是精神失常的話又怎麼辦？）③應罰得多重？（對不同罪犯作不同程度的刑罰，標準何在？）

對於上述的三大問題，不同的倫理學者和法律哲學學者提出了不同的回答。簡單說來，有三大刑罰學說是備受討論的：報應說、阻嚇說和改造說。

三、報應說（Retribution）

這派學說認為，對犯罪者加以刑罰，是一種道德上合宜相稱的回應。刑罰便是懲罰，是對罪犯一個合宜的報應。

為甚麼對罪犯加以懲罰才是一個道德上合宜相稱的回應，而寬恕警戒了事卻不是呢？這派學說有兩種回答：

1. 對於好行為與壞行為，一個道德上合宜相稱的回應是要以該行為的「應值」或「配受」（desert）為基礎。好事值得我們讚賞，壞事值得我們責罰，是一個不言而喻的真理。正如一個舞台上好的表演值得我們熱烈鼓掌，一個好的侍應服務值得我們打賞，一個好的考試答案值得拿高分，一件捨己為人的好事值得我們讚揚；相反，一件壞事是值得我們去斥責，一件損人利己的事是值得我們去懲罰。所謂罪有「應得」，就是這個意思；因罪而受罰，是值得的，是應該的，是不值得我們可憐的。

再者，一個行為之值得我們賞或罰，也是有不同程度的，小罪值得我們輕罰，大罪卻值得我們重罰，這也是不言而喻

的。所謂以牙還牙，以眼還眼，欠債還錢，殺人償命，就是這個意思。

就死刑這個問題來說，這個學說認為有些人的罪行是極端嚴重，是一些滔天大罪，十惡不赦，不可與其他罪行等量齊觀。所以對這些極可憎惡的罪之道德上合宜相稱的回應，便不再是罰款及監禁那麼簡單；除了死刑以外，我們再找不到一個道德上合宜相稱的回應。所以我們會說這些罪犯是「該」死，甚至是罪「該」萬死的。血債血償，這些重罪犯是值得死的，是「抵死」的。

2. 報應說的另外一種講法是訴諸一個可以解釋的「公平」或「公道」原則，而不是訴諸於一個簡單的「應值」觀念。罪與罰並非只是罪犯與受害者之間的問題，也牽涉到整個社會公道、分配公正的問題。社會中任何一分子都享有同樣的權利（如人身安全權、私有財產權），但也有同樣的義務，去尊重別人的權利；大家都可享有同樣利益，但也都要付出同樣的代價，這樣才算公道。倘若有些人不肯遵守遊戲規則，要走捷徑，做出一些損人（財產、名聲、生命等）利己的事，只享受權利，而不遵守義務，只顧獲得利益，而不肯付出代價，我們若縱容他，不單對受害者不公道，對所有奉公守法的人也是不公道。對罪犯我們要懲罰，而不可警戒寬恕了事，是因為我們要強迫他付出一些代價，這樣才能維持社會公道。所以罰對罪是一個道德上合宜相稱的回應。

再者，罰與罪要成正比；罪大罰重，罪小罰輕，這樣對犯小罪者才公道。

因此，贊成這種學說的人認為，有些罪案（如謀殺、賣國）的嚴重性遠遠超出其他罪案，非以死刑回報，不足以維持法律上的公道。

四、對報應說的評論

報應說既認為罰是對罪的報應，所以不同的罪便要有不同的罰；以牙還牙，以眼還眼，以命還命，死刑便因此可以成立。可是嚴格來說，報應說這項原則是有困難的，因為①有些時候「以牙還牙」這原則根本上是不可能執行的。例如男人可以強姦女人，女人卻難以強姦男人；成年人與未成年少年發生性關係是犯法的，未成年少年也不可能以牙還牙，這都是因為雙方的特徵是不對稱的。②要執行這項原則有時是殘酷異常的。張三砍斷了李四的手，難道李四也要報以張三相同的刑罰？張三弄瞎了李四的眼睛，難道李四也要把張三的眼珠挖出來？張三殺了李四全家人，難道我們也要把張三一家大小送上斷頭台？

主張報應說的人會回答說，這項批評是不公允的，因為這項批評只是拘泥於「以牙還牙，以眼還眼」的條文，而忽略了條文背後的精神。「以牙還牙，以眼還眼」這個原則並不是要求罰與罪「相同」，而只是要求罰與罪「相等」，要求罰的嚴厲性與罪的嚴重性成正比而已（所以不能以終身監禁報應偷竊，卻以罰款二千來報應持械行劫）。

假如報應說只是堅持「罰與罪相等」，而非「罰與罪相同」，那麼死刑便不一定可以成立。「罰與罪相等」既然只是堅持罪大罰重，罪小罰輕，便只是一個形式的原則（formal principle），而不會直接包含要用死刑來懲罰某些罪犯這個特定內容。「罰與罪相等」只是要求我們用現有刑法中最嚴峻的刑罰來懲治最嚴重的罪行，這是一個空無內容的抽象原則，本身既沒有指出最嚴峻的刑罰該是甚麼，也沒有指出最嚴重的罪行是甚麼這些具體內容。換言之，假如我們的刑法以終身監禁為最嚴峻的懲罰，用來懲治謀殺罪（最嚴重的罪行），而只是

以有期徒刑來懲治誤殺及其他不涉人命的罪行（較輕微的罪行），也是與「罰與罪相等」這原則一致的。

換言之，假如我們把所有刑罰劃分為「甲、乙、丙、丁」四級（甲為最嚴峻，丁為最輕微），而又把所有罪行劃分為「子、丑、寅、卯」四級（子為最大罪，卯為最小罪），報應說中罰與罪相等這原則只是要求我們以甲配子，以乙配丑……而沒有具體指明甲非要是甚麼樣的刑罰及子非要是甚麼罪行不可。如要作具體指明，便已超越「罰與罪相等」的原則。（同樣是執行死刑的國家，A國可以只把謀殺列為最大罪，B國卻可以把販毒、甚至強姦，與謀殺列為同樣最大罪，這樣也沒有違背罰與罪相等這原則。）

在某些歷史文化的時空脈絡中，人認為死刑是最嚴峻的刑罰，因為生命是一切幸福之本，失去生命，便失去一切。在另外一些歷史文化的時空脈絡中，人也可以認為生命的神聖性值得我們尊重，是法律也不能置之度外的，因此最重的刑罰只可以是終身監禁。這兩種看法誰是誰非，是一個可以討論的問題（正如販毒與謀殺這兩個罪是同級或不同級，也是可以討論的問題），但它已超出了報應說中「罰與罪相等」這個原則的範圍。換言之，除非我們堅持「罰與罪相同」（但此說又帶來一些無法克服的問題），否則，若只是堅持「罰與罪相等」，我們無法邏輯地從報應說中抽象的相等性內導引出應否執行死刑這個具體結論。

五、阻嚇說（Deterrence）

第二種刑罰學說認為，我們若只是警戒寬恕罪犯便了事，不加刑罰，便只會引起其他人爭相倣效，視法律為無物，社會罪案就會直線上升。所以，刑罰的主要目的是阻嚇其他可能犯

罪的人，用嚴刑峻法來威嚇他們，使他們聞之喪膽，覺得犯罪代價太高，風險太大，而失去犯罪的動機，打消犯罪的念頭。換言之，刑罰本身並不是目的，而只是一個手段；真正的目的是要勸阻其他人不要犯罪。

所謂「治亂世，用重典」，就是這個意思。假如社會治安每下愈況，壞人犯罪愈來愈囂張，欲要力挽狂瀾，撥亂反正，便一定要施行嚴刑峻法，殺一儆百，使其他有犯罪欲望的人都膽破心寒，不敢做尤。假如治安真是極差的話，便要出動「皇牌」——死刑。

根據阻嚇說的思路，爲了要減少罪案這個目的，在必要時也要不擇手段。假如社會中每天都有數宗持械行劫案，警匪火拼，無日無之，踏入金鋪隨時都可能陷於槍林彈雨之中，雖然在劫案中被槍殺的人甚少，但爲了要遏止這個械劫浪潮，政府便有必要修改法律，把械劫罪也列爲可以判死刑的罪，一於大開殺戒，直到械劫的浪潮退去爲止。同樣，任何「蒸蒸日上」的罪案，如用盡所有刑罰都無法制止，都可出動死刑這殺手鐮，以收阻嚇罪案發生之功。

六、對阻嚇說的評論

阻嚇說這種刑罰理論有以下兩個重要缺點：

(一)道德方面

阻嚇說拋棄了「應值」這個觀念，會帶來一些難以接受的道德後果（如與公平原則衝突等）。根據報應說的「應值」觀念，只有當一個人有罪的時候才會受刑罰（罪是罰的必然條件），而且罰的輕重要與罪的大小成正比。可是根據阻嚇說，刑罰的目的只是爲了減少罪案，於是任何可以減少罪案的刑罰都是正當的刑罰。換言之，根據阻嚇說的思路，刑罰的正當性與受罰

者是否有罪是不必有必然關係的；就算受罰者是完全無辜，但找了他來作代罪羔羊，能收殺一儆百之功，也可以算是一個正當的刑罰。譬如說，政府雖有用死刑來阻嚇械劫案的決心，但如果破案率甚低，大部分匪徒仍能逍遙法外，極少人被判死刑，還是不能收阻嚇之功。可是警方若與法庭「合作」，到越南船民中心抓來十多人，偽造證據，陷害他們是械劫匪徒，使他們做替死鬼，當衆槍斃，其他想做尤的匪徒才會聞之喪膽，不敢隨便犯案（船民中心申請自願遣返的人數也一定會作幾何級數遞增，一石二鳥）。根據阻嚇說的思路，這樣的刑罰也可以算是一個正當的刑罰。可是，這對受罰者是否公平呢？

贊成阻嚇說的學者通常都不會主張找無辜的人作代罪羔羊；不過，他們的立場若要首尾一貫，便不能排除這個合乎邏輯的結論。

拋棄了「應值」這個觀念，也會帶來另一個不公平的後果，就是罰與罪不相稱。根據阻嚇說，爲了要減低一些常發生的罪案，有必要採用嚴刑峻法；因此，便不能排除以下這個可能現象：一些常發生但本身不太嚴重的罪案（如亂拋垃圾、違例泊車等）會罰得很重，而一些少發生但性質嚴重的罪行（如販賣奴隸、亂倫等）卻相對地罰得很輕。但這是否公平呢？（打一個比喻，地下鐵路公司爲了要勸阻乘客不在繁忙時間坐地鐵，香港政府也想勸阻駕車人士少用舊海底隧道，而多用東區海底隧道，於是便把繁忙時間的地鐵票價增加爲非繁忙時間的地鐵票價的十倍，把舊海底隧道的收費提高至東區海底隧道收費的二十倍，這樣肯定能收到勸阻之功。可是，這種收費方式是公平的嗎？）

此外，阻嚇說不尊重個體的人，只把他視爲手段，社會整體才是目的。集體的利益（罪案減少）既然凌駕於個人的利益

（得到公平的刑罰），只會助長大多數人的暴政之可能性。

（二）事實或效果方面

阻嚇說假定了嚴刑峻法是一個有效減少罪案的工具，可是事實上又是否如此呢？除了動用死刑外，是否沒有其他更好的辦法（如加強防禦設施，提高破案率等）來減少械劫案呢？死刑本身又是否一個能收阻嚇作用的工具？

不少學者認為事實上死刑的阻嚇作用有限，原因有三：①不少殺人案是在一時衝動、怒氣壓倒理智的情形下發生的。殺人者當時都沒有機會冷靜下來計算一下，這個行動是否會代價過高，於是死刑之有無，對他們完全沒有分別。

②對於有預謀的殺人案，在西方式的法律制度中（如現時香港的法律制度），也難收阻嚇之用。西方式法律制度講究正當法律訴訟程序，無罪推定，寧縱莫枉，而這種辦事方式往往與強大的阻嚇作用不能共存。這是因為如要按照正當法律訴訟程序來審判，是會消耗不少時間。如果罪名成立會判處死刑的話，因為人命關天，更要聆訊得格外仔細和徹底。死刑和其他刑罰不同，是絕對不能挽回的，所以更要堅持寧縱莫枉的原則，審訊也會特別嚴謹一點，不能出錯，而且也要提供充分的上訴機會。於是，等到死刑是最後的宣判，再無任何上訴機會的時候，已是與謀殺案相去經年，社會中人已對那件謀殺案印象模糊。這時才執行死刑，已難收阻嚇之效；在這數年之間，不知多少謀殺案又已相繼發生了。（在美國很多恢復死刑的州中，情形便是如此。）要使死刑收取阻嚇之功，必需快刀斬亂麻，不單警方要破案神速（筆者覺得香港警方在這方面的表現在差強人意），法庭也要宣判從速。可是法庭若要宣判從速，便大抵會犧牲西方式法律的辦事方式。

③基於「治亂世，用重典」的原則，頻頻發生的非謀殺案

（如械劫）可能也要用死刑來阻嚇；可是這種做法很可能會弄巧反拙，帶來更多謀殺案。械劫罪如果也會判死刑，那就是說在械劫過程中，不管劫匪有無殺人，只要一旦被捕，罪名成立，都會被判死刑。在械劫時，劫匪若不把見證人（金鋪職員，店內的顧客，被挾持的人質，被騎劫的的士司機）都殺掉，只會增加他日後落網的機會。相反的，劫匪若把所有見證人殺掉，反而會減低他日後被捕、被判罪名成立及被判死刑的機會。殺人與不殺人刑罰如一，殺人卻能減低他判刑的機會，那麼任何一個有預謀的械劫匪都會一不做，二不休，先劫物，後殺人滅口！設立死刑，本想減少械劫案，卻帶來謀殺案的增加，何苦來哉！

七、改造說（Rehabilitation）

這一種刑罰學說認為，我們之所以要刑罰罪犯，而不可簡單警戒寬恕了事，是因為把犯人放過了只會縱容他再去犯罪。刑罰的作用，是要懲教罪犯，而非懲罰、報復或虐待。所謂懲教，是要透過各種管教方式，使犯人改過自新，不再成為社會敗類，重新做人；要幫助他們改過遷善，適應社會生活。

很多國家的刑法中都有緩刑（probation）和假釋（parole）制。前者是暫緩執行刑罰，給予罪犯一段考驗期，如在考驗期中不再犯罪，原來宣告的刑罰便失去效力。至於假釋，是囚犯服刑期未滿，但因為在獄中行爲良好，故暫予釋放；如在考驗期中不再犯罪，刑罰便算執行完畢。這兩種條款都是對犯人用刑從寬，以鼓勵他們改過自新，離惡遷善。

改造說的支持者認為，監獄並非只是把犯人禁錮隔離的地方。假如監獄所做的純粹是把犯人禁錮，把他與社會隔離，使他在這段時間對社會不構成威脅，那麼當犯人刑滿出獄時，他

不是一樣會繼續犯案，遺禍社會？尤有甚者，假如我們的心態只是想懲罰這些罪犯，把他們遺棄在獄中，不加妥善照顧，他們的反社會心態可能更強，在龍蛇混集的獄中也會沾染其他惡習，被人踢入黑社會，學會更多作奸犯科的伎倆，這樣對他和對社會都是更大的不幸。所以主張改造說的人都很積極推動監獄生活改善運動。

因此，根據改造說，我們對一個罪犯要刑罰多重，不能預先定死了，而要有彈性。就算是一個重案罪犯，如能在獄中洗心革面，表現良好，也應及早釋放，讓他重享自由，也讓社會及早多一分健康的生產力。因此，改造說堅決反對死刑，因為把犯人處死，便是剝奪了他悔過自新，重新做人的機會。

改造說主要是在二十世紀才開始流行，而晚近的改造說更有一個新趨勢，把犯人為非作歹的行爲，視爲一個要醫療的疾病，而不是一個要懲罰的罪惡。這些學者認爲人之所以會犯罪，是患了對社會生活不適應的病，而這些病都是由後天環境所傳染。罪犯通常都是來自破碎的家庭，無父母之愛，缺乏家庭溫暖，無人監管，無朋友關懷，常在貧民窟中流連，甚至可能被踢入黑社會，以致心理不正常，有反社會的罪惡行爲。換言之，一個罪孽深重的犯人，正是一個病人膏肓的人；他好像一條瘋狗般到處咬人，乃是因爲他染上瘋狗症，非他自願如此。因此，人之所以會犯罪，是我們（社會）的錯，而非犯人的錯；把罪犯判處死刑，只是逃避問題，而非解決問題！

八、對改造說的評論

針對上述的改造說，可以有三種批評：

（一）效果方面

這個學說希望藉着刑罰來改造一個人，使他出黑暗入光

明，理想崇高，可是事實上這種努力的成功率有多高？在監獄中表現良好的，離開監獄，進入社會，重回花花世界，又是否會一定表現良好？假如政府有那麼大的本領可以使罪犯洗心革面，得到重生，何以無能把這本領施展於罪惡未發之先？要幫助犯人改邪歸正這個目標是沒有人會反對的，不過，我們得務實一點，考慮清楚究竟刑罰是否能完成這個艱鉅的任務？我們對法律是否有太天真的憧憬，寄望法律透過刑罰來解決人類的道德問題？高壓式的刑罰是否能改變人心？刑罰是否有其內在限制，改由政府以外的其他社會力量（如宗教、道德教育團體）來對犯人作道德改造，效果會顯著地更好？

（二）政治及社會方面

把監獄當作道德診所及道德手術室，會加強政府牢牢控制人民的能力。假如監獄的任務是要進行道德教育，犯人的道德觀一天不改變，一天都得不到釋放，那豈不是強迫犯人作道德洗腦？由政府來從事對犯人的道德教育，並以延長禁錮時間來作威脅，是一個非常危險的政治安排。政府可因此而對政治異己分子進行迫害，動輒以精神污染、道德觀念錯誤為理由，長期禁錮他們，迫他們接受由政府策劃的羣衆批判，要他們寫悔過書，每天要自我批判，交待自己的錯誤。

因此，不少學者批評改造說，認為它對個體的人不尊重，把個人只視為社會整體的一部分，社會有權改造他們，使他們的道德信念與社會一致，產生社會大眾所喜歡的行為方式。我們固然都希望罪犯能離惡遷善，重新做人，但問題是我們是否應採用社會控制的方式，用刑罰來強制犯人作道德轉變？

（三）個人責任方面

晚近的改造說把人的犯罪行為視為疾病，那是否表示罪犯不需要對他的過犯負責？就算犯罪行為是一種病，人是怎樣染

上這病的呢？是天生的？還是後天染上的？假如是後天染上的，他是在一個無可逃避的環境中無辜染上的？還是他要對罹患此病負上責任（正如吸煙人士要對其肺癌負上責任，而不能歸咎他人）？就算犯罪是一種病，病因也可以是罪犯自己，而不能動不動便責怪社會和環境。可是這種新的改造說卻常為罪犯辯解，認為他們的邪惡罪行其實是一種他們不需要負責任的病。我們都知道人可以是非常邪惡的，在殘忍、狡猾、陰險、奸詐、暴戾、毒辣、兇悍等方面，都是「萬物之靈」；究竟人要多邪惡，我們才說這個罪犯是邪惡，而不只是生病？要替罪犯找理由開脫他們的刑事責任，是否否定了他們自由選擇為惡的能力？人如果沒有自由選擇為惡的能力，也就沒有自由選擇為善的能力了，人豈非不再是道德主體？

事實上，上述行為主義式的改造說也是與經驗事實不符的。不少罪犯來自溫暖的家庭，接受過良好教育，他們的犯罪，只是他們一念之差，而不能歸咎他人。

九、對上述三種刑罰學說的整體評論

整體來說，筆者認為報應說是最可取。阻嚇說失之太現實，而忽視公平；改造說則失之太理想，而忽視刑罰作用的限制。再者，阻嚇說與改造說都有不尊重罪犯個人價值之嫌，而報應說則充分承認個人行為的責任和「應值」。最後，就香港現時的社會來說，刑罰是否能發揮阻嚇或改造的功效，是頗成疑問。因此，從道德哲學的反省，筆者認為，應以報應說為主導的刑罰理論，而以阻嚇說及改造說為副。刑罰的主要目的是懲罰，是維持社會公道；在不違反罪犯個人權益的情況中，才可進行對其他人的阻嚇及對罪犯的改造。

如果我們不採納阻嚇說或改造說為主導的刑罰理論，便不

能如阻嚇說的支持者一樣熱烈贊成死刑，也不能如改造說的支持者一樣無條件反對死刑。死刑的存廢，是要以報應說為主要考慮根據。

可是筆者在上文評論報應說時已指出，報應說（採用罰與罪相等的詮釋）本身只是一個抽象的形式原則，指出最嚴重的罪案要配以現存刑法中最嚴峻的刑罰，而沒有標示出最嚴峻的刑罰是否該是死刑這個具體內容。所以，要決定死刑是否合乎道德，還必須要考慮一些其他因素，也就是人的生命價值或生命權這個問題。

十、生命神聖與死刑

筆者認為，假如我們接受每一個人的生命都是神聖的，或贊成每一個人都有人權（包括生命權），便很難贊同死刑，因為死刑不尊重罪犯生命的神聖性，也是侵犯了他的人權（生命權）。

當然，要打起生命神聖及人權的道德旗幟，便不能把注意力只集中在罪犯身上。我們也要考慮一下，被殺者及其他可能受害的人的生命及人權，會否因設立死刑才能得到尊重。以下我們要分三方面來討論：

（一）犯人生命的神聖性

假如我們珍惜人的生命，尊重人的生存權利，是否就一定表示不可結束犯人的生命？贊成死刑的人的答案是否定的。他們認為只有清白無辜的人的生命才值得珍惜，他們的生命權才該受尊重。他們認為殺人犯的生命並不是清白無辜，正如發動侵略戰爭的軍人的生命不是清白無辜一樣。所以，在正義戰爭中（及在遇襲自衛和保衛其他遇襲的人時）我們可以殺侵略者，在刑罰中也可以處死殺人犯。

假如我們是一個絕對和平主義者，反對任何形式的暴力和血腥行動，答案便很簡單。我們可以堅持不單死刑是錯的，連正義戰爭中的殺人也是錯；生命都是神聖寶貴的，沒有清白無辜和非清白無辜之分。可是，假如我們是贊成正義戰爭論，而又反對死刑，似乎立場便不一致了。殺人犯和侵略軍的生命似乎都同樣並非清白無辜，何以厚此薄彼？

筆者認為贊成正義戰爭論及反對死刑並無立場不一致之處，因為殺人犯的「並非清白無辜」與侵略軍的「並非清白無辜」只是名同實異，不可混為一談。侵略軍之所以並非清白無辜，是因為他們的行動對其他人的生命構成嚴重威脅。正義戰爭論之所以會容許在保衛家園的戰爭中殺人，是因為殺敵軍是解除同胞生命威脅迫不得已和最後的手段；當一切和平解決問題的方式都不能阻止敵人的侵略時，才可出此「殺手鐮」。是故當我們說：「侵略軍的生命並非清白無辜」，意思只是「侵略軍的行動威脅到其他無辜人的生命」，迫不得已要把他們的生命奪去，並非意在殺人，而是消除威脅，挽救垂危的人命。可是，當我們說「殺人犯的生命並非清白無辜」，意思並不是「殺人犯的行動會（在將來）威脅到其他人的生命」，因為他已被捕，與世隔絕，不再張牙舞爪；而乃是「殺人犯是有罪的，因為他（以前）謀殺他人」。換言之，殺人犯雖也非清白無辜，但與侵略軍之並非清白無辜大相逕庭，不可相提並論。從保衛生命的角度來看，在某些極端的情形中，我們有「需要」殺侵略軍，卻無「需要」殺殺人犯。一個可以為道德所容許的殺人，不是懲罰性，而是救亡性；不是回顧性，而是前瞻性；此中最重要的道德考慮，是挽救人命，不容局勢惡化。（有些贊成死刑的人說：「對方已把小刀放在你的咽喉旁邊要割下去，你還礙於生命神聖的原則而不肯用你手邊的鐵鎚還擊。」根據上述的分

析，這純粹是一句誤導的口號。）

罪犯也有人權，因為人權思想的特色是只要你是人（不拘智愚、賢惡、貴賤、貧富、功過），都可以享受人權。人權並不是一種報酬，一個獎賞；人權並非奠基於功德、優點、成就，或其他好行為上。只要你是人類的一分子，便可以享有人權（包括生命權）。雖然，正如上述，生命權也非絕對（所以筆者贊成正義戰爭論）；可是，當殺人犯已被拘捕後，他已不再威脅其他人的生命權，所以我們也沒有必要褫奪他的生命權。

（二）其他可能受害的人生命的神聖性

贊成死刑的人會說，若不把殺人犯處死，將來出獄之後，他可能會去殺害當日出庭指證他的人及其他無辜者，所以站在保衛生命的角度，非要乾手淨腳，用死刑把這個威脅除去不可。否則，便是罪犯生命有保障，市民生命無保障。

正如上述，筆者贊成爲了保衛生命，必要時迫不得已可以殺人，以解除他人生命的威脅。可是，爲了保護其他市民，爲甚麼非要用死刑不可？把殺人犯終身監禁不也是可以解除這威脅嗎？除非這個殺人犯有超人的神通，能飛天遁地，穿牆而過，禁錮不住，否則我們沒有必要非用死刑這個殺手鐮不可（就算是這個情況，我們也只能說他「可能」會再殺人，與正義戰爭中的情形仍非一樣）。

也許有人會說，萬一這殺人犯逃獄呢？那不是養虎爲患嗎？爲了免除後顧之憂，還是要動用「極刑」來保障其他人的安全。可是根據這個「動用極刑來保衛其他人」的邏輯，我們豈非要把所有強姦犯都處以宮刑，把所有扒手斬手，把所有持械行劫者都斬手斬腳！這不是太殘忍嗎？爲甚麼我們要假定所有犯案者都一定會再犯？

贊成死刑的人也許會縮窄範圍，主張終身監禁只殺過一個人的人，但至於那些「連環殺手」，殺人無數，則應該處以死刑。他們會說這是因為這些瘋狂殺手已是人面獸心，狼心狗肺，非要加以「人道毀滅」不可。對於這種論調，可以有兩個回應。第一，筆者還是要問，為甚麼不可以終身監禁便夠了？第二，人是否會壞到如此地步，失卻一切神所賜的美善，成為魔鬼的化身？根據「罪惡是善的虧損」這神學立場，我們可以否定這個可能性（關於這一點，筆者不想節外生枝，使這篇文章無法結束，故不贅述。參拙著《認識應用教義學》第四章）。

（三）受害人生命的神聖性

贊成死刑的人會說：「沒錯，犯人的生命是神聖的。可是我們不要忘記，被謀殺的人之生命也是神聖的，所以非要賠償不可。換言之，死刑非但沒有忽略生命的神聖性，反而是對生命神聖性的最高尊敬表現；生命是如斯寶貴神聖，所以非要以命償命不可。」

這種論調有一個很奇怪的邏輯：用殺生來尊生。希特拉殺了六百萬猶太人，難道我們要殺六百萬德國人來表示我們對受害者生命的尊敬？死者已死，是否一定要透過再殺一個（或數個）人才能表示我們對人命的珍惜？筆者並非說犯人的生命比死者的生命更神聖。沒錯，死者的生命也是同樣神聖寶貴，但死者已死，受害人的生命已是無可挽回。把犯人處死，又不能使受害人還魂復生，而只會再奪人命一條，於事無補，何苦來哉？

中國人常說「殺人償命，欠債還錢」。筆者認為這句話背後思路是完全不通的。欠債應該還錢，因為若不還錢，借方無損失，貸方卻有損失。若還錢，借方雖有損失，貸方卻無損失。所以不管借方還不還錢，總有一方有損失，淨損失是一

方；借方既然理虧，便應還錢，由他來蒙受損失，而不是由貸方來蒙受損失。在殺人的情形卻非如此；有人被謀殺，已是一方損失，再判殺人犯死刑，只是使淨損失增至雙方，於事無補。除非把殺人犯處死後，如中國民間小說所講的，能帶着他的命到陰曹地府招魂，以命贖命，把受害者的命贖回陽間；否則，把殺人犯處死，從人命的角度來看，是得不償失（所得是零，所失是另一條生命）。是故，「欠債還錢」講得通，「殺人償命」卻是講不通的。（這裏牽涉世界觀的問題，參本書第二十一章「如何作道德判斷」）所謂「血債血償」，也是似是而非的說法，背後恐怕是隱藏着一些血腥的報復心理而已。洩憤（不管這憤怒有多正當），不是一個正當的殺人理由。

用殺生來尊生，是「打着紅旗反紅旗」，以尊生之名來行殺生之實！

人的生命是神聖的，人也是有人權（包括生命權）的；犯人如此，受害人如此，可能會受害的人也如此，我們絕不可厚此薄彼。可是，要執行死刑，①對犯人生命的神聖性及他的生命權不尊重；②對受害的死者來說，卻是於事無補，多此一舉；③對其他可能會受害的人來說，死刑並不是唯一提供保障的辦法，而且堅持用死刑這個辦法會帶來不少不良的後遺症。既然如此，我們如要堅持人生命的神聖性及人的生命權，使得反對死刑。

13 聖經與死刑

一、聖經中死刑的刑法

摩西五經中記載了很多神頒佈給以色列人的法律，而其中包括了很多死刑的刑法。筆者粗略統計一下，發覺至少十九項罪行是需要判以死刑的：

1. 殺人（出二一12；利二四17；民三五16－21）。
2. 違抗祭司和法官的判決（申一七12）。
3. 在法庭上作假證供陷害他人（申一九16－19）。
4. 牛主疏忽讓牛抵死了他人（出二一29）。
5. 敬拜其他神明（出二二20；利二〇1－5；申一三2－18，一七2－7）。
6. 咒詛褻瀆上帝（利二四10－16、23）。
7. 行邪術或巫術、召鬼問卜、解夢（出二二18；利二〇27；申一三1－5）。
8. 冒充上帝的先知或作別神先知（申一八20）。
9. 在安息日工作（出三一14－15，三五2）。
10. 男子與男子發生性關係（利二〇13）。
11. 人與動物發生性關係（出二二19；利二〇15－16）。
12. 在婚外發生性關係（利二〇10；申二二22）。
13. 女子在結婚時已與其他男子有性關係（申二二13－21、23－24）。
14. 強姦（申二二25）。

15. 亂倫（利二〇11-12、14）。
16. 頑固忤逆、毆打或咒罵父母（出二一15、17；申二一18-21）。
17. 綁架他人為奴隸（出二一16；申二四7）。
18. 祭司喝酒後進會幕（利一〇8-9）。
19. 遷移會幕時搬運工人觸摸聖物（民四15）。

這個統計還沒有包括很多「把他從民中剪除」的刑罰。聖經學者對「把他從民中剪除」這句話有兩個解釋：死刑或逐出以色列社會。假如第一個解釋是正確的，可以判死刑的罪行還有很多，包括與有月經的女子性交（利二〇18）。

至於在新約中，在個別事件中有提及死刑（如路二三39-41；徒二五11），但聖經作者並沒有正面贊成或反對（提及並不等於「表態」）。這其實一點都不奇怪。新舊約聖經雖然同樣都以神的子民為對象，可是在舊約中神的子民是以色列人，他們組成國家，需要有自己的法律。在新約中，神的子民卻是分散在各國，不是獨立成國。就算新約聖經默許死刑的存在，也不一定表示神贊成死刑；正如新舊約聖經都默許奴隸制度的存在，可是我們現在都認為神不贊成奴隸制度。

二、如何應用舊約法律

既然新約似乎對死刑問題保持沈默，基督徒是否便要以舊約的刑法為最高指示呢？這牽涉到基督徒應如何理解及應用舊約聖經這個非常重要的神學問題。

長話短說，從新約聖經的教導中我們得知，一方面基督徒不再受舊約律法中的律例、典章和誠命所約束，非要遵守不可（參羅馬書、加拉太書、希伯來書）；基督徒不應該時光倒流，以退為進，把自己歸化成主前時代的猶太人，墨守古以色列

列人的成規（參加拉太書）。可是在另一方面，新約仍然尊重舊約，稱之為聖經，認為它對基督徒仍有指導和啟發的作用（參提後三16-17）；而耶穌基督及保羅都喜愛引用舊約經文來教導信徒。（舊約與新約之間雖有間斷性，可是也有連續性，這也是一點都不奇怪的，因為新舊約聖經都是以神的子民為對象。在舊約神的子民是以色列，在新約卻是神的教會——新以色列。）

簡言之，活在新約時代的基督徒在應用舊約的律法時，不可再死守條文字句，而是要把握隱藏在條文字句背後的精神或原則，活潑地應用到今天的生活來。¹

所以基督徒對舊約死刑的態度，不可以按字面意思全盤照收，而是要把握埋藏在這些刑法背後的精神；否則，我們不單要把上述十九項的罪行在現代法律中列為死刑的罪行，而且也要堅守舊約律法中的死刑方式：擲石頭（出一九13；利二〇27；申二一21，二二24）、火燒（利二〇14，二一9）、刀砍（出三二27）、射箭（出一九13）！

有些基督徒認為要把握摩西五經中刑法的精神，而放棄其條文字句，是保留死刑，但更改判死刑的罪行（如只是限於謀殺罪）及行刑方式（變成坐電椅等）。因此，聖經贊成死刑。

筆者對這種解經方式不敢苟同。假如我們只是變動可判死刑的罪行及死刑方式，而保留死刑，也就是說我們要採納摩西五經中的刑罰制度。可是在律法書中，法律的刑罰除了死刑之外，還有鞭打（如申二五2-3）、賣身為奴（如出二二3下）、賠償（如出二一32-34）等，卻沒有監禁（但有暫時拘留），也沒有罰款（歸公帑）。死刑是以色列刑法中的一環，只孤立這一環而採納之，卻放棄其他環節，是武斷和不一致的。認為舊約律法教導我們在現今社會中設立死刑，卻不同樣

把鞭打與賣身為奴列為現代刑法，是斷章取義的解經方式！

很明顯的，死刑、鞭打及賣身為奴等刑罰都是一些條文字句，其中一個門徑是一些新約時代不需墨守的過時成規。要正確把握舊約死刑背後的精神，是要瞭解到人比物更重要這個原則。在上述律法書中所定下的十九項要判死刑的罪行中，沒有一項是牽涉財產的。偷或搶別人的財物不用判死刑，偷或搶別人自己（綁架為奴）卻要判死刑！（換言之，沒有傷人的持械行劫在舊約中大概也不用判死刑。）再者，如果因謀殺他人而判死刑，不准用金錢賠償便可免罰（民三五31）。換言之，上述這兩個例子指出，舊約中的死刑刑罰是反映出一個很重要的價值觀：人比物更重要，不能用財產加以衡量；人是無價的！²

三、聖經中的刑罰思想

正如上文所述，死刑只是古以色列刑罰的一種，我們不應把它孤立來討論。除了要反省隱藏在死刑背後的價值觀外，我們還必須去探求隱藏在摩西五經中所有刑罰背後的思想。換言之，我們要去反省一下舊約的刑罰觀。

簡言之，報應說、阻嚇說及改造說在舊約刑罰中都可找到蹤影。報應說中的「以牙還牙，以眼還眼」原則便見於舊約律法書（出二一23-25；利二四20-21；申一九21）。而舊約刑罰的另一目的顯然是要令其他以色列人「害怕，不再擅敢行事」（申一七13；參申一九20），阻嚇他們犯罪。至於改造這個功能，在家庭的刑罰（箴一三24）及神的刑罰中（結一八21-23，三三10-11）也露端倪。

新約聖經中雖然對刑罰沒有直接教導，但透過愛這個最重要的新約道德原則，我們也可以對上文討論的三種刑罰觀作出一些推論。我們要愛罪犯，所以應該給他機會重新做人。我們

也要愛其他人，使他們不受罪犯所傷害，所以刑罰中要有阻嚇的成分。愛的表現形式之一是正義（見本書第一章「愛與正義」），而正義卻要求刑罰有報應的功能。

假如我們再進一步，反省一下神對人的刑罰，特別是末日大審判的刑罰，我們便可以得到一個結論：神的刑罰是報應性、懲罰性，而不是阻嚇性（到了末日才進行的刑罰還能阻嚇誰呢？除非在其他的星球上還有神的子民，他們還未到他們的末日，而且可以知道神對人類末日的審判），也不是改造性（除非我們接受煉獄的教義）。再者，神在末日不但會報應、會刑罰，而且還會罰得很重：永死。

既然這樣，基督徒是否只應該接受報應說為唯一的刑罰學說，並且主張死刑？筆者認為我們不能推論出這個結論。第一，因為人間法律的刑罰不可跟神對人的刑罰相比；我們是誰？竟敢模仿神的刑罰！神有些特性是不容我們去效法的。第二，正如上述，聖經也包含着阻嚇說及改造說。第三，神的最後審判雖然是支持報應說，可是神在審判前也有豐富的憐憫，可以寬恕我們，使我們白白稱義，這卻與報應說相抵觸。報應說主張有罪必罰，不能寬恕了事，神的慈愛卻違反了這定律。

做一個簡單的結論：聖經中的法律刑罰觀可以說是以報應說為主導，阻嚇說及改造說為副。

四、聖經與生命神聖

在上一篇文中筆者指出報應說本身不能決定是否應該實施死刑；要決定死刑的對與錯，關鍵是在人的生命是否神聖。

根據聖經的思想，神賦予人一個無與倫比的價值。天父是人的創造主，祂顧念我們，給予我們僅次於祂的地位，賜下榮耀尊貴為冠冕，並指派我們管理其他一切受造物（詩八4—

8)。耶穌基督是我們的救贖主，我們是祂寶血的重價買贖回來的（林前六20，七23）。聖靈是我們的保惠師（或慰助者），我們的身體乃是祂的殿（林前六19）。既然如此，「人的生命是神聖的」這個價值判斷便昭然若揭（參本書第十六章「人命何以無價」）。

正如在上一篇文所指出，假如人的生命是神聖的，死刑便不能成立了。因此，從基督教倫理的角度來看，配合香港的政治及法律制度，筆者認為香港應該廢除死刑。

五、一個不厭其煩的後記

聖經當中尚有不少與死刑有關的經文，現列出如下，各位可以自行查考及反省：

1. 姦淫是否要判死刑（利二〇10；約八11；林前五）。
2. 該隱犯了人類第一宗謀殺案而不用受死刑（創四1—16）。
3. 大衛犯了姦淫和謀殺是否不用受死刑（撒下一一1至一二15）。
4. 挪亞之約與死刑（創九1—7）。
5. 政府官員的配劍是否暗示死刑（羅一三4）。
6. 神是否贊成羅馬政府的死刑（路二三39—41；徒二五11）。

最後，請各位做一個神學及倫理學的練習，評判一下以下的辯論：

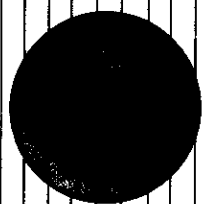
贊成死刑者：「假如沒有死刑，神的救恩根本就不能成就。設若當日羅馬帝國廢除了死刑，耶穌沒有釘十字架，沒有為我們代死，今天你和我都不能成為基督徒。所以我們要為死刑的存在而感謝神！」

反對死刑者：「耶穌基督在十字架上的代死正顯明神不會咄咄逼人，死纏爛打地追討我們的罪。假如人都是犯重罪必死，今天你和我都與神的救恩無緣。所以在十字架上神宣判了死刑的死刑！」

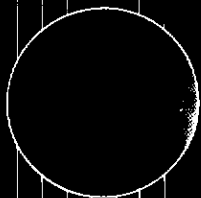
大家都以十字架作根據，究竟誰是誰非呢？

註釋

- 1 讀者可參考一些有水準的舊約倫理學著作，如 Christopher J. H. Wright, *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1983). 英國版書名為 *Living As the People of God*。
- 2 見同上書，頁163-165。



胎兒何價？



14 胎兒是人嗎？

一、墮胎是一個道德問題

墮胎是一個錯綜複雜的問題，可以不同的角度：神學、哲學、法律、醫學、社會學、心理學等來探討，以決定應該反對或可以同意。由於這個問題牽涉到胎兒的生死和孕婦的身心健康與自決權益，故此我們絕不能忽略立論於倫理學的看法。本文即以道德哲學，配合聖經，來討論墮胎的是非對錯。

就道德的層面而言，贊成墮胎者分別從三方面來論辯墮胎並不違反道德：①受精卵、胚胎及胎兒皆不是人，所以墮胎並非殺人；②就算胎兒、甚至胚胎和受精卵也是人，但他們只是生物分類中「人類」的一分子；而「不可殺人」這個道德律只適用於具有作為萬物之靈的特色和具有成熟「人格」的道德意義的人，受精卵、胚胎和胎兒都不是這個定義之下的人，所以「不可殺人」此一道德律並不禁止人取去這一類無道德意識之「人」的生命；③站在女人的自決權益和私生活權益來說，任何女人皆有權終止她的懷孕狀態；胎兒的生命權（如果他們有的話）並不絕對高於孕婦的自決權。

本文會集中討論上述第一點（胎兒是不是人）。在下一篇文章（「女權與墮胎」）會討論到上述第三點；筆者認為，除了胎兒的存在已威脅到孕婦的生命，以及因姦成孕這兩種特殊情況之外，一切墮胎都是不道德的。

二、人類生命始於何時？

(一)人與非人的分界線

一般人都同意殺人是一件極不道德的事，墮胎之所以成爲一個問題，是因爲不少人認爲胎兒、胚胎也是人；如果我們容許墮胎，等於容許孕婦及醫師動輒謀殺無辜人的生命！反之，如果胚胎和胎兒不是人，只是一團肌肉或細胞組織，那麼墮胎只是割去一團肌肉或細胞組織，我們無須大驚小怪，因爲並沒有殺人。

由此觀之，要判斷墮胎的是與非，首先的工作便是確定這些被墮的胎是不是「人」。懷孕兩個月後，在孕婦子宮中的是一個胎兒（fetus）。胎兒是人嗎？若是，則一切於懷孕兩個月後進行的墮胎行爲皆是謀殺。其次，胎兒是從胚胎（embryo）演變成的。胚胎是人嗎？若是，則一切於懷孕兩星期至孕期第八個星期所進行的墮胎行爲也是謀殺。再者，胚胎又是相繼從受精卵和結合體（zygote）演變而來，如果胚胎是人，難道受精卵和結合體不算是人？若是，則不但懷孕兩星期後的墮胎是謀殺，連卵細胞受精後才去掉它的避孕方法也是謀殺！

究竟人的生命始於何時？假如人的生命開始得晚，則懷孕初期的墮胎便非殺人；假如人的生命起始得極早，則幾乎所有的墮胎均與殺人無異。

關於人的生命應從哪一階段算起，仔細的說，至少有六種意見：

1. 卵細胞受精後；
2. 結合體成功植上子宮壁後（懷孕兩周之後）；
3. 胚胎略具人形：臉、手指、腳指、內臟、骨骼等皆具雛形；有固定的心跳，腦電波也能測到（第八周）；

4. 胎動（三至四個月後）；
5. 移出母體仍能養活（viability）（六至七個月後）；
6. 嬰孩出生後。

茲就最保守的第一觀點，及最開放的第五、第六點加以評述。

（二）胎兒是人？

見解比較保守的人認為，卵細胞在母體中受精後，一個人的生命即已開始，換言之，受精卵已是一個不折不扣的人了。試看一個人的演變與成長要經過以下的階段：受精卵、結合體、胚胎、胎兒、嬰孩、小孩、少年、青年、成年……。階段與階段間儘管生理上有別，但在道德考慮上卻不相干。

成年人是人，絕無人異議；青年雖稍有別於成年人，但二者相似之處甚多，故青年亦是人。少年雖稍有別於青年，但二者相似之處亦甚多，故少年也是人……。初生嬰孩是人，即將出生的胎兒雖稍有別於初生嬰孩，但二者相似之處仍甚多，所以將出生的胎兒也是人。

既然孕期第九個月將出生的胎兒是人，而孕期第八個月的胎兒，雖稍有別於孕期第九個月的胎兒，但畢竟二者相似之處仍甚多，是故，孕期第八個月的胎兒也是人……。依此類推，則既然從受精卵到嬰孩，以至成年人的發展是延綿不斷，循序漸進的，而各階段儘管生理上有別，但這些差別於道德上是不相干的（沒有甚麼理由使我們能說取去某一個階段的無辜生命是殺人，而取去其緊密相接的前一階段的無辜生命卻不是殺人）；因此我們只能結論說，人類生命始於受精卵了。換言之，不只成年人是人，青年是人，少年是人……，嬰孩是人，胎兒是人，胚胎也是人，受精卵也是人。

這種推理乍看相當有力，但持其他觀點者對它通常有兩種

批評。其一是：如此類推，豈非連精子、卵子也是人嗎？為何這推理只停在受精卵的階段而不再往前追溯？假如這追溯停在受精的階段是隨意選定的話，為何我們又不可早一點停下來，只追溯到胎動與胎兒能移出母體而養活的階段？關於此點，保守派人士是可以有具說服力的回覆，我們留待下一節中再討論。

現在我們把注意力集中在第二個批評，這個批評頗為致命。批評者認為這種推理是一種「滑斜坡論證」(slippery slope argument)；換言之，只要你踏上第一步，你便會直滑到底而不能停。同樣，只要我們承認成年人是人，並且承認人成長中每一接續階段間的生理差別，皆是在道德考慮中毫不相干，則我們便會直滑下去，非要承認受精卵也是人不可。

無可否認，在人的成長過程中，自受精卵至成年人各接續階段間，的確並沒有道德上相干的差別，使我們有正當理由說某一階段是人，而與其緊密相接的前一階段卻不是人；但是，我們也得承認，一個成年人、青年、少年等，與一個受精卵，無論外在形狀、內在構造，都有極顯著的差異。

假如一個生命的發展要經歷一百個階段 (T1, T2, T3.....T99, T100)，儘管在整個過程中，階段與階段之間都沒有顯著差別 (例如，T1 和 T2 之間沒有顯著差別，T50 和 T51 之間沒有顯著差別，T99 和 T100 之間也沒有顯著差別)，可是，這絕不表示 T1 和 T100 之間也沒有顯著差別！

雖然一個成人是從受精卵逐步發展而來，但若我們要堅持受精卵就是人的話，也就是相當於堅持蓮子就是蓮花，毛蟲就是蝴蝶，吃茶葉蛋就是吃茶葉雞，芙蓉炒蛋就是芙蓉炒雞 (假設這些蛋已受精)！「滑斜坡論證」的謬誤，是顯而易見的。

(三)胎兒不是人？

贊成墮胎的人對人生命始於何時這問題，見解大致有兩種：第一，人的生命起始於胎兒具有移出母體後仍能養活的能力；第二，起始於嬰孩出生後。

先說第二個主張。選擇嬰孩出生作為人生命的起點，表面上看來也很自然。我們算年齡都是從一個人出生那天算起，這豈非表示人的生命是始於出生，而非始於出生前嗎？正如韓非子（「解老篇」）說：「人始於生而卒於死。始之謂出，卒之謂入，故曰：『出生入死。』」再者，儘管自受精卵發展，至成年人的各接續階段間，大致上並沒有甚麼巨大的差異，但嬰孩誕生時，卻有極明顯的轉變：誕生前，住在母胎中，各種養料全倚賴母體供給；誕生後，從此脫離母胎，至少在身體方面獨立於母體之外。因此，未出生的胎兒皆不是人，墮胎並無道德上不妥之處。

這論點雖然很具說服力，但也不難發現它的漏洞。嬰孩誕生前後的區別，主要屬於位置和生理活動方面。出生前，胎兒處於母腹之中；出生後，「遷居」到塵世間；但這位置上的不同在道德上卻是不相干的，人不應該因為遷居而在生命權上有所增減。其次，出生後，嬰孩開始自己呼吸、吮乳；將出生的胎兒，雖然沒有這些行動，卻已具備這些行動的能力，只要一離母體，來到世間，便能馬上行使這些能力。是故，只要具備了獨立自己呼吸、吮乳的能力，不論已開始行使這些能力與否，在道德上都是不相干的。

假如有一胎兒尚差一星期便將出生，難道我們光只因他的位置是在母腹（儘管一星期後他就會離開母腹），且尚未開始運用呼吸、吮食等器官（儘管一星期後他就會開始運用），我們便說他不是人，可隨便取去他的生命？換言之，假如嬰孩的

生命是值得我們尊重的話，則不管他位於母腹之內或外，也不管他獨立維生機能已開始運作與否，其生命都應受到同樣的保障。

再者，假如只因位置和生理活動上的差別，便決定胎兒是不是人，我們便必須接受下述悖理的情況：一個於孕期第二十五星期便從母腹中取出，放在保溫箱的胎兒是人，我們不可取去其生命；而一個留在母腹中三十九星期尚未出生的胎兒，儘管孕期更久，生理上要更成熟，且不見得比前者更不能自立，但卻因位置和生理活動上的差別，因此被判定為非人，生命可容剝奪！於墮胎大部分合法化的美國，便常會有以下這種荒謬的情形：一些小兒科醫師用盡一切辦法，去維持一些早產不成熟胎兒的生命；而在同一醫院中，一些婦產科醫師卻要盡力去毀滅一些比前者更成熟的胎兒生命！同是胎兒，一個提早溜到世上來，雖是身體極度虛弱，也被當作是人；而另一個卻乖乖臥在子宮中，等待瓜熟蒂落，他雖然在生理上比前者更成熟，卻被視為非人！可見，以出生作為人與非人的分界線，對於某些胎兒來說，是非常不公平的。

為了要彌補上述的漏洞，有些贊成墮胎的人便修改立場，主張只要胎兒移出母體後，能夠養活（viable）即是人。所以大致而言，孕期不足六個月的胎兒皆不是人，墮這種胎並無不妥，孕期六個月後的胎兒才是人生命的正式開始，從此不可墮胎。但此論點所忽略的，是胎兒在甚麼階段移出母體，可以存活，完全看醫學技術的進展如何。目前的醫學技術可以使孕期約六個月以上的正常胎兒，靠着人工輔助（incubator，保溫箱）活於母體之外，但我們焉知未來醫技的發展不會使胎兒更早即可在母體之外存活？理論上，我們甚至不能否定將來醫技會發展到一個程度，以致胎兒自受精卵的階段起，便能活於

母體之外！

於此可見，胎兒有沒有能力在母體外存活，並不是決定人類生命起點可靠標準。如果這是標準，六個月大的胎兒，今天算是一個人，但一千年前卻不算；同理，三個月大胎兒，現在還不能算是人，但五百年後卻可能被認為是一個人！

三、潛在的人之價值

綜上所述，我們可以結論說，一個受精卵並不能算是一個不折不扣的人，而一個孕期達三十九星期而尚未出生的胎兒卻絕不能當作是「非人」。究竟從受精卵發展至胎兒出生這過程中，在哪一剎那一個不折不扣的人的生命才開始呢？這問題實在很難回答。因為這過程是循序漸進，緊密相接的，我們很難找到一明顯的分割點來指出人的生命就是從那一剎那開始，在那一刻以前該生命絕不是人的生命。（上一節我們還列舉了其他三個標準，那三個標準也是站不住的。）

儘管我們不能肯定的說一個不折不扣的人的生命於甚麼時候正式開始，但我們卻可有把握地說人的生命肇源於受精卵，因為嬰孩是從胎兒發展而來，而胎兒又是相繼從胚胎、結合體和受精卵發展而來的，是故一個人的生命必須溯源至受精卵。也許有人馬上會問，假如是這樣的話，為甚麼不溯源至精子及卵細胞呢？有甚麼根據我們只把人的生命追溯至卵細胞受精後便停止呢？筆者的理由是：只有在卵細胞受精成爲一個新細胞後，一個獨特的人的生命時空因果連鎖發展才開始；只有精子，或只有卵細胞，一個獨特的人的生命的時空因果連鎖發展是無從開始的。當一個卵細胞受精成爲一個新的細胞後，這個新細胞便有一個獨特的遺傳基因結構或密碼（在這細胞核內有四十六條染色體，分別從父母雙方承繼各一半）。這密碼決定

了這個生命將來的許多特徵，如性別、身高、頭髮、眼睛及皮膚的顏色、個性、智力等。因此，只有在受精卵中才具有人類生命的充分潛能，精子本身或卵細胞本身皆不具備。假如有人要堅持光是精子或卵細胞本身便已具有這潛能，堅持人類生命的時空因果連鎖發展是始於精子或卵細胞的話，則相當於堅持不只氯化鈉 NaCl 是鹽，氫本身及鈉本身就是鹽！這謬誤是不言而喻的。

有人也許會提出另一反駁：沒錯，卵細胞及精子本身不能發展成爲一個人，而需要一些條件配合才行，但一個受精卵同樣也不是不需倚靠任何條件便可發展成一個人，它也是要在有利的環境下才能生長！所以一個卵細胞或精子本身，及一個受精卵本身皆是要有所倚靠才能發展成人，那麼何以我們說人的生命乃肇源於受精卵，而非精子或卵細胞本身呢？筆者的答覆是：一個受精卵及一個精子或卵細胞本身的確都是有所倚靠才能發展成一個人，但此中有重要差別；前者本身已有充分的內在條件，只缺外在有利環境，正是「萬事俱備，只欠東風」，後者則不但有賴於有利的外在環境，連基本的內在條件也付厥如，不但欠東風，且非萬事皆備！

對外在環境有所倚靠並不影響一個有機體的地位，只有當其內在條件也缺乏，其「本質」也因而受影響時，其地位才改變。事實上，一個正常的人也要倚靠食物、水分、空氣等才能維持生命，而某些重病或重傷的人也需氧氣筒來幫助其呼吸，但這並不表示他們已喪失了一個人的地位；同樣，受精卵雖然也要倚靠母體的正常養料供應及一個健康的母體來維持其生命及使其成長，但這並不表示受精卵不具備成爲一個人的充分潛能。反觀一個精子或卵細胞本身，不但須仰賴有利的外在條件，且須要有「另一半」才能開始一個「新生命」的發展。

因此，儘管一個受精卵、結合體、胚胎，甚至胎兒等皆不是一個實實在在的人，但它們皆具有成爲你和我一樣的人的潛能，人的生命乃肇源於此。因此，它們是潛在的人，它們的道德地位雖然與實在的人的道德地位不同，但卻遠遠高於雞、犬、人的內臟、器官及細胞組織的道德地位。換言之，一個潛在的人所應享有的道德地位是相當接近一個實在的人的道德地位。因此之故，取去一個無辜受精卵、結合體、胚胎，與及胎兒的生命，雖不就是取去一個無辜人的生命，也不只是相當於取去一動物的生命，或把一個女人的某一內臟、器官或細胞組織切除那麼簡單而已，而卻是取去一個無辜潛在的人之生命。一般社會的倫理道德皆禁止我們隨意取去無辜人的生命，舊約聖經也如此明文指定：「不可殺無辜和有義的人」（出二三7），所以我們也不可隨意奪去無辜潛在的人之生命；換言之，在孕期哪一階段隨意墮胎都是不對的。

假如有一天，因爲某些緣故（也許是面臨絕種之威脅），我們覺得要好好保護雞的生命，不可隨意殺戮，則我們不但不可以隨意把雞宰來弄宮保雞丁、炸子雞、白斬雞，我們也不能多吃茶葉蛋、滷水蛋、荷包蛋了！因爲既要保護雞的生命，也當保護潛在的雞的生命，而每一顆（已受精的）雞蛋都是一隻雞的潛在生命，所以我們理當也要保護（已受精的）雞蛋才對！沒錯，一個候任的總統並不就是總統，不能行使總統的權力。可是，假如總統對於國家是很重要，需要特別保護，那麼一個等候上任正式成爲總統的人，也是對國家很重要，也需要特別保護才對。我們既要珍惜和尊重人的生命，則也理當珍惜和尊重人的潛在生命；人的生命是神聖的，受精卵、胚胎、胎兒等的生命也是神聖的！

15 女權與墮胎

一、女權與胎權

在反省墮胎這個道德問題的時候，除了要弄清楚胎兒的地位，可享有甚麼權利外，也要兼顧懷孕女子的權利。絕對不讓女子在任何情況中墮胎，可能會使女子生命受威脅，身心健康有損，與女子的權利有抵觸。因此，在反省墮胎這個道德問題的時候，也要弄清楚如何處理胎權與婦權之間的可能衝突。

在外國，最常聽到用女權來支持墮胎的一個辭是“pro-choice”（贊成選擇權；相反的，反對墮胎的人自稱其立場為“pro-life”，贊成生命權）。用“pro-choice”來支持墮胎，就是說女人自己有選擇權去決定繼續懷孕或終止懷孕，這完全是懷孕女子的私事，別人不應在旁指手劃腳，告訴她可不可以墮胎。

這種說法，雖然並非全無道理，但卻是以偏概全。沒錯，孕婦有她的自決權利，但我們也不能忽略胎兒的權利啊！一個懷孕七個月的女子，因為抽獎抽到兩個人來回歐洲免費飛機票及免費酒店住宿，便決定墮胎，與丈夫雙雙到歐洲旅行；這種墮胎，雖屬於孕婦的自決權利，但卻同時剝奪了胎兒的生命權！

是的，女人有女人的權利，胎兒也有胎兒的權利，但這兩者的權利都不是絕對的。換言之，孕婦的權利不是永遠都高於胎兒的權利，而胎兒的權利，同樣也不是永遠高於孕婦的權

利。至少在以下兩種情形中，筆者認為婦權是可以壓過胎權的：①當繼續懷孕會導致孕婦死亡，②女子因姦成孕。在這兩種情形中，墮胎都是可以諒解，可以容許的。

二、治療性墮胎與自衛

所謂「治療性墮胎」(therapeutic abortion)，是指孕婦因身孕而生命受到威脅，所以爲了要挽回該孕婦的生命，治療她的身體，便只好墮胎。這種墮胎是可以被容許的，因爲這種墮胎在道德上並不構成謀殺一個潛在人的生命。

爲了要說清楚這一點，要先闡明一下「謀殺他人」這概念。站在倫理學的立場，我們可把「謀殺」定義爲強奪一無辜者之生命；這行動毫無例外是絕對錯的。可是，假若我們所要奪去的生命並不是無辜的，便不構成謀殺，也不能算是錯的。例如你無辜受到暴徒的襲擊，並於該危急存亡的場合中，除了把他殺掉外，別無任何可以保存你自己生命的方法。你基於自衛而迫不得已把那暴徒殺掉，於道德上並不構成謀殺，因爲他既然已嚴重威脅到你的生命，他便不是一無辜者。同樣，戰爭雖是殘暴的，但於自衛性戰爭（所謂「正義戰爭」，見本書第十章）中，儘管要迫於無奈殺戮敵方的入侵兵將，於道德上也不構成謀殺，因爲他們正在侵略我們的國家，殺害我們的人民，他們絕不是無辜受害者。

治療性墮胎和自衛殺人是相當相似的。舉例來說：有些婦女有先天性心臟病，於懷孕時她的心臟無法同時負荷她自己和胎兒的血液循環需要，便會引起心臟病發，有生命危險；另有些婦女是腎臟有毛病，於懷孕期間無法同時負荷母子的排洩需要，便會引起腎衰竭，有生命危險；再有一些婦女於懷孕時大量出血，直接引起生命危險。在這些情形中，該懷孕婦人生命

之所以受到威脅是因為懷孕而引起的。雖然胚胎或胎兒本身並非蓄意要去毀滅母親的生命，但事實上，的確是因為它存在於母腹中，加重孕婦的負荷的緣故，才引起那孕婦的生命危險；假如它不是寄生在母腹中，要孕婦承擔它一切生命所需，她的生命便不會受到威脅。它雖無意圖去威脅孕婦的生命，但卻有具體威脅到孕婦生命的行動。所以在這種情況下，該胚胎或胎兒也不能算是百分之百無辜的；把其生命取去，也沒有在道德上構成謀殺。那懷孕婦人只是為了自衛的緣故，迫不得已要把威脅到她生命的腹中肉挪去。

墮胎的辦法有多種，有些是先在母胎中把胎兒弄死，再行取出；但也可以是剖腹活生生的把胎兒取出，讓他自生自滅。在治療性墮胎中，最好能採用第二種方式，把胎兒取出來，再設法搶救其早產不成熟的生命。假如母子皆安全，便是皆大歡喜。因為治療性墮胎的目的不是蓄意去摧殘胎兒的生命，而是去治療母體的生命健康，解除她生命所受到的威脅。胎兒如能在體外生存，便是兩全其美；縱或不能，我們也無能為力。

在這裏我們可看到在討論墮胎問題時，女人的權益也是不容忽視的。假若我們只注視胎兒的道德權益，而漠視其他人的道德權益，則我們必會結論出胎兒的生命權在任何情形下皆是不容剝奪的。但假若我們也注意孕婦的權益，則我們可以說，在上述那些情形中，當一個胎兒在威脅其母親的生命時，其本身之生命便迫不得已要被犧牲，因為它的生命並不能說是全然無辜。¹再者，從另一個角度來考慮，墮胎雖是奪去一個潛在的人之生命，可是這種奪取生命卻是有別於一般的奪取他人生命。一般的奪取他人生命，是奪取一個獨立自存的人之生命；在墮胎中，胎兒卻不是一個獨立自存的個體，而是「寄生」於母腹中，靠不斷吸取母體的生命養料來維生。因此，我們可以把

墮胎看為停止向胎兒提供生命養料。一般來說，墮胎是不對的，因為孕婦有義務向胎兒供應生命養料（孕婦之所以有這個義務，因為是她和另一男子把胎兒帶到人間來，他們有撫養的責任）。可是，在考慮治療性墮胎時，是因為孕婦自己生命也有危險，自身難保；她如要繼續供應生命養料給胎兒，便危在旦夕了。因此，在這特殊情形中，我們可以免去孕婦供應生命養料給胎兒的義務；換言之，我們可以容許孕婦終斷她與胎兒的身體結連，也就是說，可以墮胎。我們不能為了保護潛在的人（胎兒）的生命權，而漠視一個實在的人（孕婦）的生命權。

三、因姦成孕之墮胎與拒絕無辜犧牲

因姦成孕而進行的墮胎是更具爭論性的問題。一方面，我們固然甚同情那受害女子，但在另一方面，那受精卵、結合體、胚胎或胎兒並沒有威脅到那女性的生命，它的生命是無辜的，把它強奪而去豈不就是謀殺嗎？那我們應怎麼辦？

也許有人說：儘管那「腹中肉」並沒有威脅到那受害女子的生命，但卻沈重地影響到她的心理健康、前途和幸福，所以還是可以進行墮胎。但問題是：難道為了使一個人生活得幸福一點，便可白白把另一個人的生命（儘管它只是一個潛在人的生命）犧牲掉嗎？假如這原則是成立的話，則其他很多的墮胎都大可藉着「為了懷孕婦人將來的幸福」這名義來進行；而甚至將來有一天，當社會中不少人發覺一些年老昏愴者已成為他們的「負擔」時，他們也可用「增進我們的幸福」這理由來強把這批人消滅！

筆者經過一番思索，認為因姦成孕而進行的墮胎還是可被容許的，但我們必須以新的角度來看這問題，才能看出這種墮

胎亦與上一篇文章所提出的道德原則沒有衝突。

首先要弄清楚的是，因姦成孕和其他所有的懷孕性質不同；前者完完全全是意外，不在該女子的控制之內，是她所不需負責任的。所以，那受害女子沒有任何責任要供應生命養料給那腹中肉。儘管她是用盡所有力量去反對，它還是來了，所以她有充分的權利拒絕供應生命養料給它，不讓這小生命寄生在她腹中。爲了要說明這一點，讓我們看以下這個在美國哲學界墮胎爭論中很有名的假想說明²：

假設有一天早上醒來時，張三發覺他竟躺在一個很有名的小提琴手的身旁。原來這小提琴手腎臟有毛病，必須於短時間內找到一特別健康的腎臟來協助其功能，否則便會有生命危險。於是那地方的愛樂社社員找遍全國的資料，發現只有張三的腎才可以幫得上忙，便在前一天晚上把正在熟睡中的張三綁架去了那小提琴手住的醫院中，把那小提琴手的腎臟循環系統連接進張三的循環系統中，使張三的腎臟也可過濾那小提琴手體中之病毒。當張三醒來後，那主診醫師便對他說：「真抱歉，愛樂社的社員竟如此待你！假如我預先知道的話，我一定不讓他們這樣作。畢竟不該作現在也作啦，我也沒辦法；那小提琴手的循環系統已連接到你的體中去，假如你要把它拔掉的話，他便會馬上一命嗚呼。所以我想你委屈一下吧，反正只要九個多月就好了；九個多月後他便會復原，那時再把它拔出來也不會傷害到他的生命。」

在這種情形下，張三有沒有**義務**要留在那小提琴手身旁九個多月呢？那小提琴手又有沒有**權利**要求張三非要這樣作不可呢？當然，張三如果這樣作的話是最好不過，是一件極美善的事，問題是他有沒有這個**義務**呢？

在這個假想的例子中我們可以看到：儘管那小提琴手和一

般人一樣有生命權，但這並不表示他因此便有權爲了他自己生命的緣故，要求他人非要爲他作巨大及無辜的犧牲不可。當然，別人若肯這樣作是最好不過，但他有權利要求別人非要這樣作不可嗎？別人若不如此作，他有權利去責備別人侵犯了他的生命權嗎？當然沒有！正如一個與你毫無關係的人，也沒有權利因爲要保存他自己生命的緣故，而要求你一定要傾家蕩產，妻離子散，身心受煎熬地爲他無辜犧牲！你對他也沒有這個責任。你若願意這樣爲他犧牲是很好，但這不是一個人皆當履行的責任；這樣的無辜犧牲是一種超義務的英勇行動（supererogatory, heroic act）。

再者，那小提琴手是首先侵犯了張三的權益，不理會他的態度，而把其循環系統連接張三體中。所以，張三本身是絕對有權維護自己的權益，拒絕繼續作無辜的巨大犧牲，而把它拔掉。

但假若張三不願意作超義務的無辜犧牲，而把那小提琴手的循環系統從他自己身上拔出，那小提琴手豈不是要死了嗎？他是無辜的人，這豈不是謀殺嗎？

是的，假如張三要把那小提琴手的循環系統從他自己身體中拔出，一個無辜人的生命便會結束；但嚴格來說，這尚不能算是謀殺。因爲想深一層，在一般意義下的謀殺中，一個兇手是蓄意和主動地去強奪另一個獨立自存的無辜生命。但現在這情形，首先，張三不是蓄意要去殺那小提琴手，剝奪他的生命權，他只是拒絕作超責任的無辜犧牲，拒絕爲那小提琴手提供腎臟過濾服務，保護自己的權益而已。再者，那小提琴手的生命已並非一獨立自存於張三之外的生命；在違背張三的意願的情形下，別人強把他的生命維繫在張三身上，侵犯張三的權益，迫使張三要爲他提供腎臟過濾服務，張三被迫要付出重大

代價來使他免於死亡；假如不是先有侵犯張三權利的暴行，那小提琴手老早便與世長辭了。所以，在這特殊情形下，張三把那小提琴手之循環系統從他體內拔出，雖然會引致那小提琴手死亡，但卻與一般謀殺不同，不能混為一談。

回到因姦成孕而需墮胎這情形來。同樣地，那女子腹中之生命之出現，完全是因為在違背該女子的意願下有精子強闖進來；因此那受精卵、結合體、胚胎或胎兒本身儘管是有生命權，但卻沒有**權利**要求一定要繼續留在那女子腹中，要求該女子非要為它提供生命養料不可。同樣地，那女子也沒有**義務**要作出巨大而無辜的犧牲，讓它寄生在她腹中，吸取她身上的生命養料。當然，她若願意這樣作是最好不過，是一件極美善的事，但這不是一個道德義務，而是一超義務的英勇行為。倘若她不願意，儘管那潛在的人之生命是會結束，這仍不是謀殺，因為那生命是強闖進來依附在她身上；她的墮胎，只是拒絕讓這強附在她身上的生命不合理地繼續寄居下去，拒絕為這不請自來的生命提供生命養料，而不是蓄意要去強奪一個本是獨立自存的無辜生命。（因此之故，倘若於墮胎手術後那胎兒尚能存活於母體之外，則無論那醫師或那女子皆沒有權利進一步地蓄意把它的生命奪去，這樣做便是赤裸裸的謀殺！）

以上筆者一直強調，在因姦成孕這情形中那新生命是精子強闖進來的結果，是那女子所完全沒法控制的，因此這個成孕也是那女人所不需負任何責任的。這一點很重要，因為這樣，那新生命才沒有權留在她腹中，而那女人也沒有義務要讓它逗留下去，也沒有義務為它提供生命養料；這樣的墮胎，是把非法入境者及非法取用寶貴資源者驅逐出境，這是可接受的。在其他情形下的懷孕，不管是多「意外」，當事人都難以推卸責任。儘管他們是不準備要有孩子，但他們都充分知道性交是會

有引致懷孕之可能性（沒有任何避孕方法是百分之百可靠）。因此當女方懷孕後，男女雙方都不應逃避責任，把他們一手帶來的新生命扼殺掉。³

以上筆者也一直強調在因姦成孕這情形中，儘管那受害女子沒有道德義務要讓那新生命留在腹中，但她如肯作無辜犧牲，把那孩子生下來並撫養成人，則實在是極美善的事，是一件超義務的英勇行爲。但假若我們要勸某些受害女子去作這犧牲的話，也要看情形而定。對於一個三十歲於生理和心理皆已成熟的女子，我們也許可勸她作此犧牲；但對於一個十四歲無論在生理和心理方面都皆未成熟，且於一個晚上被輪姦數次，以致驚魂落魄，心膽俱裂的小女孩，我們又怎能要求她作這犧牲呢？對於一個身、心、靈飽受蹂躪的無辜少女，我們又何苦強迫她還要懷孕、生產及養育那個她所不需負責任的小孩，以致加深她的痛楚和令她的人生受更大折磨？在這種情形下，我們容許她墮胎也許才是一較道德的行動！在這個墮落的世界中是有不少悲劇，這些悲劇既發生了，我們便要運用神所賜給我們的智慧，盡量阻止這些悲劇再擴張，而不應惰於思辨，一成不變。

儘管筆者在上文頗費唇舌地指出，因姦成孕而墮胎在道德上是可容許的，但始終我們不能忽略一件事：一個無辜潛在的人之生命是會因此而被奪去，這仍是一悲劇，一沈痛的事實。但引致這悲劇的不是那受害女子，也不是那手術醫師，而是那沒天性的強姦犯，是那禽獸不如的暴徒！罪惡往往不只是一件孤立的事件，而是有一連串的連鎖惡果的！反對墮胎的人，不應找那受強姦的女子理論，而應找那強姦犯算賬！

四、立場一致？

在上一篇文章筆者曾指出胎兒的生命是寶貴、神聖和應受保護的，而墮胎是奪去一個潛在的人之生命，是一件道德上嚴重的錯失。可是，在這篇文章，筆者卻容許兩種墮胎的進行，這是否自相矛盾，立場不一致呢？

肯定不是！這是因為人雖有生命權（潛在的人也有生命權），但生命權卻不是絕對的。就以聖經為例，在舊約出埃及記二十章十三節才剛說完「不可殺人」，在下一章（二一12—29）便馬上設立許多死刑的法律；再者，神日後又命令以色列人在進攻迦南各城市時殺人不少，這是否神自己自相矛盾呢？

很多聖經學者都把十誡中的「不可殺人」詮釋為「不可謀殺」；⁴換言之，殺人可分為謀殺和非謀殺兩種，前者是十誡所嚴禁，後者卻因為另外一些道德上需要考慮的因素而被容許（如在舊約中的死刑和戰爭殺人），所以聖經中關於殺人的規定是沒有矛盾。

換句話說，人的生命權並不是絕對，人的不被謀殺權才是絕對的。所以在本書第十及十一章中筆者同意「正義戰爭論」的看法，而不能接受「和平主義」。回到墮胎這個問題來，筆者已在上文反覆解釋過，治療性墮胎及因姦成孕的墮胎性質特殊，有別於其他性質的墮胎，不能視為謀殺一個潛在的人。胎兒雖也有生命權，但由於生命權不是絕對的，所以當孕婦有一些極重要的權利（生命權、供應生命養料豁免權）與胎兒的生命權不能並存時，我們只好無可奈何地選擇前者，放棄後者；這也是一個「悲愴的抉擇」（見本書第十一章末的解釋）。

最後，讓我們回顧一下保羅在哥林多前書第十章（接續第八及第九章的討論）如何處理可不可以吃祭過偶像之肉的問題。仔細閱讀這章聖經，可以發覺保羅有前後不同的意見：絕

對不可吃、放膽吃、寧可不吃。同樣是祭過偶像之肉，何以有時贊成吃，有時贊成不吃？是保羅立場不一致嗎？非也，而是因為吃的場合不一樣之故。在十四至二十二節中，吃的場合是偶像廟宇中獻祭後的飲宴，是宗教儀式的一部分，所以保羅的態度是「絕對不可」！在二十五至二十六節中，吃的場合是在菜市場買回家自己吃，保羅認為「放膽吃吧」！在二十七節中，吃的場合是被邀到一個非基督徒家中作客，保羅也認為可以放膽吃。可是，二十八至三十節的場合與二十七節一模一樣，不過，有人指出這肉是祭過偶像的，保羅便勸導作客的基督徒不要吃。在上述的四種場合中，所討論可不可以吃的肉都是祭過偶像的，但由於吃的場合迥然不同，保羅便有不同的教導。

同樣，墮胎有很多類，有些性質是迥然不同，我們可以因應不同的場合而有不同的道德判斷。謀殺是絕對錯的；非謀殺性的殺人，有時是無可奈何要接受的。

註釋

- 1 請參閱 Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 84-85, 86-88。Donagan 教授於此書中，透過嚴謹的哲學分析，把基督教倫理作一深入的闡釋和廣泛的應用。
- 2 這說明是麻省理工學院哲學教授 Judith Jarvis Thomson 所提出來的，見其 "A Defence of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1 (Fall, 1971): 47-66。
- 3 也許有人說在強姦案中女方也要負責任，因此對於事後的懷孕，她是沒有權把它終止的。我想這要看情形；假如一個三十歲的女人，已有相當人生經驗，懂得世途險惡，還是去參加一個「危險」的舞會，並且衣著、談吐、行為皆不檢點；假如她於此舞會中因姦成孕，我想她是很難說不需負任何責任的。她如要墮胎，則在道德立場上是要三思的。但假如是一個十四歲的初中女生，於放學途中剛巧遇上一個剛從別地區遊蕩到那裏，獸性大發的流氓，向她施暴；在這種情形中，要她負點責任這說法是難以成立的。因此，她因姦成孕後的墮胎在道德上是可容許的。

- 4 晚近幾個可靠的英文聖經新譯本在出二〇13都是用“murder”，而不是“kill”。參 New Revised Standard Version, Revised English Bible, New International Version.

16 人命何以無價？

一、人的價值：內具或外加？

墮胎之所以可能會牽涉到道德之是非對錯，乃是與「孕婦之腹中肉是何物？」這問題息息相關。究竟孕婦之腹中肉是何「物」？是一件「物件」或是一個「人物」？是可有可無、可隨意處理之一團沒意義的肌肉或細胞組織，還是該婦人尚未出生的嬰兒？我們應把這腹中肉當作「它」來對待，或是視其為「您」來交往？

本文不擬討論胎兒、胚胎是不是「人」這問題，因為在第十四章中，筆者已詳細檢討過這個問題。當時的討論方式是偏重哲學性的，以方便我們曉得如何與非基督徒對談。可是，在基督徒當中，我們也必須用一較神學性的立場來反思這個問題。假如我們以聖經為本，接受一個以神為中心的世界觀，我們也比較不太需要解決這個「胎兒是人嗎？」的問題。¹

從人本主義的世界觀來看，一個人生命之所以神聖不可侵犯，有其不容剝奪之生命權，是因為人本身具有無上價值，而這又是因為人本質上內具某些特殊能力（如理性、良知、佛性等），是其他任何生物所比不上的。因此，對於人本主義者來說，「胎兒、胚胎是不是人？」這問題一天不解決，「胎兒、胚胎是否具有無上價值，不容隨意摧殘？」的問題也無從解決；擁有人的特質，才能擁有無上價值。

若從神本主義，以神為中心的世界觀出發，在思考墮胎問

題的時候，比較不太需要先解決「胎兒、胚胎是不是人？」這問題不可。因為我們不認為人之所以有無上價值，是基於人**本身內在**的優秀條件或特殊能力；反之，我們認為人之所以具有無上價值，乃是根源於在人以外的宇宙獨一真神；是神**賦予**我們價值，我們才獲得價值。換言之，從一個以神為中心的世界觀來看，人的價值並非天生固有和內具的（*intrinsic, inherent*），而是外加於人的（*extrinsic, alien*）。

上述觀點有聖經根據：天父是人的創造主，因為祂顧念我們，所以給予我們僅次於祂的崇高地位，賜下榮耀尊貴為冠冕，並委派我們代表祂去管理其他一切被造物（詩八 4 - 8）。耶穌基督是我們的救贖主，我們是祂的寶血重價所買贖回來的（林前六 20，七 23）。聖靈是我們的保惠師（或慰助者），我們的身體乃是祂的殿（林前六 19）。再者，人是按着三位一體的神的形像造的（創一 26-27），由於人酷像神，所以便分受了祂的無上價值（創九 9；雅三 9-10）。基於上述經文，「人類的價值並非根源於人自己，而是根源於神」這論點便昭然若揭了。

二、成人與胎兒：同是天涯淪落人？

既然人的價值並非基於人本身的特性或能力，那麼，一個人尚未出生，尚未表現出人的特性或能力時，我們不能便推論說他未有資格擁有人價值。相反，站在以神為中心的世界觀來看，未出生的人也是有無上價值的，因為神在人未出生時便已開始看顧人，賦予人價值，正如耶利米先知記述神向他說的話（耶一 5）：

「我未將你造在腹中，我已曉得你；
你未出母胎，我已分別你為聖；

我已派你作列國的先知。」

也正如大衛所讚歎的（詩一三九13-16）：

「我的肺腑是祢所造的；

我在母腹中，祢已覆庇我。

我要稱謝祢，因我受造，奇妙可畏；

祢的作為奇妙，這是我心深知道的。

我在暗中受造，在地的深處被聯絡；

那時，我的形體並不向祢隱藏。

我未成形的體質，祢的眼早已看見了；

祢所定的日子，我尚未度一日，

（或譯：我被造的肢體尚未有其一，）

祢都寫在祢的冊上了。」

既然神愛顧我們，並非因為我們擁有人之所以為人的高貴特性或能力，那麼，神對我們的愛顧，以及把我們看為寶貴，當然也不會是因為我們已擁有人「資格」，不再是一團細胞組織，或不再是一個可憐兮兮的胎兒。

再者，正如摩西語重心長地警誡自大的以色列人：「耶和華專愛你們，揀選你們，並非因為你們的人數多於別民，原來你們的人數，在萬民中是最少的。只因耶和華愛你們，又因要守祂向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們脫離埃及王法老的手」（申七7-8）；「耶和華——你的上帝將這些國民從你面前攆出以後，你心裏不可說：『耶和華將我領進來得這地是因我的義。』其實，耶和華將他們從你面前趕出去是因他們的惡。……自我認識你們以來，你們常常悖逆耶和華」（申九4、24）。換言之，神愛以色列人，揀選他們，賜地給他們，使他們貴為神的選民，並非以色列本身有甚麼價值，有甚麼優點或可取之處。相反，以色列國

力既弱，又沒有忠於與神立的約，完全乏善可陳，可是神卻以她為祂的子民，賦予這個民族一個她本來沒有的尊貴價值。同樣，神愛世人，揀選世人，賦予人價值，並非因為人本身具有甚麼了不起的特性或能力是人有而胎兒沒有的。人有價值，並不是因為人可以向胎兒說：「我會走路，你不會；我會自己呼吸，你不會；我會思考，你不會；我能獨立自存，你不行！」胎兒雖然有口不能言，但神會為他們辯護說：「已出生及未出生的人，在我眼中都是一樣。他們都是乏善可陳，但都是我愛顧的對象，所以都同樣有價值。」

一個人的宇宙人生觀若以神為中心，他絕對不會以為自己比胎兒高一等，比胎兒更有獨立自存的能力，正如保羅提醒驕傲的雅典人說：「我們生活、動作、存留，都在乎祂……」（徒一七28）。萬有既都是這位全能的神所托住的，我們這些已出生的受造物又有甚麼可自豪的呢？主耶穌曾向我們保證：「你們比許多麻雀還貴重」（太一〇31）。當我們的身體比麻雀的身體還要小時（當我們還是胚胎時），主耶穌也同樣視為珍寶。主耶穌為世人死，也為尚未出生的嬰兒死；主耶穌的真光照在黑暗裏，包括了那漆黑的母腹！²

三、愛胎兒如己

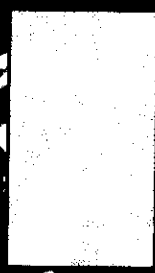
聖經倫理的一個基本誡命是「愛人如己」，我們該如何把這誡命應用在墮胎問題上呢？或許有讀者認為「胎兒及胚胎是不是人」仍是懸而未決的問題（筆者在本文中沒有探討這問題），這誡命又如何應用得上？要回應這個問題，我們不妨退一步來思想舊約聖經中類似的誡命。神曾吩咐以色列人：「所以你們要憐愛寄居的，因為你們在埃及地也作過寄居的」（申一〇19）；對於今天的人來說，這誡命可否有這樣的含義：

「所以你們要憐愛寄居於母腹的，因為你們曾在母腹中也作過寄居的」？寄人籬下的生活是辛酸難受的，我們不少人都曾體會過，所以我們要憐愛寄居的，更何況那「寄居」在母腹的，是考慮墮胎的男女所親自帶到世上來的呢？

瑟縮在漆黑的母腹中之胎兒是我們每一個人的寫照。我們每一個人何嘗不曾孤立無援、軟弱無助、無依無靠？只因蒙了神的憐恤，我們才經歷到愛顧與幫助。我們這些嘗過憐恤的人，是否願意去憐恤那些完全仰賴我們才能活下去的胎兒？

註釋

- 1 在這一點上，筆者是特別借助美國基督教倫理學大師 Paul Ramsey 的見解，見其“The Morality of Abortion,” in *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, 2nd. ed., ed. James Rachels (New York: Harper & Row, 1975), esp. pp. 43-46.
- 2 Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume III, *The Doctrine of Creation*, Part 4, trans. A. T. Mackay et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), p. 416.



人權 · 科技



17 | 人權分析

本文嘗試對人權的性質、分類、範圍及基礎作一個全面性的分析，而這個分析主要是透過一個倫理學的角度來作的。我們首先要反省一下「權利」的意義，在弄清楚了「權利」的性質後，才能進一步探索「人權」的性質。之後，我們便要問：究竟有沒有人權？假如是有的話，有哪一些？範圍有多廣？為甚麼人有這些人權（或是說：這些人權從何而來）？

一、「權利」是甚麼？

簡單的說，「權利」是一個天經地義或合理的索取（justified or valid claim）。要仔細瞭解「權利」的獨特性質，最好是把它與「求」作一個清楚的劃分；我們可以從三方面作對比：¹

（一）性質

所謂「求」，包括了請求、乞求、哀求、央求、懇求、勸求等，本質上是要跟對方說：「拜託拜託。」（譬如說，一個考試不及格的學生求老師給他一個重考的機會，給他一線額外生機。）

「權利」，相反的，是一種「索」，一種索取、索要、追索。當我們擁有某某權利的時候，我們無需別人批准便可以享用某些東西，我們可以堅持和催迫別人把某些東西給我們，對方是不能推搪的，因為這些東西本來就必然地要給我們的；所以這

種索取是天經地義、理所當然的。（譬如說，一個債主可以在指定的期限內向借貸者追索一筆金錢。）

（二）態度

當我們求別人的時候（如求別人借錢、求別人幫忙、求別人寬恕等），難免有時會羞怯、難為情、尷尬、不好意思，或難以啟齒。相反的，當我們擁有某些權的時候（如債權、選舉權、財產權等），我們是可以理直氣壯地去索取，可以振振有詞地去堅持得到某些東西，不用臉紅，不需要覺得半點難為情。

（三）反應

當我們的「求」得到回應的時候，我們會覺得這是對方的一種賜予、恩惠、恩德，所以我們應該感激、鳴謝。相反的，假如我們的請求得不到回應（如朋友不肯借錢給我買樓），我們雖然會失望，但也無可奈何，最多怨一句命苦罷了，而不能怪責或咒罵對方。

至於「權」，當我們在行使我們的權利，索取一些天經地義的東西而得到回應時，我們倒不用有感激的心懷，因為這本來是理所當然，是我們受之無愧的。對方只是把非要給你不可的東西給你，盡上他無可推卸的責任；責之所在，不能不作而已。（當借主把錢還給我們的時候，我們哪需要向他三跪九叩？）相反的，假如對方不理會我們的權利，對我們的索取不聞不問，我們可以生氣、抗議、義正詞嚴地斥責對方，口誅筆伐，追究到底。（順帶簡單提一句，「可以」並不表示「一定要」，因為我們可以放棄我們的權利。）

總而言之，權利是一個非常強烈的合理索取，它標示出站在一個合理的道德立場，我們最低限度可以向別人索取些甚麼。

二、甚麼是「人權」？

「人權」是世界上任何一個人，不論種族、國籍、性別、宗教信仰、政治立場、出身、社會地位，都可以平等享有的道德權利，是任何一個人都可以向世上任何一個人或組織提出的天經地義的索取。

簡而言之，人權有下列五個特徵：

1. 合理索取性（所以不是一種下而上的請求）。
2. 普世性、無條件性、平等性（只要是人，便可均平擁有）。
3. 道德性（所以是放諸四海而皆準；而不是法律性，由國家的法律來決定其有無）。
4. 對世性（*in rem*，而非對人性 *in personam*；換言之，世上任何人或組織都有相對應的義務來尊重這權利，不可侵犯這權利）。
5. 基本重要性（換言之，稱得上為人權的東西都不會是芝麻綠豆的小事，而是與人生中最重要的事息息相關）。

三、到底有沒有「人權」？

有些人及某些哲學家認為人權不外是龜毛兔角，子虛烏有，有名無實的神話物品，是一個自欺欺人的概念。²我認為這種觀點是錯誤的。

沒錯，人權這個名稱愈來愈被濫用，好像任何某些人認為重要的東西，都變成一種人權。這種傾向，筆者也不敢苟同，因為這些所謂人權都不能滿足上述有關「權利」和「人權」的嚴格條件。不過，筆者認為，世上所有的人還是擁有一些相等的權利，享有一些符合上述嚴格條件的索取——不受傷害權（或稱安全權）便是一個明顯的例子。

要求別人避免做一些傷害我們的事是一個天經地義的「索」，而不是一個「求」，因為當我們作出這樣的要求的時候，是不需要羞怯、尷尬、難為情、不好意思；相反的，我們是可以（甚至應該；原因下述）理直氣壯及振振有詞地去索取、堅持、催迫。當別人不傷害我們的時候，我們不會覺得這是一個恩寵，一個賜與，而需要向對方表達無限感激；相反的，我們認為他們只不過是把非要給我們不可的東西——人身的安全——讓我們自然擁有，沒有任何可誇之處。對於不傷害我們的人，我們不需要對他們感激流涕或道謝。反過來說，假如對方做出任何傷害我們的行動，我們有理由生氣，可以向對方抗議、斥責、追究到底（但不是報復）。故此，要求別人避免傷害我們（無論是身體上、心靈或精神上、經濟上、名聲上等）是一件天經地義、極其正當合理的索取，是一個名副其實的權利，而且也是人皆應有及平等享有的。

不受傷害權或安全權是針對全世界所有的人（我們有權向全世界的人索取避免傷害我們的行動），特別是針對政府而發的，因為一個國家的政府可以透過它所擁有龐大的槍桿子及一個虛偽的司法制度來對人民造成巨大的傷害。所謂「苛政猛於虎」，在現代社會已經是一個非常輕描淡寫的講法；「苛政猛於愛滋病」還不足以表達現代苛政的恐怖；高棉赤柬波爾布特政府可以在數年之內屠殺數百萬自己的高棉人，便是一個極明顯的例子。一個殘暴極權的政府是全人類最大的共同敵人。因此，保障人的不受傷害權不可以是一個國家的內政；把保障人民不受傷害權的重任完全交給一個政府，就好像是把一隻老鼠全權交給一隻貓來保護一樣不可靠！不行，人類必須團結一致，守望相助，互相監察我們的不受傷害權並沒有遭別人或政府侵犯。

四、人權有哪幾種？範圍有多廣？

聯合國在一九四八年通過的「世界人權宣言」包括了三種人權：安全權（第三至十一條），自由權（第十二至二十一條；這兩者合起來也就是一般所謂政治及公民權），社會、經濟及文化權（或簡稱為福利權，第二十二至二十七條）。安全權包括了生命權（第三條）、不被奴役權（第四條）、不被虐待及刑訊權（第五條）、充分受到法律保障和公正審判權（第六至十一條）等，很明顯的，這裏大部分的安全權都是針對一國政府而言的。

（一）安全權和自由權

所謂安全權（security rights），就是上述的不受傷害權；正如上述的解釋，是一種言之成理的人權。至於所謂自由權（liberty rights）又如何呢？不少發展中國家的政府都說西方式的自由對於他們國家來說是一種奢侈品，因為這些國家最重要的是人民溫飽的問題，而不是言論自由等與自由有關的問題，所以這些政府的領袖都言之鑿鑿地說，言論自由及其他自由並非人皆享有的人權，各種社會權及經濟權才是。

這種似是而非的論點是漏洞重重的，因為它假設了人類的自由與溫飽是不相關的。可是事實上果真如此嗎？

自由權也是一種人皆應同等享有的人權，因為自由權是人類不受政府傷害的最佳保障，是促使人民得到溫飽的良方之一。首先，當一個國家人民的自由增加的時候，政府的權力便相對減少。正如「世界人權宣言」所標示的自由權，當人們的隱私和財產受到保障，可以自由遷徙，有思想、信仰、言論等自由的時候，政府的權力便會受限制（因為政府再不能插手管這些事）。當一個政府的權力受到限制的時候，演變為暴政禍害人民的機會也會相對減低（例如不能再大興文字獄）。

其次，言論及其他自由其實是有助於解決人民的溫飽問題。很多落後國家的人民何以會吃不飽、穿不暖？是因為政府的高官貪污舞弊、挪用公款、假公濟私，把自己的財富建立在人民的貧窮上；老百姓要勒緊褲頭，他們卻杯盤狼藉，奢華揮霍；甚至把外援或外國捐贈的糧食吞為己有。簡言之，人民之所以會吃不飽、穿不暖，是因為受到政府官員的剝削；這是一種經濟上的傷害。假如社會上有充分的言論自由，各種大眾傳播媒介便可以為民請命，揭發政府中各種黑幕，帶動輿論向政府施加各種壓力，要求官員廉潔自守、仁政愛民。所以言論自由可以起一個監察的作用，使政府減低對人民的剝削或對人民的經濟傷害，把公帑用於改善人民生活，大家便可以比以前吃得飽、穿得暖。（民生問題當然並不是上述那麼簡單，但我們不能否認政府對人民可能的經濟傷害是一個因素。）

最後，假如人民有直接或間接參與政府決策的自由（「世界人權宣言」第二十一條），政府也不會那麼容易去傷害自己的人民。當我們自己有分決定自己前途的時候，當然是不會蓄意去傷害自己的。政府之所以會傷害人民，是因為統治者凌駕在人民之上，只顧極少數人的利益，而漠視廣大民衆的利益。所謂「仁慈的獨裁者」，其實是天方夜譚；所謂「新權威主義」，根本就是甜言蜜語的欺騙。套用林肯的名言：沒有「民治」（by the people），便不可能有「民享」（for the people）。總結來說，自由權是對安全權的一個重要保障，安全權既是一個人權，自由權也是一個人權了（這裏所講的自由當然不是一種無限度或放任的自由，因為自由是為免受傷害權服務的，所以我們沒有權用言論自由的名義去誹謗中傷別人的名聲；一個人名聲受損，除了情緒上受傷害外，可以因此而被解僱，或生意一落千丈，經濟上受到很大的傷害）。

(二)福利權

除了安全權、自由權之外，聯合國的「世界人權宣言」還包括了所謂「社會、經濟及文化權」或「福利權」(welfare rights, 如衣、食、住、醫療、教育、職業等)。筆者認為這些都不能算是人權，因為當我們向別人要食物、衣服、房屋、醫療、職業的時候(就算是我們之所以有這些缺乏，並不是因為我們懶惰，而是因為天災的緣故)，不能算是一種天經地義的「索取」，而只是一種「求」。假如「福利權」是一項人權，那麼世上任何一個人，只要是因為一些非人力所能控制或抵抗的事故，以致無法自供自給，缺乏維持生命的最低必要條件，他便有權向世上所有的人索取援助，使他能脫離飢饉、寒冷、露宿街頭、病魔纏繞、文盲或失業。換言之，對於這類在生活基本需要上有匱乏的人，全人類都有相對應的義務去為他們提供福利；不履行這些義務，便是侵犯了他們的人權。我們的道德常理可以接受這個結論嗎？

假如我是華中一帶水災的災民(一九九一年)，三餐不繼，衣不蔽體，在寒風中打顫發抖，我可以理直氣壯，振振有詞地向全中國及全世界索取維生的必需品嗎？假如我得到別人援助，有足夠食物及衣服過寒冬，我是否不需要感激這些捐贈者，因為這些衣服食物是理所當然非要供給我不行的嗎？又假若我得不到別人的供應，假如生活富裕的香港人對我的苦況視若無睹，我也許可以罵他們冷酷無情，罵他們為冷血動物，自私自利，不關心別人；可是，我可以控告他們侵犯或踐踏了我的人權嗎？假如讀者對上述問題的答案都是否定的，那就表示我們的道德常理並不認為福利權是人權。³

回顧歷史，西方的人權思想從都沒有把這些所謂「社會、經濟及文化權」算為人權(讀者可自行參考人權思想史中的一

些重要文獻，如美國「獨立宣言」、法國「人權及民權宣言」等）；這些所謂「人權」之所以會出現在聯合國「世界人權宣言」中，是因為蘇聯堅持要放進去的。蘇聯自知華沙公約各盟國侵犯了許多國民的安全權和自由權，但認為他們自己在社會福利方面做得比西方國家好，所以便以增加這些「福利權」為簽署條件。以美國為首的西方國家為了要爭取「世界人權宣言」盡早流傳到世界上更多國家，提高普世人權意識，所以便讓步給蘇聯。但在一九六六年制定「國際人權公約」的時候，還是把「公民權利和政治權利」與「經濟、社會、文化權利」分開成兩份國際公約，以示性質上的區別。香港於一九九一年通過的人權法案，只是以「公民權利和政治權利國際公約」為準。

換言之，人權的範圍是有限的，並不是所有有價值的東西都受「人權」所保障（現在流行講的「動物權」和「地球權」都是牽強附會之說，動物與地球都不會向人索取，何來權利？）。人類的道德範疇尚有很多，如正義、義務、憐憫等；我們可以說「人皆有義務去採取行動，使社會中的鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」，而不必說「社會中的鰥寡孤獨者皆有向全世界索取福利的人權」（參本書第四章「羣體生活」）。動不動都要打出「人權」這張牌，把這個概念用濫了，人權本來要保障的東西便會因此反而得不到特別的注意。

五、人權的根據何在？

聯合國「世界人權宣言」認為人權的基礎在於人的尊嚴（dignity，第一條），這也是現代社會及學術界一個很普遍的看法。可是為甚麼因為我有尊嚴，便可以向全世界的人合理地索取一些事物，是他們非要給我不可的呢？

在二十世紀中葉以前，「人權」（human rights）一辭並

不普遍；以前所流行的用語是「自然權利」(natural rights ，如見法國大革命於一七八九年發表的「人權及公民權宣言」中的第二條)。所謂「自然權利」，是指人的權利是與生俱來，是人所固有，非政府或神明所賜予。可是，為甚麼人天生下來便固有一些權利？有何根據？

筆者認為上述兩種對人權根據的看法都有嚴重困難；要為人權思想奠定一個穩固的基礎，還得回到聖經去。事實上，西方人權思想的出現，是以基督教世界觀為理論根據的；這便是下一篇文章的主題。

註釋

- 1 筆者的看法特別得益於 Wasserstrom 及 Feinberg 的見解；見 Richard Wasserstrom, "Rights, Human Rights, and Racial Discrimination," reprinted in *Human Rights*, ed. A. I. Melden (Belmont, California: Wadsworth, 1970), pp.96-110; Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1973), chapters 4-6.
- 2 英國近代哲學家邊沁 (Jeremy Bentham) 於一八一六年出版的《無政府的謬誤》一書中，對法國於一七八九年發表的「人權及公民權宣言」作逐點駁斥。此書中有一句為後人所津津樂道的名句：「『自然權利』根本是胡說，『自然及不可剝奪的權利』是華麗的胡說——趾高氣揚的胡說。」(見 Melden, ed. *Human Rights*, p. 32.) 當代英國哲學家麥堅泰 (MacIntyre) 在其名著《美德之後》中，也力斥自然權利或人權說是編造的故事；他認為世界上根本就沒有人權，要相信人權存在，就等於相信世上有女巫及獨角馬一般。見 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981) , p. 67.
- 3 詳見拙著：Ping-cheung Lo, "Are There Economic Rights?" *Thomist* 52:4 (Oct 1988): 703-717.

18 洛克——人權思想之父

一、爲甚麼要注意洛克？

中國大陸學者甘陽先生，在一篇題爲「揚棄『民主與科學』，奠定『自由與秩序』」的文章中指出¹，英國與美國在十七和十八世紀的革命，把國家引向限制君權和自由民主之路，十八世紀的法國大革命卻把國家引向專制之方向；而中國人在近百年來一直所心醉的，竟然是法國大革命。我大體上非常同意甘陽先生的看法。

影響英美革命思潮最重要的思想家是洛克，而影響法國大革命思潮首要的思想家則是盧梭。自清末以來，盧梭的名字在中國知識分子中紅透半邊天（梁啟超先生嘗曰：「歐洲近世醫國之國手，不下數十家，吾視其方最適於今日之中國者，其惟盧梭先生之民約論乎！」見其《自由書·破壞主義》）。²相反，洛克及其思想卻受到中國的知識分子所冷落；清末啟蒙思想家嚴復雖曾留學英國，但卻沒有把這位英國哲人的政治思想介紹給國人。要把中國帶領往英美革命的方向去，開出自由主義，限制執政者權力，尊重人權，從政治制度上解決暴政的威脅，必須加強介紹洛克的政治思想。當代西方研究洛克政治思想的重要學者（如 John Dunn, Richard Ashcraft）都強調，洛克的人權政治思想和他的基督教信仰有很密切的關係，是吾人所不應忽略的，可是中國學術界和中國教會似乎至今仍沒有注意到這一點。³

二、洛克的生平、著作及影響

約翰·洛克（John Locke, 1632-1704）不單是英國經驗主義哲學的鼻祖，也是西方自由主義的開山祖師，人權思想史中首要的理論家，這是西方哲學界所公認的。

洛克早年在牛津大學修習哲學，畢業後留校繼續從事研究，並開始了對醫學和自然科學的研究。由於他醫好了莎夫茨伯利伯爵（Earl of Shaftesbury）的頑疾，受他賞識，成為他的政治顧問。這位伯爵是當時英國政界舉足輕重的人物，作為他的智囊，洛克便舉步走進十七世紀下半葉英國政治漩渦的中心，政治地位隨着這位伯爵的政治勝敗而不斷升降。

一六八二年，莎夫茨伯利伯爵因為在反對英皇詹姆士二世（James II）的政治鬭爭中落敗，流亡到荷蘭。翌年，洛克也惟恐受害而相繼流亡至荷蘭，成為英國要求荷蘭引渡回英的二十四名政治犯之一。

在這段沈痛的流亡生涯中，洛克完成了他的政治哲學鉅著《政府二論》（*Two Treatises of Government*），表達了他對祖國政治發展的期望與藍圖。一六八八年，英國發生了「光榮革命」，詹姆士二世流亡至法國，威廉（William of Orange）成為新的國皇。翌年，洛克便與新的皇后瑪麗（Mary）坐同一條船重返故土，並且即時出版了這本在流亡生活中所產下的嬰兒（他的另外兩本名著《宗教寬容書簡》及《人類悟性論》也是在同年出版）。

這本《政府二論》在「首論」中反駁了當時守舊的專制主義政治思想——「君權神授論」（*The Theory of the Divine Right of the King*）；洛克特別針對菲爾默（Robert Filmer）的《論父權，國王的天賦權力》作逐點批駁。在該書中，菲爾默以聖經為後盾，主張人天生下來都是生活在一個尊卑主從的關係

中（如父子、夫妻、老幼、君民），所以國王的絕對權力也是神所頒授，不可削減（此論與中國古代的三綱說——君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱——及對忠、孝、貞的強調頗有雷同之處）。洛克對這種保皇思想作出仔細的解經上和哲理上的批駁。在「次論」中，洛克正面提出了人的權利（生命、自由、財產）、社會契約、三權（立法、行政、外交）分立、人民主權及政府存在目的與權限等新思想。

在實際政治果效上，在英國，這本著作成為支持光榮革命及頒佈「權利法案」（一六八九年，進一步限制英皇的權力，鞏固國會的過問國事權，並定下一連串保護人身安全的法律保障）之理論根據，為這些開明的政治改革奠定理論基礎，使政治改革思想深入人心；仍想恢復專制政治的人因此便失去羣眾的支持，無法復辟。其次，在數十年後，這本書成為北美新大陸推行獨立革命的領導人的「聖經」。一七七六年，北美十三個州針對英國而發表的聯合「獨合宣言」，到處都是洛克政治思想的影子。尤有甚者，一七八九年法國大革命也受到美國「獨立宣言」的啟發，發表了「人權及公民權宣言」。正如美國的革命領袖一樣，法國大革命發生前的思想領袖如盧梭、伏爾泰、孟德斯鳩等都熟讀《政府二論》的法文譯本。所以洛克一個人所提出的政治哲學，直接及間接影響了英、美、法三國的革命思潮，影響不可謂不深遠。

洛克是一個虔誠的基督徒（儘管當時有些人指責他是一個自然神論者），在其生命的最後十年，他集中精力研究聖經，並著有《基督教的合理性》、《保羅書信意譯及註解》和《論神蹟》等書。

三、洛克人權論簡介

在《政府二論》的「次論」（「論政府的真正起源、權力範圍及目的」）第二章（「論自然狀態」）中，洛克指出神造人是在自由方面平等的，沒有人（如孩子、妻子、年輕人、百姓）生下來便應屈服從屬別人，也沒有人（如父親、丈夫、年長者、君王）生下來就有權去支配管轄其他人，人類「全體的主人與主宰」，並沒有「以某種明顯的方式昭示祂的旨意，將一人置於另一人之上」（第二章，第四節；筆者中譯，下同）。所以上下有別的人際關係觀及君權神授說都是不能成立的。

其次，洛克指出人的生命來自上帝，所以除了上帝以外，沒有人（包括我自己）可以擁有或取去我的生命和自由；我只是這個生命的管家，受神所託去照顧和愛惜它。「既然人都是全能和無限智慧的造物者的造物，都是唯一、至高無上的主人的僕人，奉祂的命令差派到這個世界，從事祂的事務，他們就是祂的財產，是祂的造物，隨祂的喜好要他們存在多久就多久，而不由他們彼此之間的喜好作主」（第二章，第六節）。

所以，第一，我們不可以拿我們的自由去和統治者交換軍事保護和穩定的社會秩序。把自己的自由交易掉，就會淪為統治者的奴隸，連自身的安危都再沒有發言權。可是我的生命並不屬於我，而是神所擁有但交給我託管的，我沒有權把它拿去和統治者作交易（我若拿了張三的財產去和李四作交易、簽契約，這樣的契約是沒有約束力的）。所以，一個專制的君主斷不能辯護說他的專制統治權是與人民交易回來的（當時另一種支持專制君主統治的理論）；根據基督教的世界觀，這種交易無效。因此，洛克認為一個專制的政權不單沒有先天的合法性（君權神授論不能成立），也缺乏後天的合法性。

第二，我們既是上帝的管家，受祂所託去照顧和愛惜祂所

交託我們的生命，我們便有一個由神而來好好照顧自己生命的責任；「每一個人責之所在必須保存自己，不能擅自離開他的崗位」（第二章，第六節）。所以，我們可以放膽向其他人索取不傷害自己的行動；我們有責任理直氣壯向其他人索取，振振有詞向他們堅持他們不可以做任何損我利他的事。這是一個合理的索取（而不是一個請求、哀求、懇求，也不是一個無奈的希望，更不是一個自我中心的表現），是每一個神所造的人都可以享有、不容剝奪的人身安全權利。我有權利向別人索取不傷害自己的行動，因為只有這樣我才能履行神所交託我無可推卸的管家責任。4 人與人的關係（權利），是以人對神的關係（管家職分）作基礎。（基督徒的人權觀與現代社會的人權觀最大分別就在於此：基督徒不能只是奢談爭取及享受一己的權利，而必須首先願意竭力盡上管家的責任，好好照顧料理自己的生命和人生，才有資格談論權利。）5

因此，洛克認為政府的成立是一個後天的設計，目的是要更有效地保障人先天從神而來的權利。所以，當一個政府竟然背棄它的任務，有負人民的信託，濫用權力，反過來大規模地侵犯人民的權利時，人民便有權起來推翻這個政府（或暴力，或非暴力，視情況而定）。政權雖是神授（政府這個社會組織是神所設立的），君權卻是人授（所謂「社會契約論」），所以可以為人民所收回。

正如前述，美國「獨立宣言」瀰漫着洛克的人權政治思想，以下這段宣言的一部分，便是明證：「我們認為這些真理是不言而喻的：人人受創造而平等，造物主並且賦予他們一些不可轉讓的權利，其中包括生命、自由和追求幸福。為了要保障這些權利，所以才成立政府；政府的正當權力是來自被統治者的同意。倘若任何一種形式的政府變成是損害這些目的的，人

民便有權利去改變或廢除它，及建立新的政府。」

四、中國的洛克在何方？

筆者認為洛克的人權論說服力甚強，後來十八世紀的「自然權利論」（Natural Rights Theory，認為人權是與生俱來，人本固有的），及二十世紀下半葉的人權思想（人皆有基本的權利因為人皆有尊貴性，dignity），都嫌立論基礎不穩固，欠缺說服力。要研究怎樣把洛克這個以基督教世界觀為基礎的人權論移植到中國的土壤上，使同胞免於暴政，走上自由之路，是所有關心中國前途的人的當務之急。

註釋

- 1 《二十一世紀》，第三期，一九九一年二月，頁七至十。
- 2 參熊月之，《向專制主義告別》，香港中華書局，一九九〇年，第七章（〈民約論颶風〉）；林啟彥，《步向民主》，香港中華書局，一九八九年，頁三二至九四（〈盧梭《民約論》對近代中國思想界的影響〉）。
- 3 在《認識應用教義學》第二章（頁七十八至八十）中，筆者已指出，一個擁有崇高理想（自由、平等、博愛）的法國大革命，最後之所以會演變成為一個鮮血淋漓的暴政，是因為帶領革命的人（特別是羅伯斯比）受到盧梭的影響，反對基督教，否認人的墮落與罪的教義，認為社會結構改變，人心自會改變的結果。相反，指導英美革命的思想家（如洛克）卻沒有這種天真的理想主義，而肯正視人的罪性，接受基督教的世界觀，結果便把英美兩國引向自由民主的康莊坦途。
- 4 「權利」是一種合理的索取，詳見上一章的討論。在洛克的時代，法學界已是這樣來理解權利的了。十七世紀末歐洲的重要法學家卜份道夫（Samuel Pufendorf），發揚大法學家格老秀斯（Hugo Grotius）的思想，在其《基本普世法理學》（1672）中已對權利作出這個定義：「權利是一個人道德上必然地可以從別人獲取某些東西的主動道德權力」。
- 5 除了人身安全權或生命權外，洛克在這本書中也詳細討論了人的自由權和財產權，讀者有興趣可自行找原著來細讀。

19 生命倫理學簡介

一、生命倫理學的興起

生命倫理學（Bioethics），或稱生物醫學倫理學（Biomedical Ethics），是應用倫理學（Applied Ethics）的一支，是把倫理學應用到生物學、醫學，以及衛生保健上。生命倫理學作為一個獨立的學科，也是晚近一二十年的事，是把傳統的醫學倫理學擴大，把一些與醫療有關的生物學問題（如人體實驗、胚胎實驗、遺傳工程等）和衛生保健問題（如整個社會的醫療經費該如何籌集及分配等）都包括進來。因此生命倫理學是一門科際整合的學問，參與討論的包括了醫療人員、生物學家、法律學者、哲學家及神學家等。

生命倫理學之所以會成為一門熱門的學問，至少有以下三個原因：

（一）新科技的出現

日新月異的科技為人類增添了許多前所未有的道德迷惘，如醫療技術可使一個垂死的病人長時期苟延殘喘（但安樂死卻能終止垂死病人的苦痛）；孕婦產前便可準確診斷胎兒的特徵、性別及健全與否（另一方面，卻又方便孕婦墮胎）；差不多任何器官皆可移植（也能把猩猩的心臟移植進人體）；生殖科技可使男女不經性交而生兒育女（代孕母出現，同性戀者可以買精子或卵子而產子）；遺傳學的突破（更改人類遺傳基因，改善人種或創造新人種）。

(二)知識專門化

高科技知識深奧，於是我們便把很多與科技有關的問題交給「專家」處理。可是這些科學家雖具備高深的專門知識，卻不一定擁有一套正確的價值觀念，於是他們所造的決定有時會引起社會中人的不安；社會大眾要求參與討論，共同尋找一個道德方案的呼聲便日益提高。

(三)非醫學性的新需要

新科技已成爲一種工具，來滿足人類非醫療性的欲望（整容、選擇孩子的性別、人口控制、優生、行爲控制等）。人類的欲望無窮，社會控制的目標也未必正確，在運用與生命有關的科技時，應加以甚麼的道德限制？這已是這個科技爆炸時代一個備受關注的問題。

生命倫理學的問題極端複雜，牽涉許多生物學和醫學的專門知識及倫理學的深入反省。因此，在這一篇文章中筆者無意要提供一個「標準答案」，免致讀者會錯覺認爲生命倫理學是極度簡單，是非黑白非常清楚，而無需絞盡腦汁來討論，不必跪下作掙扎性的禱告。本文的目的，主要是扼要介紹一下生命倫理學的主要問題，分析其複雜性，指出問題關鍵之處和爭論點何在，及強調有哪些要用心思考反省的道德問題。

二、生命倫理學問題簡介

(一)生殖科技

妻子不能成孕令不少夫妻都悶悶不樂，可是現代科技透過以下的方法卻可以使他們有可能生殖：夫精人工授精（Artificial Insemination by Husband, AIH）、他精人工授精（Artificial Insemination by Donor, AID）、體外受精（In Vitro Fertilization, IVF，即試管嬰兒）、卵子捐贈、

胚胎捐贈、代孕母等。透過這些方法，生兒育女已不必限於夫妻之間，而可借助第三者的精子、卵子，或子宮來進行。可是生兒育女一旦脫離夫妻關係而獨立，在婚姻關係外進行，便意味着傳統家庭模式的動搖，及新的家庭模式的出現（多母家庭、親屬關係不清的家庭、單親家庭、同性戀雙親家庭等），這牽涉到整個社會的結構，而不只是當事人的私事而已，我們該如何面對？倘若夫妻二人不向第三者借東風，而只把生殖科技（如人工授精及體外受精）應用在來自他們自己的精子、卵子，及子宮上，是否另當別論？有人認為這是不自然的生殖，可是夫妻因不孕而去看醫生、吃藥、動小手術等又是否同樣不自然？欲得麟兒而祈禱等候仰望神，是否與借助生殖科技互相排斥（參本書第九章「移花接木」）？

(二) 胚胎的地位

究竟人的生命是在甚麼時候開始？在卵子受精時？結合體成功植上子宮壁後（懷孕二周）？胚胎略具人形，有固定的心跳和腦電波（第八周）？胎動（四個月後）？移出母體仍能養活（六至七個月後）？這個問題對下列三種行動的正當性都息息相關：

1. 墮胎

胎兒愈遲成爲一個真正的人，早期的墮胎愈容易被接受。相反地，一個人的生命若在卵子受精時便已正式開始，不單所有的墮胎都是謀殺，連一些把受精卵故意拒於子宮壁外的避孕法（如 *intra-uterine device*，簡稱 IUD，即子宮環）都是謀殺；夫妻在選擇人工避孕法時有沒有考慮過這個問題？

2. 胚胎實驗

假如胎兒尚未是人，我們又是否可以用胚胎來作各種對人類可能有益的實驗？用死胎來實驗大概不成問題，而用那些在

子宮外是活的而且是可以養活（viable）的胎兒來作研究則肯定不行（因為等於把新生嬰孩作實驗品）。可是那些在子宮外雖暫時是活的但卻不可以養活的胎兒又如何？尚在子宮中的胎兒又可以嗎？

3. 胚胎腦細胞組織移植

有一些老人病如阿滋默病（Alzheimer's Disease）、帕金森病（Parkinson's Disease）等都是和腦部細胞損壞有關。胚胎腦細胞組織生長力強，排斥性低，只要能在懷孕第七至十周之間剖腹取出胎兒，做腦細胞組織移植手術，便可成功醫好這些難治之症。故意懷孕，犧牲一個胚胎（現代的靈芝仙草）來治療自己患病的父親或母親是否現代孝道？（二十四孝其中一孝是講到貧寒的郭巨曾試圖活埋自己的兒子，希望把食物騰出來養活自己的母親。）

（三）器官移植

用屍體器官來作移植，只要事先徵求當事人（如死囚）同意，或事後徵求家人同意，便應該沒有問題。可是屍體器官數量有限，供不應求，我們又是否可用活人器官救急？人體中可供移植的器官包括：一個心或四片心瓣、兩個肺、兩個腎、一個肝、一個胰、兩個股關節、一個下顎骨、六件耳骨、兩片眼角膜、骨髓、四肢骨、肋骨、韌帶、筋、軟骨、皮膚及血管。當器官需求量大，而自願捐贈者少時，我們是否可在醫院重病房中抽籤，殺一救十？若不求助於活人，我們也可以求助於尚未存在的人。《時代週刊》於一九九一年六月十七日的報導，美國加州有一個十九歲的女孩罹患慢性骨髓白血病，她的父母全國奔走尋求別人捐贈能吻合的骨髓無效，於是丈夫重駁輸精管，妻子於四十三高齡冒險懷孕，生下一個骨髓能與大女兒吻合的女嬰，於女嬰十四個月大時，進行輸骨髓，救活了大女

兒。製造一個人命來救另一人命，有否違背道德？當器官移植手術正邁向出神入化之境時，我們是否要避免發展「人體零件工業」，預防醫院手術室變成器官收割所，阻止殮房變為吃屍的兀鷹？（還有另一個嚴重問題：猿猴的心臟可被移植至人體，我們是否贊成這樣的異種器官移植？）

(四) 墮胎

醫學科技愈推陳出新，墮胎的「需要」也愈大，如：①故意懷孕及墮胎以作胚胎實驗；②故意懷孕及墮胎以取用胎兒腦細胞組織治病；③欲造人救人，可惜胎兒骨髓與病患者不吻合而用墮胎來解決這無用物資；④體外受精，為增加成功率，便把多個受精卵放進女體；倘若有多個受精卵皆成功植上子宮壁，產生多重妊娠，為求母體平安，便進行「減少妊娠」，只墮剩一個胚胎。這些形式的墮胎是否太輕率，不能接受？假若是的話，是否會牽制了「醫學奇蹟」的發生？此外，古老的墮胎原因我們又如何看待？我們是否應該給因姦成孕或有生命危險的孕婦墮胎，不把這些特殊性墮胎與不想作媽媽的墮胎等量齊觀？假如我們認為所有人的生命皆絕對神聖不可侵犯，反對在所有情形下進行墮胎，但卻不反對所有戰爭及死刑，是否立場不一致（參本書第十四至十六章）？

(五) 安樂死

安樂死除了有自願、非自願及不自願之分外，也有主動和被動之別。所謂主動安樂死，是採取某些行動（如注射毒液、開槍等），導致一個人死亡，使他能從痛苦（肉體或心靈）中解脫；這又稱為「仁慈的殺生」。所謂被動安樂死，是任由一個垂死病人自然死去，不作任何治療上的干預（如提供呼吸器給病人），袖手旁觀，容讓事態自然發展；目的是免致病人被現代科技所俘擄，要死卻死不去，長期停留在一個瀕死的植物生

存狀態，苟延殘喘。較多人願意接受被動安樂死，而排拒主動安樂死，可是醫學界的爭論是前者與後者是否同性質，以致於只接受前者而不接受後者是自相矛盾？假如主動安樂死是可以接受的，可以在醫院中執行，白衣天使豈非成爲死亡天使？如由非醫療人員執行，我們是否容許有些「有生意頭腦」的商人去做死亡商人，推銷無痛霎時致死術？（此外，這兩三年最新的爭論是，究竟對病人絕水去糧是主動還是被動的安樂死？）

(六) 有缺陷新生兒的處理

對於那些天生下來就有缺陷的嬰兒，我們是否該治療他們與生俱來的缺陷及養活他們？天生缺陷也有不同程度之分，缺陷嚴重的（如無腦兒）也許不必救助，缺陷輕微的（如兔唇兒）大概要全力搶救，防止夭折，可是那些缺陷程度中等的又怎麼辦呢？這是最惹爭論的。例如有唐氏綜合症（Down's Syndrome）的人都是弱智的，他們剛生下來時，很多人的進食消化系統都有毛病（如食道不連接胃），無法進食。這種毛病只需要一個簡單手術便可矯正過來，可是有些父母不想撫養一個弱智小孩，拒絕讓這嬰兒接受手術，容讓他斷水絕糧，棄於醫院一室而不顧（得醫院同意）；嬰兒雖啼哭不止，最後還是死於飢渴（美國近年來便出現了不少類似 Baby Doe 或 Baby Jane Doe 個案的法律訴訟）。這種處理方式是道德的嗎？有些哲學家更進一步提倡，在「必要」時殺嬰（infanticide）是可接受的，是耶？非耶？

(七) 遺傳工程

現代科技使我們有能力去改變人類的遺傳結構，以致我們可以治療遺傳性疾病，增強體能，改良現有人種，及創造新人種。對於這些優生工程，我們又該抱甚麼態度？是爲人類劣根性帶來新希望？還是干預神的創世秩序？

(八)醫療資源的分配

這課題又可分宏觀分配和微觀分配兩種。在宏觀上，政府每年該把多少財政預算支出用在醫療和衛生保健上？在這筆經費中，有多少資源該分配在少進行及昂貴的治療上（如換心手術）？多少該分配在較常進行的醫術中（如洗腎）？在微觀上，對於供不應求的有限資源（如可供移植的腎臟，數量有限的洗腎機器），又該如何分配？按年紀？社會貢獻？教育程度？醫療得益程度？先到先得？抽籤？

三、一些基本的倫理學問題

要妥善地回答上述的生命倫理學問題，必須要考慮以下這些更基本的倫理學問題：

(一)對科技的態度

一方面，我們必須承認現代科技對改善人類生活有很大貢獻，現代醫療技術更有回春之術，能起死回生，所以我們應該尊重科學家的學術自由，而不可重蹈覆轍，像以前天主教教廷干預哥白尼和伽利略的研究一樣。可是在另一方面，科學技術也不應如脫韁之野馬，任性奔馳，闖進民居，造成傷害也不顧。科學家對全人類也有道德義務，而不可放道德假期，否則有些科學家爲了名聲，得諾貝爾獎，創醫學奇蹟，獲致個人滿足感，或得着商業利益之故，而幹出違反道德的事情。由於科學家發現了不少人類生命的奧秘，是否要更加刻意避免人定勝天、征服大自然、駕馭大自然、稱雄於宇宙的巴別塔心態？不要讓成就沖昏了頭腦？

(二)醫術的尊嚴

自古以來，醫術的天職是治病、療傷、救人命、減痛楚。可是隨着科技革命，現代醫術卻有一個新的發展方向，就是成

為達到一些非醫學目的之工具。這些非醫學目的有兩種：個人的和社會的。就個人來說，人有很多欲望都可藉醫術而得到滿足，如：①整容（割雙眼皮、增高鼻梁、隆胸等）；②夫妻不孕，捨收養孤兒之途，而求助於夫妻關係外的第三者（代孕母或捐精者），用生殖科技替夫妻中的一方製造血緣後裔；③透過產前診斷，把女嬰墮胎，直到生出男嬰為止。就社會來說，執政者為求社會控制，而會進行①優生：強迫遺傳「退化者」（如酗酒者、罪犯、弱智人士）絕育或墮胎；②人口控制：於生下一個或兩個嬰孩後，強迫孕婦墮胎、夫妻絕育；③行為控制：透過藥物或腦電刺激，迫使社會上的「不良分子」（如酗酒者、賭徒、同性戀者、政見異己者）改變行為。面對這些強大的個人及社會「需要」（再加上金錢的利誘、政治的壓力），醫療人員是否仍應堅持傳統的天職（治病、療傷、救人命、減痛楚），把醫術只用於醫學用途上？或應順應新時代，積極成為達到非醫學目的之新工具？

（三）商業化

伴隨着許多生命倫理學的共同問題，是生物醫學科技商業化的問題，如死亡商人（主動安樂死）、人體零件工業、胚胎農場、人肉市場（器官移植）、代孕母（出租子宮）、販賣嬰兒、男人販賣精子（生殖科技）、女人故意懷孕及墮胎、販賣胚胎（胚胎實驗、腦細胞組織移植）。在一個自由市場的資本主義社會中，富有者擁有雄厚的消費力，為求達到一己之目的，必定願意出重賞、尋勇夫。貧窮者則或為謀生糊口，或為少勞多獲，利字當頭，身體上一切都可待價而沽。至於那些「頭腦靈活」的商人，看準市場的趨勢，必定樂意穿針引線，當新興職業的「經紀」或代理人。隨着中國大陸、蘇聯和東歐諸國的經濟鉅變，資本主義所向披靡，我們必須仔細檢討生物醫學

科技商業化的問題。

(四) 一些規範倫理學的基本問題

規範倫理學 (Normative Ethics) 是一切應用倫理學的基礎，所以在討論生命倫理學諸問題時，也必須注意一些規範倫理學的基本問題，如：一切道德規範是否都絕對不容妥協？道德規範之間是否會發生衝突？如何處理道德兩難？可否選擇次惡？道德生活是否有悲愴性，不能十全十美？是否可以以生命易生命？只要目的崇高，是否就可以任擇手段？神的護理與人的努力 (或自然與人為) 之間有甚麼關係？如何選擇守株待兔 (作得太少) 及揠苗助長 (作得太多) 之間的中庸之道？

四、結語

華人基督徒的陋習不少。我們之所以會漠視生命倫理學諸問題，大抵因為：(一) 只強調信仰，而忽視生活；只注意正統信仰 (orthodoxy)，而不同樣重視正統行為 (orthopraxis)。(二) 關心教會，漠視社會；關心人的屬靈生命，而漠視人的現世生活；只積極推銷生命的糧和活水，而甚少從事醫病、趕鬼、分糧及教導性的工作。(三) 疏於慎思明辨，惰於思考。對倫理問題的普遍態度，要就是過分簡化問題，獨斷地堅持一些沒有經過大腦思考的「標準答案」；要不然便是採取放任政策，一切視乎情況而定，沒有放諸四海而皆準的答案。(四) 愛唱屬靈高調，常奢言有神的帶領，有從神而來的特別領受，而不肯坦誠地把道德生活的掙扎放進私禱及公禱中。

生命倫理學諸問題是二十世紀世界對教會的最後挑戰之一，基督徒要重新、仔細，並徹底地反省我們的道德觀及世界觀，要既正確又靈活地加以應用在一組新的 (個人及社會) 生活問題上。

20 神的形像與環保

一、都是聖經惹的禍？

有些人認為，基督教和天主教是促使西方人破壞環境的一個文化因素，因為聖經中的創世記第一章好像是教導人去征服大自然。從歷史的角度來看，這種看法並非全無道理，因為有些西方基督徒似乎的確是有這種心態。可是，從神學的角度來看，認為創世記第一章支持人類征服大自然的見解是錯誤的。相反的，創世記第一章中「神的形像」這個思想是支持愛惜保護環境的。

二、神的形像

我們首先要檢討一下，創世記第一章所提及的「神的形像」到底是甚麼意思。

「神說：『我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人。使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地並地上所爬的一切昆蟲。』神就照着自己的形像造人，乃是照着祂的形像造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：『要生養衆多，遍滿地面，治理這地；也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。』」（創一26-28）

在這三節聖經中，「形像」一詞共出現了三次；人之所以有別於其他被造物，是因為人是按着神的形像造的。但何謂「按着神的形像造的」呢？傳統上，一般神學家的看法是：既然只

有人類才按着神的形像造的，那麼人與其他動物不同之處，便是神的形像了。所以西方神學界有一段很長的時間認為「神的形像」是指人的理性而言（如愛任紐、亞歷山太的革利免、亞他那修、奧古斯丁、多瑪斯·阿奎那等），因為西方古代哲學思想認為只有人才是理性的動物。¹

但是這種看法是比較猜測性的，是把聖經以外的文化思想讀進聖經來。近代很多舊約學者都指出，這種解釋缺乏直接的聖經根據；正確的解釋應該是根據古代近東文化及創 26-28 整段經文的上文下理來解釋。

首先，就字面上的意義來看，「人類是按着神的形像與樣式來作的」，這一個命題的意義很簡單：神所造的人是像神自己的（「形像」和「樣式」都是表達酷像和相似之意）。

但是，人如何像神呢？我們可以這樣推想，假如我們說某人像他媽媽，可以有兩種可能的意思：他們要就是樣子相像、外貌相似，要不然便是行動舉止相像（如說話的語氣、脾氣、飲食習慣等）。但我們不可能是外貌樣子像神，因為神沒有形體，沒有樣子。因此，人類像神大概只能在行動方面像祂。

創世記一章廿六至廿八節正是這個意思。當神說完祂要造人與祂相像（26節上）後，馬上便說祂要使他們管理海中的魚、空中的鳥、地上的牲畜及所有昆蟲（26節下），然後創世記作者便接着說神按着祂的形像造男造女（27節），並且馬上吩咐他們去治理整個大自然，管理所有的動、植物（28節）。因此，透過整段經文的上下文來解釋，我們可以看到，神造人是要人在工作和職務上像祂。管理天地萬物本來是神的工作，因為神是宇宙萬物的主宰，一切都是祂掌管的；但現在神要人來管理大自然，委託人去代表祂來做這工作，在工作和職務上酷像祂（參詩八5-8，也有類似思想）。

所以，「神的形像」不是一個靜態的東西，一個附在人的靈、魂、體上面的特徵或標記，而是一個動態的行動，是一種關係的建立和表達。「神的形像」不是一個實體範疇，而是一個關係範疇；不是一個可以被擁有的對象，而是一件工作；不是一個名詞，而是一個動詞。

我們是按着神的形像而造的，這個事實賦予所有的人一個特權（在古代近東文化只有國王才是神的形像），也給了我們一個責任。²

三、神的形像與環境保護

神按自己形像造我們，要我們代表祂來治理天地萬物。因此我們只是這天地萬物的管家，而不是它的主人或擁有者。這大地一切的自然資源都是屬於神，而不是屬於地上各個國家的；沒有一個國家可以向神說她國境內的自然資源都是她的私有財產。因此今天的工業國家應該珍惜自己境內的資源，不應抱着今朝有酒今朝醉的態度，把資源消耗淨盡，使將來人類的資源不足。富有的國家更加不應該透過雄厚的購買力，把貧窮國家的資源都買過來，使這些落後國家貧窮的人民缺乏資源可用。當全球人口還不斷迅速增加的時候，我們更應該作地球資源的好管家。

創世記第一、二章多次叮囑我們要「治理」、「管理」和「看守」這塊大地，所以今天的工業國家不能爲了要不斷增加生產，而把化學廢物隨便找一個地方埋起來，或找一條河沖下去，把環境污染。污染了的環境不單即時對人類健康構成威脅，而且也會破壞大自然生態的平衡，播下深遠的禍種（臭氧層受損和溫室效應便是非常明顯的例子）。由此可見創世記中神的形像這個思想與環境生態問題有密切關係。

四、基督論與神的形像

在新約中，很少直接談論人是神的形像，因為新約強調耶穌基督才是神真正的形像，如「基督本是神的像」（林後四4下），「爰子是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先」（西一15），「祂是神榮耀所發的光輝，是神本體的眞像」（來一3）。基督論特濃的以弗所書和歌羅西書都指出神的形像是耶穌基督，所以當這兩封書信教導信徒要穿上新人，有神的形像的時候（「並且穿上新人；這新人是照着神的形像造的，有眞理的仁義和聖潔」，弗四24；「穿上了新人；這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像」，西三10），其實是教導信徒要在這個新人生當中酷像耶穌基督。換言之，在新約中，人酷像神不再是直接的，而是間接的，是透過主耶穌基督而進行。

因此，在新約中，人是神的形像這個主題是與效法基督這個主題交織在一起的。要知道如何去酷像神，首先要瞭解如何去效法基督。在新約中，效法基督的內容非常豐富，我們在這裏沒有必要逐點討論（見拙著《認識應用教義學》第四章乙部）。我們現在只是需要注意：

「耶穌叫他們來，對他們說：『你們知道，外邦人有尊爲君王的，治理他們，有大臣操權管束他們。只是在你們中間，不是這樣；你們中間，誰願爲大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願爲首，就必作衆人的僕人。因爲人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。』」（可一〇42-45）

這段聖經告訴我們耶穌基督的治理觀。若要「治理」，要「操權管束」，非以役人，乃役於人；基督的門徒也要效法這個榜樣。

透過這個效法基督的內容，再回頭看創一26—28，我們可更清楚看到神的形像與環保的關係。

創世記那段經文告訴我們，我們之所以酷像神，是在治理天地萬物這件工作上表現出來。透過新約的角度，任何酷像神的表現都是要透過效法耶穌基督（因為祂是神的真正形像）。因此，我們的治理觀要效法主耶穌的治理觀——非以役人，乃役於人。³換言之，我們要治理這個天地萬物，並不是高高在上作大自然的主宰——勞役、支配和征服這個大自然。相反的，我們是要做這個大自然的僕人或管家，細心照顧料理它。所以，要有神的形像，便要正確地治理天地萬物，要保護環境而不是摧毀環境。

五、神·人·物

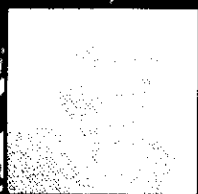
古代西方的神學家對「神的形像」的詮釋，是在人與萬物之間設下一條鴻溝。人是獨具理性的受造物，比其他受造物高一等。因此，難怪以往西方的基督徒想去勞役、支配、征服，甚至去破壞這個大自然。根據上述對「神的形像」的詮釋，人與大自然之間不再有一道鴻溝；相反的，是有一個極親密的關係。人的天職是要去關切、照顧、愛惜、料理和保護這個大自然。⁴

註釋

- 1 參 David Cairns, *The Image of God in Man* (London: Fontana, 1973); Douglas John Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986).
- 2 以上對創世記的詮釋，可見於西方晚近的好些創世記註釋，如 John C. L. Gibson, *Genesis*, vol. 1 (Philadelphia: Westminster, 1981), pp. 74-82; Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 32; Claus Westermann, *Creation*, trans. John J. Scullion (Philadelphia: Fortress,

1974), pp. 47-60, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), pp. 142-161.

- 3 Brueggemann, *Genesis*, pp. 32-33; Hall, *Imaging God*, chapter 6.
- 4 本文部分材料取自拙著《認識應用教義學》，第一章乙部。



思考方法



21 如何作道德判斷—— 基督教倫理學方法簡介之一

一、倫理、倫理學、倫理學方法

基督教倫理學，或稱道德神學，顧名思義，是一門與人類的道德或倫理生活有關的學問。可是何謂倫理道德呢？

倫理或道德，簡言之，是一種價值，是一種與人的品行、操守及人格有關的價值，是人類生活中與是非、對錯、善惡及好壞有關的價值。

在日常口語中，「倫理」與「道德」好像是同義詞一樣，可是嚴格來說，中文的「倫理」與「道德」是有區別的。所謂「倫理」，是指存在於特定的人「倫」關係中的「理」或行為規範。（如《大學》所言：「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」又如《禮記》「禮運篇」所言：「父慈，子孝；兄良，弟悌；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠。」）因此，在不同的人倫關係中，便有不同的理或價值取向。可是，「道德」則不是特定性，而是普遍性的，是適用於任何人的行為規範或價值取向。「道」是人類行為應該遵循的普遍原則，「德」則是德行，是這個「道」在人生活中的實際體現。仁、義、禮、智屬道德，因為這四種德行之端（惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心）是人皆有之，並不局限於某種人倫關係中。同理，禮、義、廉、恥屬於道德，而忠、孝、貞則屬於倫理。

可是在現代用語中，我們已很少作上述區分。倫理與道德

通常都是指與人的品行、操守及人格有關的價值。

倫理或道德既然是指一種價值，倫理或道德生活的核心，便是在日常生活中作價值判斷，於行事為人中分辨是非、對錯、善惡、好壞；並且選擇前者，遠離後者，塑造出一個美善的人格。

既闡明何謂倫理或道德，及何謂倫理或道德生活，我們便可以暫且為基督教倫理學下一個定義：基督教倫理學（或道德神學）是站在基督教信仰的立場，對基督徒及一般人的倫理道德生活，有系統的反省、分析及評價的學科。

要進入基督教倫理學的堂奧，我們首先要瞭解，我們該以甚麼方法、準則或門徑，來有系統、有條理地去反省、分析及評價人的道德生活呢？

工欲善其事，必先利其器。在連續三篇的文章中，筆者會嘗試從三個角度來討論基督教倫理學的方法。在本文會先討論如何作道德判斷，下一篇會談論從事基督教倫理學的依據，最後會探討如何在倫理學中運用聖經。

二、如何作道德判斷

正如上述，道德生活的核心，是在日常生活中作道德性的價值判斷，於行事為人中分辨出是非、對錯、善惡、好壞。若要作出正確的道德判斷，有準確的道德分辨，便要有成熟的道德識別力（moral discernment）。一個成熟的道德識別力，至少包括以下三種重要的能力：①在作一個道德抉擇時，能注意到與這個抉擇有關的所有事實；②能分辨出有哪些道德規範是這個抉擇必須依從的；③能夠按照一個正確的世界觀來抉擇。

在下文，筆者便會簡介這三個與道德識別有密切關係的因

素，並且會以香港社會最近（一九九一年）的死刑存廢爭論來作說明。

（一）事實

面對一個道德問題，要作出一個正確的判斷，先決條件之一是要準確及全面地瞭解有關事情的真相。

很多道德問題都錯綜複雜，我們需要把所有有關的事實都發掘出來，才能對問題的性質有準確的把握。我們切忌只聽一面之詞，先入為主，不由分說，鹵莽地或傲慢地去斷言一件事的對與錯，或一個人的好與壞。特別是很多現代道德問題，或源於高科技的運用（如遺傳工程、代孕母、試管嬰兒、器官移植等），或源於急劇的社會變遷（如女權、環境生態、離婚、同性戀等），我們對有關事實若無真切的把握，便胡亂放矢，是不負責任的做法。基督徒雖然可以說所有道德問題的答案都在聖經中，可是我們還是要先瞭解，後判斷；先聆聽，後評論。

除了要注意已發生的事實，我們也要注意將會發生的事實。換言之，當我們在考慮哪一個抉擇才是對的時候，我們要盡上最大的努力，去估計不同的抉擇會帶來甚麼不同的後果。這一點很重要，因為人與人之間很多道德上的分歧，有時並非因彼此有對立的道德價值觀，而是因為彼此對一個行動所會帶來的可能後果，有不同的預測。

以香港的死刑存廢爭論作例子，我們需要處理至少以下兩個可能後果的問題：①贊成死刑的人認為治亂世，用重典；恢復執行死刑能起阻嚇作用，減低罪案數目。可是我們要研究一下，以香港的情形如西方司法制度（講求無罪推定，寧縱莫枉，正當訴訟程序）、警方破案率之偏低、中港兩地偷渡出入境之容易度、罪犯之犯罪心理等，要恢復執行死刑，所能起的

阻嚇作用究竟會有多大？②反對死刑的人認為，一九九七年七月後香港成為中共的統治領土，那時死刑會被濫用來消滅政治犯，所以現在要先下手為強，廢除死刑。同樣地我們要問，這個可能性有多高呢？

最後，不管是已發生的事實，或是可能發生的事實（後果），我們都要分辨一下，究竟它們是否在道德上相干的（morally relevant）。在不同的道德問題中，都會有一些不同的不相干事實；如在器官移植上，我們要決定把一個僅有的腎臟移植到哪一個病人身上，病人智商的高低便是一個道德上不相干的因素。可是大學研究所在決定收取博士班學生時，申請人智商的高低卻是一個道德上相干的事實，申請人的膚色、性別、容貌等才是不相干的。因此，要作一個正確的道德判斷，光是蒐集所有事實還不足夠，還需要從這些事實中分辨出甚麼是道德上相干的，要予以充分考慮，甚麼是道德上不相干的，可以置諸不理（參本書第三章「正義與公平」）。

再以死刑為例，我們都知道，任何國家的司法制度都發生過裁判錯誤的事實（儘管不是經常發生）。一般來說，這個事實並不能構成反對刑罰的有力理由。可是死刑有別於其他刑罰；若以其他刑罰錯罰良民，尚可以挽回及補償，用死刑錯殺良民，是無可挽回，無可補償的。因此，在討論死刑的存廢時，裁判錯誤這個偶發的事實，是否構成一個道德上相干的因素呢？

（二）道德規範

在掌握了所有道德上相干的事實後，我們便需要尋找正確的道德價值，來為我們提供判斷或抉擇的方向。除了美德（moral virtue）以外，道德價值通常以道德規範（moral norm）的形式出現。道德規範有兩種：一般性的大原則或綱

領（principle，適用於人類生活的各方面），及特定性的具體法則或條目（rule，只適用於人類生活的某些方面，如生命、財產、婚姻、溝通等）。

在作道德判斷時，我們常會參考一些道德法則（如十誡、舊約律法及新約教訓中其他具體特定的誡命等），因為這些法則提供了較明確的方向（不殺人、不傷害人、行善、誠實、守諾言、賠償他人損失、報恩、不姦淫、不偷盜、論功過行賞罰等）。所以在處理一個道德問題時，我們要把所有與這個問題有關的法則蒐羅出來，這是第一步。

可是，有些時候我們會發現，在同一個道德問題中，會有一個以上的相關的道德法則，而不同的法則又會提供不同的判斷方向。以死刑的例子來說，不殺人或尊重別人的生命權，及助人離惡遷善這兩個道德法則，比較傾向廢除死刑；而賠償他人損失及論功過行賞罰這兩個道德法則，則比較傾向贊成執行死刑。面對這些衝突的道德法則，我們該何所適從？這便是倫理學中道德衝突或兩難（moral conflict or dilemma）的問題（常備受討論的所謂「白色謊言」的問題，便是其中的典型例子）。道德識別的任務之一，便是權衡輕重，反省一下在某一個道德問題中，哪一些道德法則比其他法則更為重要，更具優先次序，這是第二步。

除了考慮一些具體特定的道德法則外，我們也可以考慮一些一般性的大原則（適用於人一般的生活，而不局限於生活的某些方面），並把這個原則應用到當下的問題來，這是第三步。

在聖經的價值觀中，最重要的道德原則是愛，很多道德法則（如十誡）都是以愛為價值基礎（參太二二37-40；可一二28-31；路一〇25-28；羅一三8-10；加五14；雅二8）。

道德原則本身往往是很清楚的；不過，該如何應用道德原則到一具體的道德問題來便不是那麼清楚了。在教會歷史中，有些人用愛的原則（特別是愛敵人），來反對任何形式的武力及戰爭，倡導和平主義；也有些人用愛的原則（特別是愛受侵略欺凌的無辜受害者），來支持正義戰爭論，有限度接受戰爭。再以死刑的存廢為例，反對死刑的人認為，把罪犯判死刑，而不給他悔過自身重新做人的機會，有違愛的原則；贊成死刑的人則認為，不把罪犯判死刑，是縱容罪行，間接鼓勵其他人爭相效尤，罪案劇增，廣大市民受害，這也是違愛的原則。究竟該如何正確地把一般性的大原則，應用到具體的道德問題中，也是倫理學中一個重要課題。

（三）世界觀

一個人的道德抉擇，除了會受到他所依從的道德規範所影響外，也往往會受到他所接受的世界觀左右。

舉例來說，假如我們接受佛教的世界觀，相信業和輪迴這兩個教義，便會順理成章的接受佛教五戒的第一戒：不殺生（不單人的生命不可毀傷，連動植物的生命也不可摧殘）。根據業和輪迴，今生出現在我們周圍的動物及植物，都有可能是我們無數前世中的一世的親屬。我們若殺生吃肉，口咬燒雞腿，可能是咬着我數月前去世的祖父的大腿！我們又何忍如此無情？再舉一例，我們若接受傳統中國的陰陽世界觀，便會堅持男女不平等。這是因為陰陽的屬性是陽尊陰卑，陽貴陰賤，陽主陰從；而男屬陽，女屬陰，所以男性的地位一定高於女性。男人可以享受很多特權（如考科舉、提出離婚、嫖妓），是女人所沒有；女人要承擔很多責任（服從配偶命令，配偶死則公開自殺，以示貞烈），也是男人所不須。

還有很多類似的例子，不勝枚舉。總而言之，世界觀對人

的道德抉擇有很大的影響力。因此，要作一個正確的道德判斷，一定要有一個正確的世界觀來協助。「善」的問題，並非完全獨立於「真」的問題以外；倫理學的問題，也非完全獨立於形上學及宗教問題。

是故，基督徒的道德識別，一定要以聖經的世界觀為依據；基督教倫理學，也一定要奠基於基督教神學。否則，不管我們多強調愛，多鼓吹社會正義，還是不忠於我們的信仰，是忘本，是基督徒身分的自我迷失（處境倫理學的最大缺點，就在這裏）。基督教倫理學與系統神學或教義學的結合，是一個當務之急。（這是就基督徒的道德生活而言；基督徒與非基督徒在社會中的道德對談，則要採用「自然道德律」的進路，參拙著《認識應用教義學》第一章丙部。）

再以死刑為例，基督教世界觀在這個問題上也深具影響力，因為神的刑罰是聖經中重要主題之一。不過，要正確地把基督教世界觀應用到死刑問題上，必須要根據一個完整的世界觀，依據一個整全（而非局部）的神學視野。換言之，我們要考慮到：①神既有憤怒，會懲罰，也是有慈愛，會寬恕。②聖父、聖子及聖靈固然都分別賦予人生命的神聖價值，可是在最後大審判中，神會對一些人施行極刑（永死、永遠受苦）。③耶穌基督的救恩是透過十字架的死刑來成就，沒有死刑，便沒有救恩；可是耶穌基督在十字架上的代死又顯示出神不會咄咄迫人，死纏爛打地追討人的罪。

三、結語

經驗事實、道德規範及正確的世界觀，是道德識別活動必須注意的三項要素，是作一個正確的道德判斷必須考慮的三個因素。此外，禱告（向神）及分享（與弟兄姊妹），注意到道

德判斷的類別（並非只是簡單的對或錯而已），也是很重要（參本書第二十三章末的附表）。

參考書目

- 1 James M. Gustafson, "Moral Discernment in Christian Life," in his *Theology and Christian Ethics* (Philadelphia: Pilgrim Press, 1974), pp. 99-119. 作者為美國現今基督教倫理學最重要的學者，這篇文章亦為經典之作，但作者後期著作的神學立場不甚正統。
- 2 Lewis B. Smedes, *Choices: Making Right Decisions in a Complex World* (San Francisco: Harper & Row, 1986). 作者為美國福樂神學院將退休教授。福音派倫理學學者甚少有討論倫理學方法的著作，而此書卻是這方面的佳作，唯一缺點是對世界觀的討論不足（本書並非針對基督徒而寫）。
- 3 羅秉祥，《認識應用教義學》（台北，校園出版社，一九九一年）。彌補上述 Smedes 書的不足，強調基督教世界觀（創造、護理、墮落、救贖）對信徒生活所可以產生的影響。
- 4 Arthur F. Holmes, *Shaping Character: Moral Education in the Christian College* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991), Chapter 4, "Making Moral Decisions." 作者是美國惠敦學院哲學系資深教授，這一章內容與筆者本文非常接近，淺顯易明，適合初學者。

22 基督教倫理學的依據——

基督教倫理學方法簡介之二

一、甚麼依據？

正如上一篇文章所述，基督教倫理學是站在基督教神學的立場，對基督徒及一般人的倫理道德生活，有系統地反省、分析及評價的學科。道德生活的核心，是在日常生活中作道德性的價值判斷，於行事為人中分辨出是非、對錯、善惡、好壞。因此，基督教倫理學任務之一，是要幫助基督徒作道德判斷、識別及抉擇。

可是緊接着的問題是：我們有甚麼依據來作道德判斷？有何根據來作道德識別？有甚麼憑藉來作道德抉擇？換言之，這可以說是一個權威的問題：我們根據甚麼權威來分辨道德與不道德？

在神學界中，我們稱之為基督教倫理學「依據」(Sources)的問題。¹一般來說，從事基督教倫理學，依據有四：聖經、教會傳統、思維，以及切身感受。²這四者雖然都同是依據，但重要性及地位各不相同。簡單來說，我們可以說聖經是從事基督教倫理學至尊無上的權威，而教會傳統、思維及切身感受則是不可或缺的輔助性工具。

二、聖經

從事基督教倫理學的工作，最重要的依據是聖經，因為「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學

義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」（提後三16-17）。歷代篤信聖經無誤的信徒，都以聖經是信仰與生活的絕對可靠和至高無上的準繩。在上一篇文章介紹道德識別力時，筆者也指出，道德識別活動必須注意的其中兩件事（道德規範和世界觀），也是要以聖經作為最後依據。

不過，有一點大家都必須分辨清楚，我們雖然都尊崇聖經，但「基督教倫理學」並不能完全等同於「聖經倫理學」。聖經倫理學是基督教倫理學的基礎，但基督教倫理學涉獵的範圍比聖經倫理學寬廣。

從嚴格的神學分類法來解釋，聖經倫理學（biblical ethics）是聖經神學（biblical theology）的一部分，而基督教倫理學（Christian ethics）則是基督教神學（Christian theology）又稱系統神學或教義學（systematic theology or dogmatics）的一部分。正如聖經神學雖然是基督教神學的基石，但卻不等同於基督教神學，因為前者是描述性，而後者是建構性的；同理，聖經倫理學也是描述性的（描述在聖經中的道德教訓是甚麼），它是基督教倫理學的基礎，但卻不可取代基督教倫理學的建構性工作（建構出一個適合當今社會文化脈絡的倫理道德系統）。³

從另外一些角度來看，我們便曉得為甚麼聖經倫理學並不與基督教倫理學完全等同。

第一，聖經倫理學的基礎是注釋聖經（exegesis），而基督教倫理學的基礎則是詮解聖經（hermeneutics）。聖經倫理學（以新約倫理學為例）仔細詳盡地告訴我們耶穌對祂的門徒的道德教訓是甚麼，保羅對他會友的教訓是甚麼等等，而這些門徒與會友都是第一世紀文化（希臘、羅馬、希伯來共治一爐的文化）的人。基督教倫理學卻是為生活在現代文化的基

督徒而服務的，所以除了註釋聖經外，還必須要為現代基督徒作詮解聖經的工作，把聖經倫理帶到另一個特定的文化社會時空中來加以活潑及忠實的應用。從聖經倫理學（再以新約倫理學為例）來看，有些道德教訓是清楚不過的，如姊妹在聚會中講道或祈禱必須蒙頭（林前一一2-16）；耶穌基督的跟隨者必須彼此洗腳（約一三14、15）；信徒聚集時，不分男女，已婚未婚，都一律要彼此親吻問安（羅一六16；林前一六20；林後一三12；帖前五26；彼前五14）。上述聖經中的倫理教訓都是很清楚，毫不曖昧含糊，可是華人教會卻從來都沒有實踐過！何解？因為第一世紀地中海沿岸的信徒的社會文化背景與我們華人的社會文化背景有別，不能墨守成規！在當日及今天的西方社會中，男女親吻是一個得體的社交禮儀；對於中國人來說，一方面親吻不是一種社交禮節，另一方面又男女授受不親，怎可依樣畫葫蘆！可見，光有描述性的聖經倫理學是不足夠的，我們還必須要在這個基礎上，建構出符合華人社會文化的基督教倫理學。完成聖經註釋外，還必須再作聖經詮解，把聖經的道德信息傳遞翻譯給另一個社會文化脈絡的信徒聽。

第二，儘管我們對聖經中的道德倫理教訓進行了詳盡深入的研究，可是另一個文化的人及現代人所碰到的道德疑難，不少是聖經作者所從沒討論過的（如生命倫理學中的代孕母、試管嬰兒、遺傳工程、猿猴器官移植至人體等問題）。面對這些嶄新的道德問題，我們要積極從事建構式的基督教倫理學來回應。

第三，基督教倫理學並不是存在於一個真空的文化社會狀態中，而是要道成肉身，植根於一個活生生的文化社會脈絡中，與當地的道德文化對話。首先，華人的基督教倫理學要用中國文化的道德語言來表達聖經的道德觀。華人的基督教倫理

學著作，有別於其他文化的基督教倫理學著作，必須要討論仁、兼愛、慈悲、性本善、良知、天理、格物窮理、心即理、五倫、三綱、義氣、殺身成仁、中庸之道、禮教等傳統中國道德文化的課題，這樣讀者才會易起共鳴，覺得切身，吸收得深入。其次，從事基督教倫理學的學者必須要對當地文化正在改變中的道德思想作出貢獻，指明方向。譬如說，近幾年來，台灣及海外的人士都喜歡討論「第六倫」，甚至「第七倫」的問題，而認為傳統中國的五倫說有嚴重缺陷。對於這個問題，華人的基督教倫理學又有何回應？死守因循描述性的聖經倫理，並不能提出任何答案。我們若不從事建構性的華人基督教倫理學工作，便休想用基督教來改造中國文化！

聖經倫理學是基督教倫理學的基礎，但並不完全等同於基督教倫理學。一本寫作嚴謹的聖經倫理學著作，可以沿用數十年而不落伍；可是一本建構性的基督教倫理學著作，不管寫得多出色，到了一個新時代，還是要重新改寫。（想想中國在這百年的急劇變遷，便可得知在清末傳統中國文化時期、民國新文化時期、三民主義與共產主義時期，及現在的後三民主義及後共產主義時期，華人的基督教倫理學都要有不同的討論重點和表達語言。）

三、教會傳統

在奠定一個穩固的聖經倫理學基礎後，欲要建構一個優良的基督教倫理學，還必須要借助教會傳統、思維及切身感受這三個不可或缺的輔助工具。

我們之所以要參考（而不是抄襲）教會傳統，因為在教會歷史的每一個時期中，都有神學家嘗試建構一個適切他們時代的基督教倫理學。在教會歷史中，我們有很多前輩「如同雲彩

圍着我們」；他們的著作雖非無誤，地位並非與聖經相等，但仍是一筆源遠流長的遺產，其中有不少寶貝，我們應加以承繼。

很多華人信徒（特別是那些自稱不屬任何宗派的基督徒）有一個大毛病，就是患了嚴重的教會失憶症，病入膏肓。他們除了研讀聖經之外，便只閱讀當代作者的書籍，而把幾百年前的神學及靈修著作看作老古董。信徒與社會中人一樣，那個作者當紅便讀他的書；好像聽流行歌曲一樣，我們愛聽流行的講座卡式錄音帶，愛讀最近的暢銷書，被潮流文化牽着鼻子走。對於很多信徒來說，好像二千年教會歷史從沒有存在，彷彿二千年教會歷史中的思想家都是「老套」「陳腐」，或根本就交白卷，所以我們必須要「追」當代作者的著作；少看一本，便招致莫大損失。很多華人信徒其實潛移默化地接受了一種錯誤的歷史進步觀，認為當代的教會思想家，比以前的所謂思想家更能造就人。

從事基督教倫理學，要注重教會傳統，簡言之，有兩個原因：第一，不少現代人及信徒所感迷惘的道德難題，在教會歷史中已有很深刻的討論，我們不應埋沒這筆可觀的財產。第二，回顧教會傳統，能拓展我們的道德視野。今天我們所關心的一些道德問題（如政教關係問題、戰爭與和平問題、社會貧富不均問題等），我們稍微翻了兩三本當代人寫的著作，便以為已找到了一個「正統」的基督徒立場，以為歷代神學家都與我英雄所見略同；殊不知，我們若對教會歷史有點認識，便會知道上述三個問題，在教會歷史中是有好幾個截然不同的立場，而沒有一致「共識」。熟悉教會傳統，瞭解到神學家之間立場如何分歧及這些分歧的所以然，更能幫助我們認識這個道德問題的錯綜複雜性，知道要在哪一方面（如某一節聖經的解釋）作

更多研究。

除了讀聖經外，在讀別人的著作時，不應厚今薄古。「神的道理豈是從你們出來嗎？豈是單臨到你們嗎？」（林前一四36）

正如上一篇文章一樣，筆者會用死刑存廢的討論來簡單說明一下。從道德的角度來看，死刑是對的還是錯的？首先，我們當然要查考清楚聖經的看法。毫無疑問，在舊約中，摩西五經是贊成死刑的，可是①舊約時代也有人犯謀殺罪而不用死（該隱、大衛）；②摩西五經的法律該如何應用到新約時代的社會？③挪亞之約（創九1-7）是否要求現代社會也要施行死刑？④以西結書三十三章十至十一節是否暗示神的心意也是不希望有死刑？至於新約，雖無有別於舊約的刑事法律，但幾個重要考慮點是：①羅馬書十三章四節說政府官員是神的用人，不空空佩劍，要刑罰惡人，這是否暗示神允許死刑？②新約是否取消了舊約的一些死刑法律（如姦淫，見林前五；約八11）？③耶穌死於羅馬人的死刑（而非死於謀殺、誤殺、交通意外等）而成就了救恩，究竟是暗示我們應取消死刑或繼續執行死刑？

上述所提出的問題，有些屬於經文註釋的工作，另一些則屬於經文詮解工夫，是要由描述性的聖經倫理學過渡到建構性的基督教倫理學。爲了要協助我們在聖經的基礎上作正確的建構工作，我們便要參考一下教會歷史上神學家對這問題的態度。

不難想像，在教會歷史中大部分的神學家都是贊成死刑；可是我們要注意兩點：第一，早期教父中的特土良（Tertullian）和拉克單丟（Lactantius），及宗教改革中的重洗派（如門諾宗）都是反對死刑的；他們認爲十誡中說「不

可殺人」，是沒有任何例外情況的。第二，歷代教會不單大抵贊成死刑，而且所施行的死刑方式也很殘酷（如把所謂異端分子及女巫活活燒死）；不獨天主教如此，宗教改革後基督教也如是（如加爾文於一五五三年在日內瓦下令把瑟維特〔Michael Servetus〕逮捕及活活燒死）。要在今天反思基督教的死刑觀，我們不能忽視上述的歷史事實及所帶來的教訓。

四、思維

從事神學及倫理學工作，也不能忽略思維工作。從事基督教倫理學，至少需要以下六種思維工夫：

第一，神在創世時所賜給人的思考能力、理解力、或慎思明辨能力。

第二，邏輯推理。（當我們在解釋聖經時注意到經文中的「因為」及「所以」時，已在作邏輯推理思考。）⁴

第三，有條理的反省和整理。任何學問或學科（如神「學」、倫理「學」）都要從事這思維工作。我們要有條理、有系統地去發掘聖經的教訓，去整理教會的傳統，及作分析性和綜合性的反思。

第四，運用神賜人的天生道德反省能力。用神學的術語來說，我們是要訴諸人皆能理解的「自然道德律」。聖經中也有好些例子指出，從事德育是可以訴諸人的天生道德反省能力（如太六25-30，五45，七11，一〇29-31；林前九7，一一5、6、14、15）。舊約中的箴言是舊約聖經倫理寶藏之一，可是作者從不訴諸摩西律法或「耶和華如此說」，而是訴諸神在創世時所賜人的天生道德反省能力，循循善誘，令對方心悅誠服。⁵

第五，參考哲學中倫理學的研究。除了神學家外，哲學家一向對倫理學也都很有興趣。哲學家對於一些道德問題不見得

都能提供正確的答案，但他們對好些道德問題的分析卻非常深入及細緻，值得我們參考。此外，我們很多時候也有必要借用道德哲學中的一些術語或概念，來表達基督教倫理學的思想。（在西方道德哲學中，特別可借用「權利」、「人權」、「道德客觀主義」、「非後果主義」等術語；在中國儒家倫理學中，特別可運用「天理」、「倫理」、「格物窮理」等概念。）

第六，參考當地流行的道德學說；錯誤者便加以批判及否定，有見地者便加以有限度認同和結盟（而非全盤認同）。在西方基督教倫理學史中，有些神學家也基於本色化的動機，把基督教倫理柏拉圖化、亞里士多德化、康德化；利馬竇在中國也把基督教道德加以宋明理學化。但過猶不及，有限度結盟則可，全盤認同則不行，否則我們便會失去基督教信仰及倫理的超然性及獨立性，在信仰身分上也會迷失。但爲了要本土化，在社會中關聯適切化（而不是因爲隨波逐浪，盲目追隨潮流），我們不可以忽略一些流行而又有價值的道德學說（如人權、男女平等、環保等）。

以死刑問題爲例，要建立一個基督教觀點，則必須瞭解一下法律界與哲學界對這問題的討論，及各種刑罰道德學說，如西方的報應說（retribution）、阻嚇說（deterrence）、改造說（rehabilitation），及中國儒家的「明刑弼教」說。不同的理論，對死刑的存廢都有不同的道德立場及理由。⁶

五、切身感受

對於道德問題沒有切身感受，便流於紙上談兵。沒有體會過貧窮人的生活，又怎能談處理貧窮之道？沒有當父母的體會，又如何談父母與子女相處之道？沒有感受過垂死病人在醫院中的困境，又如何判斷安樂死的問題？

在聖經的基礎上，我們要加上切身的感受、親身的經歷（無論是第一手的體會，或聽來、讀來的別人現身說法），這樣的基督教倫理學才是有血有肉，面對現實的人間倫理學，而不是躲藏於浪漫、烏托邦式、唱高調的天真理想世界中。

筆者雖然對於尼布爾（Reinhold Niebuhr）的某些神學立場不敢苟同，但無可否認，他是一位出色的政治倫理學家。他去世已二十多年，直到如今，倫理學界差不多公認，與尼氏相比，今人的成就還是望塵莫及。為甚麼他在政治倫理學方面貢獻如此大呢？這與他於一九一五至一九二八年在美國底特律牧會十三年的體會有關。在這段牧會期間，他非常關心教會中來自低下層階級的會友，而這些會友又大都是福特製車廠的工人。他目睹這些羣羊在職業上遭遇各種不公平待遇和剝削，便義不容辭為他們爭取應有的福利和合理的待遇。因此，在牧會期間，他也非常活躍投身於社會改革和政治參與。在這十三年間，他看清楚了工業和資本主義社會中政治權力的本質，也摸清楚了怎樣的政治回應才是務實而不天真，於是後來於神學院教學期間，寫出了多本到現在還是膾炙人口的基督教政治倫理學著作。他在晚年時回憶，底特律的十三年城市牧會經驗「決定了我思想的發展，任何一本我可能讀過的書籍都無可相比」。⁷

古希臘哲學家亞里士多德在其名著《尼可馬得倫理學》（*Nicomachean Ethics* 1095a 2-10）中說，年輕人不適宜研究倫理學。此中原因有二，而其一是年輕人缺乏人生經驗、閱歷，以及對很多道德問題的切身感受。這個看法也非全無道理。

回到死刑存廢這個例子，筆者認為我們應該加深瞭解監獄中的生活。假如重罪犯只被判終身監禁，他們在禁錮中所過的

是怎樣的一種生活？會否生不如死？我們也可以多採訪一下待行刑的死囚之心聲，聽聽他們的內省和自白。我們也應該監察不同地方的死刑方式是否殘酷不人道？死刑是變本加厲的痛苦折磨，還是生命的乾脆了斷？⁸

六、結論

基督徒該如何判斷道德上的是非、對錯、善惡、好壞？有甚麼依據？對於福音派的教會來說，答案是明顯不過了：聖經是我們的「基礎性」依據，也是我們的「最終」依據。聖經是從事基督教倫理學「至尊無上的權威」，我們要忠心持守這原則。不過，我們也不能言過其實，作一些誇張失實的斷語，認為聖經是從事基督教倫理學的「唯一單獨」依據。正如上述，教會傳統、思維和切身感受都是不可或缺的「輔助性工具」，這三者也是從事基督教倫理學的依據。

聖經既是基督教倫理學的最重要依據，如何在道德反省中正確運用它，便是基督教倫理學方法的另一要點；這也是下一篇文章的主題。

註釋

- 1 參“Christian Ethics,” in *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. James F. Childress and John Macquarrie (Philadelphia: Westminster Press, 1986), esp. pp. 88-89. (此字典是目前基督教倫理學中最有水準，最具參考價值的工具書。)
- 2 從事基督教倫理學的依據，與從事系統神學的依據應該是一樣的。福音派學者在這方面著述很少，可參考一下 John Jefferson Davis, *Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984); Donald A. D. Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990)。

- 3 既然聖經倫理學是聖經神學的一部分，而基督教倫理學是基督教神學的一部分，有些人建議乾脆不用「基督教倫理學」這名稱，而改用「神學倫理學」。這樣，說「聖經倫理學並不完全等同神學倫理學」，要比「聖經倫理學並不完全等同基督教倫理學」聽來容易接受一點。這見解也不錯，不過，西方學術界又把「基督教倫理學」劃分為「神學倫理學」及「應用或社會倫理學」兩個部分，前者強調倫理學的基礎和原理，後者強調倫理學在社會生活（及個人生活）的應用。所以「基督教倫理學」這名稱還是彈性大一點。
- 4 美國三一神學院新約教授 D. A. Carson 所著的 *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984)，便在第三章中用了三十六頁的篇幅，來指出信徒在解經時所常犯的邏輯謬誤。華人教會常把聖經和邏輯的關係視為水和油的關係，是很可惜的。
- 5 參拙著《認識應用教義學》（台北：校園出版社，一九九一年）第一章，（丙）部。
- 6 見本書第十二章。
- 7 Reinhold Niebuhr, "Intellectual Autobiography," in *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, second edition, ed. Charles W. Kegley (New York: Pilgrim Press, 1984), p. 5. 筆者中譯。
- 8 參考 *When The State Kills... The Death Penalty V. Human Rights* (London: Amnesty International Publications, 1989).

23 聖經與倫理學——

基督教倫理學方法簡介之三

正如前文所說，聖經是從事基督教倫理學至尊無上的權威，是基督徒作道德判斷的主要依據。可是在實際道德生活中，我們該如何應用聖經呢？在處理一個道德問題時，聖經又如何成爲我們道德識別的依據？

在西方神學界中，這類方法學上的討論也不少。在華人神學界，特別是在不遺餘力推崇聖經權威的福音派教會中，這個「聖經如何在道德生活中顯出權威」的問題，卻一直受到冷落。在這篇文章中，筆者會向各位介紹及討論五種把聖經應用於道德生活的方式：①以聖經中的具體教導爲依據，②以聖經中的一般性道德原則或主題爲依據，③以聖經中所揭示的完美道德理想爲依據，④以貫串整本聖經的神學世界觀爲依據，⑤以聖經中的故事敘述爲依據。

一、具體教導

以聖經中的具體教導、特定法則（如十誡、登山寶訓、其他各種誡命、律例、典章和教訓）爲道德生活的依據，是最常見應用聖經的方式。再者，有些人甚至會主張，聖經中的具體教導和特定法則是極度詳盡、明確和直接，已經爲古今中外人類在各種可能情況中所碰到的道德問題提供了答案。

這種應用聖經的方式肯定是正確的，因爲透過這些具體教訓，神向人啟示了一些道德規範，指出了一些特定明確的道德

方向，如不殺人、不傷害人、行善、誠實、守諾言、賠償他人損失、報恩、不姦淫、不偷盜、論功過行賞罰等（參詩篇一一九篇對耶和華律法的頌讚）。

不過，用這種方式來應用聖經於道德生活中，我們該注意以下六點：

第一，避免律法主義。不可把聖經當作一本精密和煩瑣的法典，把神活潑的道變成僵化的規條，死板地處處規定我們要作甚麼，或禁止我們一定不能作甚麼。我們切忌把這些具體的教導抽離於其特定時代背景，然後把它們凍結成爲所有情況都適用的金科玉律（如根據提前二12禁止女人在任何場合中講道）。

第二，我們必須誠實的承認，聖經並沒有毫無遺漏，徹底地爲古今中外人類所可能遇見的任何道德問題，提供了直接、清楚和明瞭的具體教導。聖經的時代與今天的時代不一樣，所以彼此所面對的道德問題也非完全相同。譬如說，聖經時代是農業社會，現在則是工業社會爲主，所以聖經中沒有討論工會及罷工等問題，也沒有討論跨國企業公司的道德操守問題。再者，現代科技爲人類製造了不少史無前例的道德問題（如試管嬰兒、代孕母、遺傳工程等），都是聖經時代的信徒所聞所未聞的。

第三，同一個問題，有時在聖經中有不同的教導。（如出二〇13才剛說完「不可殺人」，在下一章12節起便設立死刑；林前一一3—16有條件地容許婦女講道，但在林前一四34—36及提前二12卻無條件地禁止婦女講道；羅一三1—7及彼前二13—17要信徒服從及尊敬羅馬政府，啟一三章及一七章卻用隱晦的言語把羅馬政府罵爲受撒但操縱的怪獸和大淫婦，毫不顧忌地以下犯上；民六5認爲某些男人留長頭髮是聖潔的，林前

·14卻認為長髮是男人的羞辱)。聖經中的具體教訓有時之所以有差異分歧，是因為針對不同的特定情境而發（否則何謂**具體教訓**？），因時制宜，隨機應變（但並非表示沒有原則，或自相矛盾）。在應用聖經中的具體教導時，我們切忌見樹而不見林，對聖經一知半解，片面地應用。

第四，保羅在羅馬書和加拉太書很清楚地解釋，在新約時代神的子民已不需要活在律法以下，可是他有時（如羅一三9）又主張信徒要遵守一些摩西律法。究竟哪些舊約律法已不再適用於新約時代？哪些則還適用？我們又如何分辨？（例如：新約還贊成死刑和戰爭嗎？）

第五，聖經中有些具體教導是與中國人的禮教及風土人情有抵觸的（如男女信徒要一律親吻問安，見羅一六16；林前一六20；林後一三12；帖前五26；彼前五14；女人講道要蒙頭，見林前一一2—16；作耶穌門徒要彼此洗腳，見約一三14—15），我們該如何遵守這些教導？不顧一切，聖經怎麼說，我們就怎麼作？

第六，聖經中的具體教導好像有時是會彼此衝突，不能兩全。例如一方面聖經禁止信徒說謊（參約八44；西三9），另一方面又鼓勵我們要救人脫險，保存他人生命（參好撒瑪利亞人的比喻，路一〇30—37）。可是假若不說謊與救人命兩者不能同時做到時，又該如何處理？（我們該如何評價舊約中希伯來收生婆、妓女喇合和先知以利沙的說謊行為——見出一15—21；書二1—7；王下六8—23？）

要處理上述的問題，一方面我們要對整本聖經的信息有全面的瞭解，除了重視聖經神學外，也要對聖經倫理學作深入的研究，把握到在個別道德教導之後的道德「深層結構」。另一方面，除了注釋（*exegesis*）聖經的原初意義（*meaning*）

外，還得有系統地大力發展聖經詮解學（biblical hermeneutics），讓信徒懂得跨越風俗文化，雖身處於與聖經時代不同的社會文化中，仍能正確地發掘這些具體教導的現代意義（significance）。¹

二、一般性道德原則

要依據聖經來解決道德問題，除了訴諸具體的教訓外，有時也要訴諸一些一般性的道德原則，因為這些原則貫串了所有具體的教訓或法則；具體的法則只是一般性的原則在生活不同方面的特定表現而已。這樣應用聖經，特別有利於處理無聖經先例可援的現代道德問題，以及解決具體教訓衝突的問題（讓我們知道該如何權衡輕重）。這樣應用聖經中的教訓，是見樹也見林。

很明顯的，聖經中一個很重要的一般性道德原則是愛（參太二二37-40；可一二28-31；路一〇25-28；羅一三8-10；加五14；雅二8）；近代也有不少基督教倫理學者提倡愛的倫理學²。此外，另一些受重視的一般性道德原則還有解放、正義（解放神學）及羣體的塑造等。

這樣應用聖經，要注意的是如何把一個一般性的原則應用到一個具體的情境中。從基督教倫理學史中，我們得知這個應用過程並非簡單容易的。同是一個愛人的原則，有些人應用來反對任何形式的暴力和戰爭，提倡和平主義（愛敵人），也有些人應用來支持正義戰爭論，有條件地接受某些戰爭（愛受侵略欺凌的無辜受害者）。如何判斷這類爭論的是非，及避免類似爭論的再發生實在值得我們深思。

三、完美的道德理想

聖經中揭示了兩類的完美道德理想，也可成爲我們道德判斷的依據。

第一，上帝及耶穌基督的行動，是我們道德生活的典範，所以新舊約聖經都有教導我們去效法耶和華神及效法基督。不過，我們要記得，父神及耶穌基督都是完美的，而我們只是有限的人，不是神。所以不管我們多努力去效法基督，還只是一個基督徒，而不會成爲另一位基督（所以我說神及基督是我們的典範〔*exemplar*〕，而不只是榜樣〔*example*〕而已）。效法聖經中的耶穌基督，是歷世歷代的基督徒道德生活的一個重要依據。³

第二，聖經中所揭示的另一重要完美道德理想，是末日新天新地的景象。透過這景象，我們能明白神最終的心意，能知道當罪惡勢力完全被消滅，世界完全得贖後，是怎樣的一種事態。例如，「他必在列國中施行審判，爲許多國民斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國；他們也不再學習戰事。」（賽二 4；參彌四 3）這段經文告訴我們，神的最終心意是要人解除武裝，和平共處，不再互相殺戮。在那日，人類不單不再互相侵略和攻擊，而且會與兇殘的野獸和平共處，戾氣全消（參賽一一 6—9，六五 25）。基於這個完美的道德理想，我們必須承認戰爭本身並不是一件美事，我們不可爲了要成爲一個軍事強國而美化及歌頌戰爭，也不該提倡軍國主義，或以東征西討的輝煌戰績爲榮。在這個墮落的世界中，就算有時迫不得已要發動戰事（以免更多的無辜人會被野心家所殺戮滅絕），不管目標有多正義，還只是一個迫不得已的悲愴選擇而已。⁴

這樣應用聖經於道德生活中，我們該注意的是，基於我們

的限制（受造物活在一個墮落的世界，神國已到但又未完全降臨），我們於此世中永不能完全達到這些完美的道德理想。所以，我們只能要求盡量接近這理想。不過，我們需要決定，我們至少要多接近這個理想才是道德上可接受的（如效法基督至少到甚麼程度）？距離這個理想多遠才是不可接受的？接近一個完美的道德理想，不是一個黑與白、有或無的問題，而是一個程度上多寡的問題。

四、神學的世界觀

基督徒的道德生活，不能光倚靠聖經中的道德法則、原則及理想，因為這些道德規範都是根據基督教的世界觀而來（如愛的道德原則是神的性情——神就是愛——而來）。脫離了一個神學的世界觀，聖經中的道德法則、原則及理想都會顯得支離破碎，缺乏一個正確理解它們的脈絡。

所以，要以聖經為基督徒道德生活的依據，還得把整本聖經融會貫通，整理出一個廣大完備的世界觀，一幅宇宙人生整全的圖畫，以致我們能按此安身立命，人生定位，知道自己人生的「座標」位置。這樣，基督徒的信仰才能與生活打成一片，信仰決定生活，生活反映信仰。

準確地把握到基督教的世界觀，能幫助我們解決很多現代社會的道德問題。以神創造世界的世界觀來說吧，由於神創造人時是造了兩種性別，要人異性結合成為夫婦，所以我們可因此找到聖經不贊成同性戀的理由。再者，在神的創造中，神也為人類建立了家庭制度，生兒育女是在家庭（夫妻關係）中進行。所以我們可以說，對於代孕母及借精生子等生育方式（透過生殖科技而用了夫妻以外的第三者的精子或卵子來成孕及妊娠），也是有違聖經所揭示的世界觀，是基督徒不能認可的。

透過一個廣大完備的基督教世界觀來解決當代的道德問題，也是不少西方學者所喜歡採用的方式。有些人喜歡以神的創造、神的護理、人的墮落、神的救贖、救贖的完成這個神學世界觀來處理問題⁵，也有些人喜歡以神的國度這神學世界觀來加以應用⁶。

用這種方式來應用聖經到道德問題上，要注意的是如何由世界觀轉接到道德判斷來。有些人認為基督教世界觀應該是贊成代孕母的，因為馬利亞（耶穌的母親）是人類歷史上第一個代孕母，代神懷孕生子。此說似是而非；但錯誤出在哪裏，我們該慎思明辨（參本書第九章「移花接木」）。

換言之，用這種方式來應用聖經，我們不單要有良好的聖經神學及系統神學的訓練，也要對道德問題有深入的理解，才不致錯誤地應用聖經到道德問題上。

五、故事敘述

最近二十年西方神學界興起了一個「敘述性神學」（Narrative theology）的潮流，「敘述性倫理學」（Narrative ethics）也順應時勢而產生⁷，兩者都強調聖經中故事敘述的重要性。

我們在這裏無暇評論這個運動。只是我們必須承認，聖經中許多故事敘述都含有豐富的道德意義。我們可以把這些故事敘述分為兩大類：人的和神的。

首先，聖經記載了很多人的事蹟。在敘述他們的故事時，作者也會技巧地對他們的所作所為加以褒貶。所以對於後世信徒而言，他們有些是好榜樣，也有些是壞榜樣；我們要見賢思齊，見不賢而自省，培養他們的美德，避免他們的缺點。因此，保羅勸他的信徒效法他自己（林前四16，一一1；帖前一

6，三12；帖後三7—9；腓三17），耶穌基督教訓律法師去效法好撒瑪利亞人的行動（路一〇37），希伯來書第十一章也描述了许多信心英雄的事蹟，鼓勵該書讀者學習這許多如同雲彩圍着他們的榜樣，在逆境中堅忍到底，不隨流失去。新舊約聖經中還有許多人物的故事，都可以起道德上的鼓勵或警惕作用。

其次，聖經中所記載的上帝是一個在歷史中行動的上帝，所以聖經中也有許多有關神的故事敘述，如神的創造世界、帶領以色列人出埃及、帶領他們進入迦南地、利用列國的攻伐來懲罰以色列及猶大二國、道成肉身在世生活、受苦受難等。假如我們對神在歷史中的行動有深入的瞭解，便能更明白神的心意，於是再轉眼看現今世事的時分，便較能洞悉現今世事的道德意義，也知道該用甚麼相類似的行動來吻合神的心意。

神帶領以色列人出埃及這事件，一直為後世信徒所津津樂道，認為它藏有豐富的道德涵義。⁸ 衆所周知，中美洲及南美洲的解放神學及倫理學，便是以這個故事敘述為主要的聖經根據。他們認為，正如昔日神藉着一位宗教領袖解放了一羣在政治、社會和經濟上受壓迫的人；同樣地，今天神也要藉着一些教會領袖來解放在他們國家中政治、社會和經濟上受壓迫的人。再者，我們也可以用神帶領以色列人出埃及這故事敘述，來處理墮胎這個道德問題。正如昔日在埃及地，以色列人是寄人籬下，仰埃及人鼻息而生存；同樣地，一個胎兒也是寄居於母腹之中，完全仰賴母體的養料供應而生存。正如那時候，以色列人雖然孤立無援，軟弱無助，無依無靠，神尚且眷顧保存他們的生命；同樣地，胎兒在母體中也是孤立無援，軟弱無助，無依無靠，所以我們也該眷顧保存他們的生命，不可墮胎。

換言之，當我們以聖經中的故事敘述為道德判斷的依據時，我們不是在遵守一些規則誡命，而是在重演一些故事敘述。

這樣來應用聖經於道德生活中是很有創意，很富啟發性，也是與上述根據基督教世界觀來作道德判斷這一點一致的。不過，當我們這樣來應用聖經時，必須注意兩點。第一，就人的故事敘述來說，聖經中蒙神喜悅的人物也非完美毫無缺點，所以在效法他們的榜樣時，不要效法錯了，把缺點誤當美德。（上述有關希伯來收生婆、妓女喇合及先知以利沙的說謊行動，教會中人及學者一直都爭議究竟是對還是錯的。）第二，就神的故事敘述來說，當我們說我們現在的某些行動是類比於神昔日的某些行動時，要特別小心，切忌牽強附會，錯誤地應用這些故事敘述。二百多年前白種人登陸北美新大陸，一直向西擴展，搶奪印第安人的土地，殺戮他們的人民（如一九九一年美國奧斯卡最佳電影《與狼共舞》所描述的），便常以以色列人入迦南地，屠殺當地居民為口實，用聖經的故事敘述來作依據。

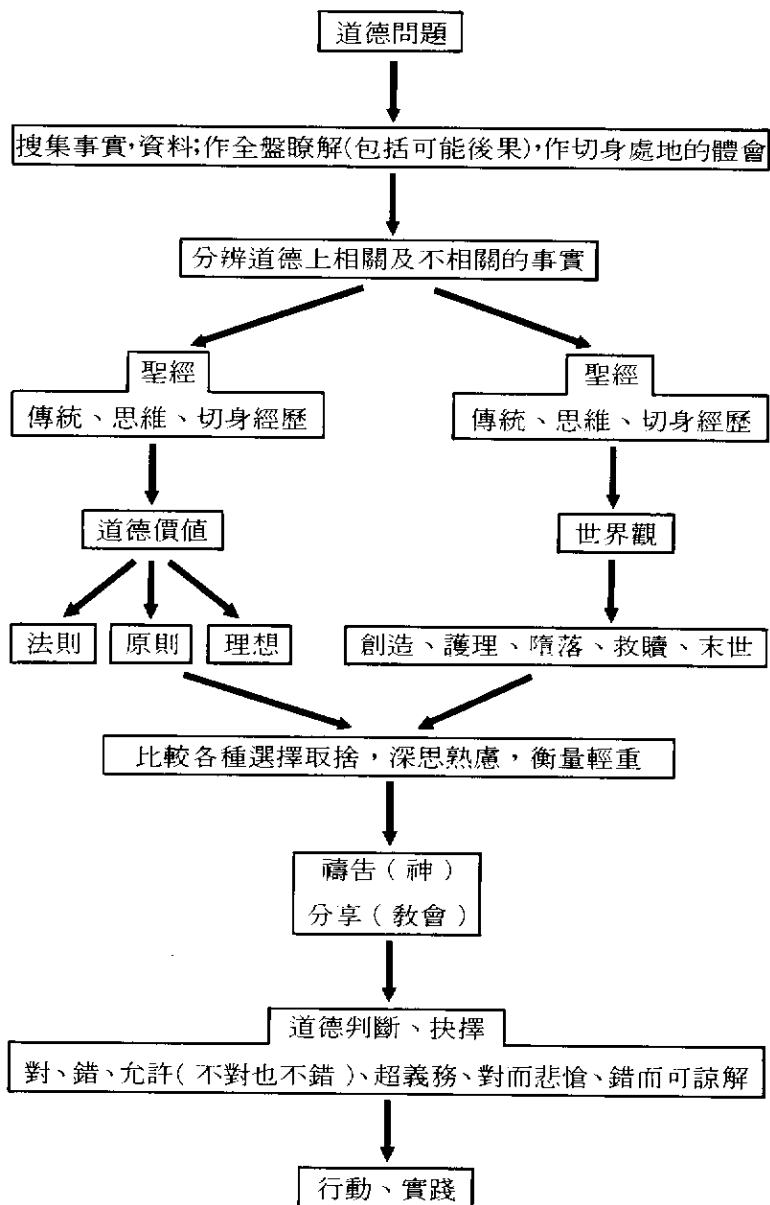
六、結論

以上簡介的五種應用聖經方式，都各有優點。筆者認為，要正確地把聖經應用到我們的道德生活中，應該五種方式並重，因為這樣才顯示出整本聖經的權威性，及注意到聖經中不同文體的不同道德作用。要把這五種應用方式都把握得好，不是易事，所以華人神學界需要有更多人來在基督教倫理學這塊園地上耕耘。

註釋

- 1 就“meaning”與“significance”的分別，參 I. Howard Marshall, “Using the Bible in Ethics,” in *Essays in Evangelical Social Ethics*, ed. David F. Wright (Exeter, England: Paternoster Press, 1979), p. 43. 就針對信徒生活的聖經詮解學的初步探討，見 Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982), chapter 4; J. Robertson McQuilkin, “Problems of Normativeness in Scripture: Cultural Versus Permanent,” in *Hermeneutics, Inerrancy, & the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1984), pp. 219-40. (pp. 241-82 是對此文的回應討論。)
- 2 如 Reinhold Niebuhr, Paul Ramsey, Gene Outka, Norman L. Geisler, Joseph L. Allen 等。
- 3 例如暢銷小說《跟隨祂的腳踪行》(*In His Steps*, by Charles M. Sheldon, 1896)便一直提出一個問題：「假如你是耶穌，你會怎樣做？」
- 4 參 John Stott, *Issues Facing Christians Today*, rev. ed. (London: Marshall Pickering), p. 86.
- 5 如 Richard J. Mouw, Christopher J. H. Wright. 筆者也是走這條路線，參拙著《認識應用教義學》(台北：校園出版社，1991)。
- 6 如 Andrew Kirk.
- 7 代表人物主要是 Stanley Hauerwas 和 James Wm. McClendon.
- 8 參 Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

道德識別



一個簡要的書目

為協助讀者進深探討基督教倫理學，筆者在這裏提供一個簡要的書目，這書目有以下幾個特點：①從汗牛充棟的外文著作中，筆者挑選了少量質素較好，較有代表性的書籍來組成這書目。這裏共列出一百六十五本書，但筆者仍稱之為一個「簡要」的書目，因為這些書在浩如煙海的西方著作中，只是冰山一角。（真的，絕不誇張！）②關注倫理學與道德問題的人，除了神學界外，尚有哲學界的學者。其實，不少哲學性的討論也非常深入精彩，但為了不要嚇怕讀者，編出一個太長的書目，所以這些哲學性的討論都全部割愛。③基於同樣上述原因，這書目只列出書籍，而沒有列出數量比書籍更多的學術期刊中的文章。④這書目中偶有天主教學者的著作；天主教一直對倫理學的重視，是我們基督教中人所應學習及急起直追的。⑤在同一道德問題所列出的書籍中，作者之間的觀點不一定一致；在倫理學的討論中，意見分歧的現象遠比系統神學及聖經研究要更普遍。⑥本書目分為甲部及乙部，前者所列出的書籍都是本書所討論過的題目，後者則是本書所沒有討論過的題目，但卻是讀者應該認識或有興趣認識的。

甲 本書所討論過的題目

1. LOVE, JUSTICE (愛, 正義)

- Allen, Joseph. *Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics*. Nashville: Abingdon, 1984.
- Brunner, Emil. *Justice and the Social Order*. Translated by Mary Hottinger. New York: Harper & Brothers, 1945.
- . *Justice and Freedom in Society*. (Stenographic Record of the Extension Lecture Series, International Christian University, Tokyo, 1954-1955).
- Furnish, Victor Paul. *The Love Command in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1972.
- Garcia, Ismael. *Justice in Latin American Theology of Liberation*. Atlanta: John Knox Press, 1987.
- Haughey, John C., edited. *The Faith that Does Justice*. New York: Paulist Press, 1977.
- Lebacqz, Karen. *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*. Minneapolis: Augsburg, 1986.
- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Harper & Brothers, 1935.
- . *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, edited by D. B. Robertson. Philadelphia: Westminster, 1957.
- Outka, Gene. *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1972.
- Ramsey, Paul. *Basic Christian Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.

2. LIFE IN A COMMUNITY (羣體生活)

- Banks, Robert. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980.
- Boff, Leonardo. *Trinity and Society*. Translated by Paul Burns. New York: Orbis Books, 1988.
- Dussel, Enrique. *Ethics and Community*. Translated by Robert R. Barr. New York: Orbis Books, 1986.
- Kirkpatrick, Frank G. *Community: A Trinity Of Models*. Washington,

D. C.: Georgetown University Press, 1986.

Lohfink, Gerhard. *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith*. Translated by John P. Galvin. Philadelphia: Fortress, 1984.

3. SEX (性)

Bainton, Roland H. *What Christianity Says About Sex, Love and Marriage*. New York: Association Press, 1957.

Cosby, Michael R. *Sex in the Bible*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1984.

Fuchs, Eric. *Sexual Desire and Love: Origins and History of the Christian Ethic of Sexuality and Marriage*. Translated by Marsha Daigle. New York: Seabury, 1983.

Hanigan, James P. *What Are They Saying About Sexual Morality?* New York: Paulist Press, 1982.

Smedes, Lewis B. *Sex for Christians: The Limits and Liberties of Sexual Living*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976.

4. HOMOSEXUALITY (同性戀)

Batchelor, Jr., Edward, edited. *Homosexuality and Ethics*. New York: Pilgrim Press, 1980.

Coleman, Peter. *Christian Attitudes to Homosexuality*. London: SPCK, 1980.

Keyson, Charles W., edited. *What You Should Know about Homosexuality*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1980.

Mickey, Paul A. *Of Sacred Worth*. Nashville: Abingdon, 1991.

5. ARTIFICIAL REPRODUCTION (人工生殖)

Jones, D. Gareth. *Brave New People: Ethical Issues at the Commencement of Life*. Revised edition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985.

———. *Manufacturing Humans: The Challenge of the New Reproductive Technologies*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1987.

Kelly, Kevin T. *Life and Love: Towards a Christian Dialogue on Bioethical Questions*. London: Collins, 1987.

O'Donovan, Oliver. *Begotten or Made?* Oxford: Clarendon Press, 1984.

Ramsey, Paul. *Fabricated Man*. New Haven: Yale University Press, 1970.

Shannon, Thomas A. and Cahill, Lisa Sowle. *Religion and Artificial Reproduction: An Inquiry into the Vatican "Instruction on Respect for*

Human Life". New York: Crossroad, 1988.

6. WAR AND PEACE (戰爭與和平)

Bainton, Roland H. *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville: Abingdon, 1960.

Craigie, Peter C. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.

Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1983.

Niebuhr, Reinhold. *Christianity and Power Politics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1940.

Ramsey, Paul. *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?* Durham, North Carolina: Duke University Press, 1961.

———. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Scribner, 1968.

Yoder, John Howard. *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1971.

———. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1972.
(中譯本：《耶穌政治》，信生出版社，一九九〇年)

———. *When War is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking*. Minneapolis: Augsburg, 1984.

7. CAPITAL PUNISHMENT (死刑)

Bailey, Lloyd R. *Capital Punishment: What the Bible Says*. Nashville: Abingdon, 1987.

Baker, William H. *On Capital Punishment*. Chicago: Moody Press, 1973.

Hoyles, J. Arthur. *Punishment in the Bible*. London: Epworth, 1986.

Yoder, John Howard. *The Christian and Capital Punishment*. Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1961.

8. ABORTION (墮胎)

Batchelor, Jr., Edward, edited. *Abortion: The Moral Issues*. New York: Pilgrim Press, 1982.

Connery, John. *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago: Loyola University Press, 1977.

Gorman, Michael J. *Abortion & the Early Church*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1982.

Harrison, Beverly Wildung. *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*. Boston: Beacon Press, 1983.

Wennberg, Robert N. *Life in the Balance: Exploring the Abortion Controversy*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985.

9. HUMAN RIGHTS (人權)

Hennelly, Alfred and Langan, John. *Human Rights in the Americas: The Struggle for Consensus*. Washington, D. C. :Georgetown University Press, 1982.

Hollenbach, David. *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. New York: Paulist Press, 1979.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Miller, Allen O., edited. *A Christian Declaration on Human Rights*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

Montgomery, John Warwick. *Human Rights & Human Dignity*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1986.

10. BIOMEDICAL ETHICS (生物醫學倫理學, 或稱生命倫理學)

Bouma III, Hessel et al. *Christian Faith, Health, and Medical Practice*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989.

Lammers, Stephen E. and Verhey, Allen, edited. *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987.

McCormick, Richard A. *How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics*. Garden City, New York: Doubleday, 1981.

Payne, Jr., Franklin E. *Biblical/Medical Ethics: The Christian and the Practice of Medicine*. Milford, Michigan: Mott Media, 1985.

Reich, Warren T., edited. *Encyclopedia of Bioethics*. 4 volumes. New York: Free Press, 1978.

Ethics & Medicine: An International Christian Perspective on Bioethics (a journal published by Paternoster Press, Exeter, England)

11. ENVIRONMENTAL ETHICS (環境倫理學)

Granberg-Michaelson, Wesley, edited. *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987.

Hall, Douglas John. *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Grand

- Rapids, Michigan: Eerdmans, and New York: Friendship Press, 1986.
- Hessel, Dieter T., edited. *For Creation's Sake: Preaching, Ecology, & Justice*. Philadelphia: Geneva Press, 1985.
- Linzey, Andrew. *Christianity and the Rights of Animals*. New York: Crossroad, 1987.
- Linzey, Andrew and Regan, Tom, edited. *Animals and Christianity: A Book of Readings*. New York: Crossroad, 1988.
- McDaniel, Jay B. *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1989.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press, 1985.
- . *Creating a Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World*. Translated by John Bowden. London: SCM Press, 1989.
- Santmire, H. Paul. *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- ## 12. METHODOLOGY IN CHRISTIAN ETHICS (基督教倫理學方法論)
- Birch, Bruce C. and Rasmussen, Larry L. *Bible & Ethics in the Christian Life*. Revised edition. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Curren, Charles E. and McCormick, Richard A., edited. *Readings in Moral Theology No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology*. New York: Paulist Press, 1984.
- Davis, John Jefferson. *Foundations of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984.
- Fee, Gordon D. and Stuart, Douglas. *How to Read the Bible for All its Worth: A Guide to Understanding the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982.
- Fowl, Stephen E. and Jones, L. Gregory. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.
- Nelson, Paul. *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1987.
- Ogletree, Thomas W. *The Use of the Bible in Christian Ethics*. Philadelphia: Fortress, 1983.

- Smedes, B. Lewis. *Choices: Making Right Decisions in a Complex World*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- Spohn, William C. *What Are They Saying about Scripture and Ethics?* New York: Paulist Press, 1984.
- Thorsen, Donald A. D. *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990.
- Wright, Christopher J. H. *The Use of the Bible in Social Ethics*. Bramcote, Nottingham: Grove Booklets on Ethics, 1983.

乙 本書所沒有討論過的題目

1. CHRISTIAN ETHICS: INTRODUCTORY WORKS (基督教倫理學入門)

- Cook, David, *The Moral Maze: A Way of Exploring Christian Ethics*. London: SPCK, 1983.
- Crook, Roger H. *An Introduction to Christian Ethics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1990.
- Geisler, Norman L. *Christian Ethics: Options and Issues*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1989.
- Gill, Robin. *A Textbook of Christian Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.
- Smedes, Lewis B. *Mere Morality: What God Expects from Ordinary People*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983 (中譯本: 《祇是道德》, 台北中華福音神學院出版社)
- Thomas, George F. *Christian Ethics and Moral Philosophy*. New York: Scribner's, 1955.
- Wogaman, J. Philip. *Christian Moral Judgment*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1989.

2. CHRISTIAN SOCIAL ETHICS: INTRODUCTIONS AND SURVEYS (基督教社會倫理學入門及概論)

- Gardner, E. Clinton. *Biblical Faith and Social Ethics*. New York: Harper & Row, 1960.
- Jersild, Paul T. and Johnson, Dale A., edited. *Moral Issues and Christian*

- Response*. Fourth edition. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1988.
- Meilaender, Gilbert. *The Limits of Love: Some Theological Explorations*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1987.
- Mott, Stephen Charles. *Biblical Ethics and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Shinn, Roger Lincoln. *Forced Options: Social Decisions for the 21st Century*. San Francisco: Harper & Row, 1982.
- Stivers, Robert L. et al. *Christian Ethics: A Case Method Approach*. New York: Orbis, 1989.
- Stott, John. *Issues Facing Christians Today*. Revised edition. London: Marshall Pickering, 1990. (中譯本將由台北校園出版社出版)
- Temple, William. *Christianity & Social Order*. New York: Seabury, 1977. (First published in 1942.)
- Winter, Gibson, edited. *Social Ethics: Issues in Ethics and Society*. New York: Harper & Row, 1968.
- ### 3. CHRISTIAN ETHICS: GENERAL HISTORICAL SURVEYS (基督教倫理學歷史概覽)
- Beach, Waldo and Niebuhr, H. Richard, edited. *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition*. Second edition. New York: John Wiley and Sons, 1973.
- Forell, George W., edited. *Christian Social Teachings: A Reader in Christian Social Ethics from the Bible to the Present*. New York: Doubleday, 1966.
- Gustafson, James M. *Protestant and Roman Catholic Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Long, Jr., Edward LeRoy. *A Survey of Christian Ethics*. New York: Oxford University Press, 1967.
- . *A Survey of Recent Christian Ethics*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Two volumes. Translated by Olive Wyon. London: George Allen & Unwin, 1931.

4. OLD TESTAMENT ETHICS (舊約倫理學)

Birch, Bruce C. *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991.

Kaiser, Jr., Walter C. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1983. (中譯本：《舊約倫理學探討》，台北中華福音神學院出版社，一九八七年)

Muilenburg, James. *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics*. New York: Harper & Row, 1961.

Wright, Christopher J. H. *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*. (British title: *Living as the People of God*.) Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1983. (中譯本將由台北校園出版社出版)

5. NEW TESTAMENT ETHICS (新約倫理學)

Dodd, C. H. *Gospel and Law*. New York: Columbia University Press, 1951.

Furnish, Victor Paul. *Theology and Ethics in Paul*. Nashville: Abingdon, 1968.

———. *The Moral Teaching of Paul*. Second edition. Nashville: Abingdon, 1985.

Lohse, Eduard. *Theological Ethics of the New Testament*. Translated by M. Eugene Boring. Minneapolis: Fortress, 1991.

Schrage, Wolfgang. *The Ethics of the New Testament*. Translated by David E. Green. Philadelphia: Fortress, 1988.

Verhey, Allen. *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984.

6. THEOLOGICAL ETHICS (神學倫理學)

Works of major theologians of the past and the present. A few samples of more recent works are:

Bloesch, Donald G. *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics for Contemporary Times*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

Gustafson, James M. *Christ and the Moral Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Hauerwas, Stanley. *A Community of Character*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order: An Outline for*

Evangelical Ethics. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986.

Pannenberg, Wolfhart. *Ethics*. Translated by Keith Crim. Philadelphia: Westminster, 1981.

Ramsey, Paul. *Deeds and Rules in Christian Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

Rendtorff, Trutz. *Ethics*. Two volumes. Translated by Keith Crim. Minneapolis: Fortress, 1986, 1989.

Thielicke, Helmut. *Theological Ethics*. Three volumes. Abridged and translated by William Lazareth (volumes 1 and 2), translated by John W. Doberstein (volume 3). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.

7. ROMAN CATHOLIC MORAL THEOLOGY (天主教道德神學)

Curren, Charles E. and McCormick, Richard A., edited. *Readings in Moral Theology No. 5: Official Catholic Social Teaching*. New York: Paulist Press, 1986.

Davis, H. D., *Moral and Pastoral Theology*. Four volumes. Seventh edition. London: Sheed and Ward, 1958.

Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Translated and edited by Caridad Inda and John Eagleson. New York: Orbis Books, 1973.

Haring, Bernard. *The Law of Christ*. Three volumes. Translated by Edwin G. Kaiser. Paramus, New Jersey: Newman Press, 1966. (中譯本:《基督之律》, 共九冊, 台北光啟出版社, 一九七四至七九年)

Hamel, Ronald P. and Himes, Kenneth R., edited. *Introduction to Christian Ethics: A Reader*. New York: Paulist Press, 1989.

Mahoney, John. *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

McCormick, Richard A. *Notes on Moral Theology 1965-1980*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1981.

———. *Notes on Moral Theology 1981-1984*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1984.

O'Connell, Timothy E. *Principles for a Catholic Morality*. New York: Seabury Press, 1976.

8. POLITICAL ETHICS (政治倫理學)

Bennett, John C. and Seifert, Harvey. *U. S. Foreign Policy and Christian Ethics*. Philadelphia, Westminster, 1977.

Devereux, James A., edited. *The Moral Dimensions of International Conduct*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983.

Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

———. *Reinhold Niebuhr on Politics: His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*. Edited by Harry R. Davis and Robert C. Good. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.

Wogaman, J. Philip. *Christian Perspectives on Politics*. Philadelphia: Fortress, 1988.

9. ECONOMIC ETHICS (經濟倫理學)

Avila, Charles. *Ownership: Early Christian Teaching*. New York: Orbis Books, 1983.

Clouse, Robert G., edited. *Wealth & Poverty: Four Christian Views of Economics*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984.

Gay, Craig M. *With Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.

Gonzalez, Justo L. *Faith & Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

Griffiths, Brian. *The Creation of Wealth: A Christian's Case for Capitalism*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984.

Meeks, M. Douglas. *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress, 1989.

Novak, Michael. *The Spirit of Democratic Capitalism*. New York: Simon and Schuster, 1982.

Pemberton, Prentiss L. and Finn, Daniel Rush. *Toward a Christian Economic Ethic: Stewardship & Social Power*. Minneapolis: Winston Press, 1985.

Wogaman, J. Philip. *Economics and Ethics: A Christian Inquiry*. Philadelphia: Fortress, 1986.

10. WORLD POVERTY AND HUNGER (普世貧窮與飢餓)

Chilton, David. *Productive Christians in an Age of Guilt-Manipulators: A*

Biblical Response to Ronald J. Sider. Third edition. Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1985.

Lucas, Jr., George R. and Ogletree, Thomas W., edited. *Lifeboat Ethics: The Moral Dilemmas of World Hunger*. New York: Harper & Row, 1976.

Sider, Ronald J. *Rich Christians in an Age of Hunger : A Biblical Study*. Revised edition. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984.

11. BUSINESS ETHICS (商業倫理學)

Chewning, Richard C., edited. *Biblical Principles & Business: the Foundations*. Colorado Springs, Colorado: NavPress, 1989.

Engstrom, T. W. and Dayon, E. R. *The Christian Executive*. Waco, Texas, Word Books, 1979.

Powers, Charles W. *Social Responsibility & Investments*. Nashville: Abingdon, 1971.

Williams, Oliver F. and Houck, John W. *Full Value: Cases in Christian Business Ethics*. New York: Harper & Row, 1978.

12. GENDER RELATION AND FEMINISM (兩性關係與婦女主義)

Brown, Ann. *Apology to Women: Christian Images of the Female Sex*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1991.

Christ, Carol P. and Plaskow, Judith., edited. *Woman spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1979.

Clark, Elizabeth and Richardson, Herbert, edited. *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christian Thought*. New York: Harper & Row, 1977.

Clouse, Bonnidell and Clouse, Robert G., edited. *Women in Ministry: Four Views*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1989.

Mickelsen, Alvera, edited. *Women, Authority & the Bible*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986.

MacHaffie, Barbara J. *Her Story: Women in Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1986.

Mollenkott, Virginia Ramey. *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*. New York: Crossroad, 1983.

Moltmann-Wendel, Elisabeth. *The Women Around Jesus*. Translated by John Bowden. London: SCM Press, 1982.

Witherington III, Ben. *Women and the Genesis of Christianity*. Edited by Ann Witherington. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

13. EUTHANASIA AND SUICIDE (安樂死與自殺)

Clemons, James T., edited. *Perspectives on Suicide*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1990.

Maguire, Daniel C. *Death by Choice*. Second edition. Garden City, New York: Image Books, 1984.

Ramsey, Paul. *The Patient as Person*. New Haven: Yale University Press, 1970.

———. *Ethics at the Edges of Life: Medical and Legal Intersections*. New Haven: Yale University Press, 1978.

Wennberg, Robert N. *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide, and the Right to Die*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989.

14. REFERENCE WORKS (工具書)

Childress, James F. and Macquarrie, John. *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. (British Title: *The New Dictionary of Christian Ethics*) Philadelphia: Westminster, 1986.

15. JOURNALS (學術期刊)

Journal of Religious Ethics

Studies in Christian Ethics

Transformation: An International Dialogue on Evangelical Social Ethics.

CHRISTIAN ETHICS: PRINCIPLES AND APPLICATIONS

Ping-cheung Lo

Preface One

Preface Two

Acknowledgement

Table of Contents

Foreword

PRINCIPLES AND MAJOR THEMES

Chapter 1: Love and Justice

Chapter 2: Love and Forgiveness

Chapter 3: Justice and Fairness

Chapter 4: Life in a Community

SEX, LOVE, AND FAMILY

Chapter 5: On "Sex is Good"

Chapter 6: Wife-swapping

Chapter 7: Homosexuality De-mystified

Chapter 8: Homosexuality: De-criminalised, and demoralised too?

Chapter 9: "Cross Fertilisation": Surrogate Motherhood and Artificial Insemination by Donor

RIGHT TO LIFE AND TO KILL

Chapter 10: Just War Theory and the Persian Gulf War

Chapter 11: Is the Bible Absolutely Anti-war?

Chapter 12: Punishment, Death Penalty, and the Right to
Life

Chapter 13: The Bible and Capital Punishment

HOW MUCH WORTH IS THE FETUS?

Chapter 14: Is a Fetus a Human Being?

Chapter 15: Women's Right and Abortion

Chapter 16: Why is Human Life Priceless?

HUMAN RIGHT AND TECHNOLOGY

Chapter 17: Human Right: An Analysis

Chapter 18: John Locke: the Father of Human Right
Theories

Chapter 19: Bioethics: An Orientation

Chapter 20: *Imago Dei* and Environmental Protection

METHODOLOGY OF CHRISTIAN ETHICS

Chapter 21: How to Make a Moral Judgement

Chapter 22: The Sources of Doing Christian Ethics

Chapter 23: The Scripture and Ethics

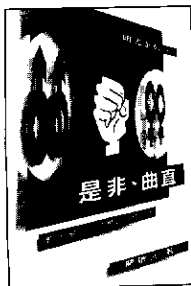
Bibliography

書籍介紹

《是非、曲直——對人權、同性戀的倫理反思》

關啟文著

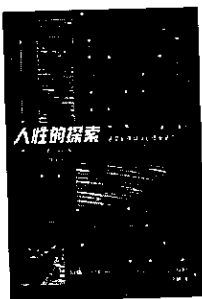
人權與同性戀都是重要的倫理課題；而同性戀者的人權應有多少，正是激烈爭論中的問題。本書作者卻認為對此常有的兩套標準答案：自由主義和道德主義，皆失諸偏頗，並嘗試摸索出一個獨特的信仰立場。



4417

《人性的探索》(二版) 萬爾斯著 許志超、陳秉華譯

本書從心理學研究及基督教信仰的角度探討人性，融合了心理學知識、聖經話語和基督教神學思想，剖析人的思想與行為，讓我們不單更深認識自己，而且對基督教信仰有透徹的體會。為了使讀者對本書內容有更深入的理解，故特邀請張慕皚牧師為此書撰寫一篇文章，從神學角度探討人性的不同論說，盼望能幫助讀者得着一個較平衡和整全的觀念。

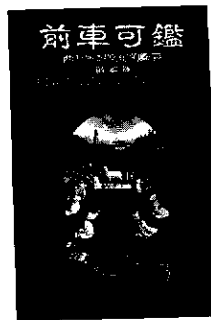


4259

《前車可鑑》(四版)

薛華著 梁祖永等譯

薛華博士是當今基督教卓越的思想家：為了完成這部巨著，花了超過四十年時間；深入研究神學、哲學、歷史、社會學、藝術等各部門學問。他從分析占羅馬的敗亡開始，順着歷史的發展，將基督教興起、中古時期教會的變質、啟蒙運動、宗教改革，以至現代社會的形成等階段的進程，及其間文化的特質，一一展示，並站在聖經真理的立場，加以客觀分析和評價；指出西方文化衰落的根源，是人僭奪了神的位置，人要獨立自主，作宇宙的主宰。他告訴我們西方國家已迷失了方向，以致整個文化體系百病叢生，最後，獨裁統治將淹蓋全球，惟有接受神的啟示，依聖經真理而活，肯定聖經的道德和價值標準，人類才有希望。



4201



4405

《紛擾世情中的信仰立場》(二版)

張基端、蕭壽華等 著

近年來香港社會百病叢生。經濟掛帥、泛政治化、價值紊亂，再加上信仰上的紛歧意見，信徒遊走其間，往往無所措其手足。之所以會如此，正因為缺乏一個清晰的立場。一群教牧及神學工作者定期聚集，審視世情，反省信仰，撰寫牧函，表達對時代見證的信念，並就香港當前的倫理、政治及社會問題，發表立場，讓信徒在生活行為上，有所依從。過去探討過的問題包括同性戀、複製人、愛滋病、財富觀、民主政治、自籌國慶、婦女地位及事奉、基督教與天主教的異同等等。本書即為這些牧函的結集。



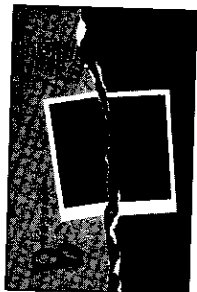
4304

《基督教文化的挑戰——登山寶訓精研》

(二版)

史托德著 潘蘇齊冰、李秀芳、文達參譯

本書作者史托德 (John R. W. Stott) 透過研究耶穌的登山寶訓，全面勾畫出基督教文化與世俗文化的分別，指出基督徒應有的價值觀、倫理標準和生活方式，以及與人與神的關係等，向不義的世代發出真理的挑戰，更向屬神的人發出生命的挑戰。



SA261

《離婚與再婚》(三版) (修訂版)

陳若愚主編

本書結集了多位資深學者、專業人士的文章，從基督教信仰的立場探討離婚與再婚的問題。全書分為三個部分，嘗試從三個嶄新的角度探討這個問題：先知的角度（從倫理標準的角度看）、君王的角度（從倫理處境的角度看）、祭司的角度（從實存個體的角度看）。深盼透過本書，能夠幫助讀者在離婚與再婚這問題上，有清楚明確的倫理立場。